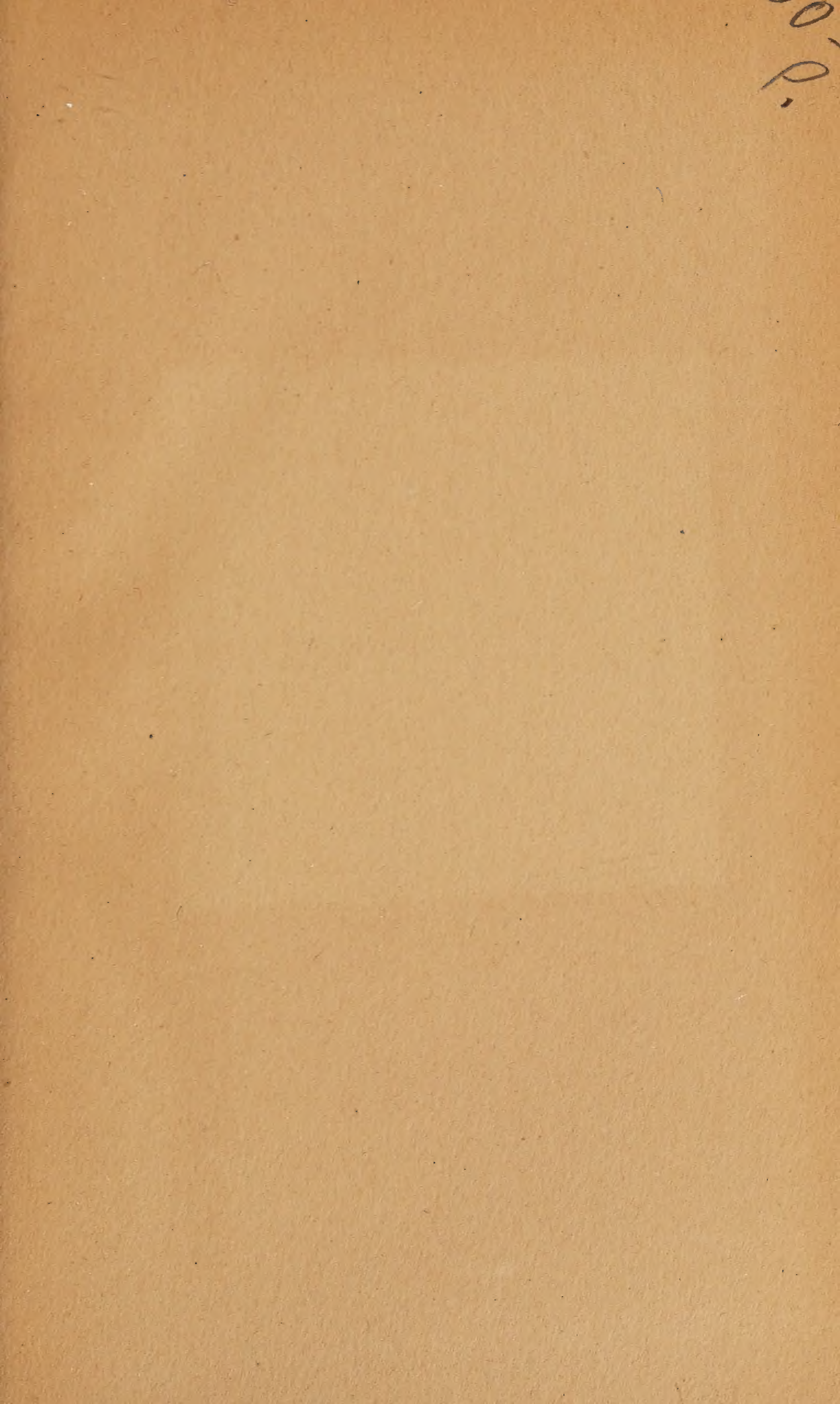
Apologétique

BLOUD ET GAY



Apologétique

Apologétique

NOS RAISONS DE CROIRE
RÉPONSES AUX OBJECTIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. Maurice BRILLANT

ET DE

M. l'Abbé M. NÉDONCELLE

Préface de S. Ex. Mgr BRUNHES, Evêque de Montpellier

COLLABORATEURS :

Chanoine R. AIGRAIN.
R. P. ALLO.
Paul ARCHAMBAULT.
Abbé H. ARLET.
Chanoine G. BARDY.
R. P. BEDA-RIGAUX.
Etienne BORNE.
Abbé J. DE BRANDT.
Chanoine CERFAUX.
Abbé C. DE CLERCQ.
Chanoine COPPENS.
Abbé J. DEDIEU.
Chanoine DRAGUET.
Joseph FOLLIET.
R. P. GARRIGOU-LAGRANGE.
Chanoine W. GOOSSENS.
Pierre HUMBERT.
Chanoine JANSSEN.
R. P. LAVERGNE.
J. MADAULE.
Chanoine MAGNIN.
Chanoine E. MASURE.
Abbé J. MOURRET.
Abbé M. NÉDONCELLE.
Abbé G. RABEAU.
Abbé ROLLAND.
Abbé TRESAL.
Chanoine Al. VANHOVE.
Abbé J. VERNET.
Chanoine J. VIEUJEAN.

A LA LIBRAIRIE BLOUD & GAY

1937

NIHIL OBSTAT,

Paris, le 21 juillet 1937.
fr. Jean JUGLAR, O. S. B.

IMPRIMATUR.

Lutetiae Parisiorum, die XXIII[a] Julii 1937,
† Rogerius BEAUSSART
ep. Elaten.

PRÉFACE

de Son Exc. Monseigneur BRUNHES
Evêque de Montpellier

Le seul mot d'apologétique suffit à provoquer chez nombre d'esprits une attitude de défiance. Ou bien ils sont nettement et catégoriquement fidéistes et ne croient pas au rôle de la raison pour justifier l'attitude du croyant, ou bien ils se défient des démonstrations apologétiques pour n'avoir rencontré chez quelques auteurs médiocres que des plaidoyers où l'assurance du ton dissimule mal la faiblesse des arguments et le dessein partial de justification à tout prix.

On trouve, par ailleurs, des croyants dont la foi est si simple et si lumineuse qu'elle n'éprouve pas, du moins pour un temps, le besoin de formuler rationnellement ses preuves. Car cette foi, en réalité, ne manque pas de preuves ; elle est raisonnable, sinon raisonnée, et il serait possible d'extraire par l'analyse de cette possession synthétique et de formuler quelques-uns tout au moins des arguments de l'apologétique classique.

Enfin, de nombreuses intelligences sont au contraire travaillées par le désir de savoir pourquoi elles donnent leur adhésion au Credo qu'elles professent. Désir très légitime puisqu'il répond au vœu de la raison humaine qui ne doit se fier qu'à bon escient à un message pour lequel un assentiment inconditionné est réclamé d'elle ; désir très légitime puisqu'il est pleinement ratifié par les affirmations mêmes du Christ et de l'Eglise Catholique.

A ces diverses sortes d'esprits, le présent volume est à même, croyons-nous, d'apporter la lumière.

Aux premiers, il prouvera qu'une apologétique solide, loyale et rigoureuse est possible, en dépit des essais maladroits de quelques apologistes. Il rétablira même à leurs yeux les droits de la raison en cette matière et fera justice d'un appel exclusif à une foi qui dédaignerait de chercher son accord avec les acquisitions naturelles de la raison et refuserait toute justification de la démarche qui la constitue essentiellement.

Aux seconds, il procurera, le jour où leur foi serait menacée, soit par les arguments, soit par le simple spectacle de l'incrédulité — et qui peut se vanter dans le choc des doctrines qui se heurtent aujourd'hui d'échapper à ce jour ? — le moyen de sauvegarder la possession tranquille de leur trésor et, par surcroît, la joie d'inventorier les richesses de leur certitude et, selon le mot de Newman, « de savoir qu'ils savent ».

Aux troisièmes enfin, cette encyclopédie de l'apologétique offrira une abondante provision de raisons de croire et de répondre aux difficultés de la foi.

Les développements traditionnels établissant la nécessité et les preuves de la révélation chrétienne constituent l'introduction et les deux premières parties de l'ouvrage ; mais il n'est que juste de constater que, présentés par des spécialistes qualifiés, ils n'offrent pas des redites banales, mais au contraire l'expression d'une pensée personnelle et vigoureuse et la mise au point très actuelle des problèmes et des solutions. Une petite histoire de l'apologétique permet de mieux comprendre les positions contemporaines et de saisir plus nettement ce qu'il y a de permanent dans la structure de l'édifice, tout comme les revêtements variables selon les époques, les perpétuels accroissements ou les retouches nécessaires.

Enfin la troisième partie, qui mérite vraiment d'être qualifiée d'encyclopédique, aborde la plupart des difficultés particulières auxquelles s'aheurtent beaucoup d'esprits et qui ont trait au contenu de la Bible, à l'enseignement tant dogmatique que moral de l'Eglise et à son histoire. Il y a lieu d'admirer la conscience, l'érudition et la scrupuleuse loyauté avec lesquelles les objections courantes, et même celles qui ne sont le fait que de quelques initiés, sont abordées et résolues. Un tel rassemblement de faits et d'idées constitue comme un véritable dictionnaire apologétique où la probité scientifique s'allie très heureusement à l'intégrité de la doctrine.

C'est donc avec une conviction entière que nous nous faisons un devoir de louer les mérites du présent volume et de souhaiter à ses auteurs de très nombreux lecteurs, tant parmi les fidèles que parmi les incroyants savants ou ignorants.

† Gabriel BRUNHES,
Evêque de Montpellier.

INTRODUCTION GÉNÉRALE



Le Christ enseignant de Chartres. Détail du tympan. (Cliché Houvet.)

COMMENT SE POSE LE PROBLÈME DE L'APOLOGÉTIQUE

Convenance de l'apologétique. — Tout le monde sait que la connaissance du christianisme commence par l'apologétique. Les élèves des lycées n'ont peut-être pas tous lu des fragments de Pascal ; du moins ils n'ignorent pas que l'œuvre principale de sa vie a été une démonstration de la vérité du christianisme, démonstration telle que l'impie ou l'indifférent n'aurait le choix qu'entre l'adhésion à l'Evangile et l'aveu de sa propre folie. Les élèves savent aussi que l'entreprise de Pascal n'est pas une entreprise isolée : il s'est efforcé de prouver que Jésus-Christ est Dieu, parce qu'avant lui on le faisait et après lui on a continué de le faire. Probablement nos lycéens trouvent cela si naturel qu'ils n'ont même pas l'idée d'une religion qui ne présenterait pas les preuves de sa propre vérité : nous sommes si habitués à vivre dans une atmosphère de raison et de science qu'il nous semble naturel et exigible que toute prétention à dominer les hommes apporte ses titres. D'ailleurs nous avons entendu au catéchisme ou au sermon des arguments qui avaient pour but de prouver que Dieu existe, que Jésus-Christ a authentiqué sa mission par des miracles, etc. Ceux qui ne fréquentent pas les églises ont lu dans les journaux ou entendu à la T.S.F. que chaque carême, à Notre-Dame de Paris, un prédicateur spécialement au courant de l'histoire et de la philosophie propose une vue du christianisme qui satisfasse aux exigences critiques. En somme, chez nous l'apologétique

n'est pour personne une question : chacun y voit une fonction nécessaire de la religion.

Assurément, la plupart ne s'en occupent pas : les « curés », disent-ils, défendent leur religion, c'est leur métier. Supposant que les théologiens continuent à se servir d'arguments surannés, ils n'ont jamais tourné une seule page d'un livre d'apologétique. Car rien n'est plus tragique aujourd'hui que de voir l'admirable réveil scientifique chez les catholiques rester parfaitement inconnu de l'homme de la rue et même de presque toute la bourgeoisie. On est ignorant de tout ce qui concerne la religion, parce qu'on se contente de la spiritualité profane à bon marché que distribuent la science, les revues et les journaux (1) ; mais on trouve tout naturel que la religion se défende par des arguments qu'on ne prend pas la peine d'étudier. C'est pourtant sur ce point qu'on devrait s'étonner et admirer : que le catholicisme ait une apologétique, et qu'il soit en réalité la seule religion à en avoir une, c'est déjà le premier argument de l'apologétique. Réfléchissons à cela : *Qu'est-ce au juste qu'une apologétique ? Pourquoi le catholicisme en a-t-il une ? Quel en est exactement le rôle ?*

CHAPITRE PREMIER. — QU'EST-CE QUE L'APOLOGÉTIQUE ?

Tout le monde sait encore que l'apologétique est une préparation à la foi. Ceux qui en ont une idée plus distincte savent qu'elle consiste à prouver qu'on *doit* croire. Mais cette assertion a besoin de beaucoup d'explications.

Dieu s'est communiqué aux hommes, il veut les élever jusqu'à lui et être leur récompense. Il s'est communiqué à eux, non par cette action commune qui soutient dans l'existence le monde corporel aussi bien que l'homme, mais en parlant. Il s'est révélé et, parce qu'il s'est révélé, il veut que l'homme écoute sa parole. Une lecture, même superficielle, des Evangiles y trouve partout l'idée de la foi. Les malades sont guéris parce qu'ils croient ou parce que d'autres croient pour eux ; les apôtres sont envoyés prêcher pour annoncer la Bonne Nouvelle, et ils ont à dire que quiconque croira sera sauvé. Les *Actes des apôtres* racontent ce qu'ont fait et enseigné ceux-ci pour répandre la foi, dont les lettres de saint Paul, surtout celle aux Romains, expliquent la nécessité, la nature, les conditions, les œuvres. La foi est la base de la vie chrétienne. L'Ancien Testament l'exigeait déjà : elle y paraît surtout sous la forme de l'obéissance, mais pour obéir aux ordres de Dieu donnés par ses prophètes, il faut croire à sa puissance, à sa bonté et à ses promesses. L'Islam, parce qu'il a emprunté le principal de sa doctrine à l'Ancien Testament, est aussi une religion de la foi.

Croire en Dieu est un événement qui se passe dans l'âme de l'homme : il n'y a pas d'événement ni d'état qui y soit plus profond, puisqu'il met l'homme en rapport avec les conditions éternelles de son existence et intéresse son salut. D'autre part, « personne ne vient à moi, dit Jésus, si mon Père ne l'entraîne » : la foi est l'œuvre de Dieu. Action

(1) Voir l'enquête sur les causes de l'incroyance contemporaine dans la *Vie intellectuelle*, et surtout les conclusions dans les articles du colonel ANDRÉ ROULLET (25 juin 1935) et du P. CONGAR (25 juillet 1935).

de l'homme mettant en jeu toutes les puissances de son âme, tendant à lui assurer la possession de Dieu, opérée dans l'homme par Dieu même, la foi est donc *une rencontre entre Dieu et l'homme.* Sur tout ceci, les chrétiens, quels qu'ils soient, sont d'accord. Mais tout n'est pas encore dit, car de la foi religieuse, ainsi imprécisément définie, deux interprétations sont possibles. L'une est la catholique, qui inclut, nous l'allons voir, la notion d'apologétique. L'autre est la protestante, qui exclut la notion d'apologétique. Nous comprendrons mieux la nature de la foi catholique, par contraste éclairant, en voyant d'abord ce qu'est la foi pour le protestant.

CHAPITRE II. — LA FOI SURNATURELLE ET LA POSSIBILITÉ DE L'APOLOGÉTIQUE

§ 1. — *La réponse protestante : La foi, rencontre de Dieu par l'esprit seul.*

Doctrine des premiers réformateurs. — On sait que, selon les réformateurs, l'Eglise n'est pas une institution sacrée, douée d'une autorité divine. C'est une société profane, sans doute voulue par Dieu, puisque Dieu veut que l'Evangile soit annoncé, mais qui ne possède, pas plus que l'Etat ou qu'une association quelconque, le droit de lier les consciences. Elle n'est pas la maîtresse de la foi, mais l'expression de la foi ; elle n'est pas avant la foi, mais après elle. Entre l'âme du protestant et Dieu, il ne doit pas y avoir d'intermédiaire. Le fidèle reçoit les livres inspirés, et, les comprenant selon ce que lui enseigne le *testimonium Spiritus Sancti internum,* il croit que Jésus-Christ est le Sauveur et que par lui il possède inamissiblement le salut.

Cette conception, luthérienne ou calviniste, intercalait en réalité un intermédiaire obligatoire entre l'âme et Dieu, à savoir les Livres Saints, tenus pour vérité absolue. Pendant plusieurs siècles, les théologiens réformés enseignaient même l'inspiration littérale de l'Ecriture. La critique historique, la philosophie idéaliste allemande ont ruiné chez eux cette théorie. Sans doute aussi la logique interne du protestantisme développait ses conséquences : la Bible est un livre écrit, une réalité donnée, comment aurait-elle le droit d'assujettir les âmes à quelque chose de créé ? La lettre s'opposerait ainsi à la religion de l'esprit. Aujourd'hui, chez les protestants (nous laissons de côté les Anglicans, dont la situation est plus complexe), le fidèle est directement en rapport avec Dieu. Si en fait la prédication d'une Eglise ou la lecture de l'Evangile suscitent la foi, elles n'en sont que l'occasion : la rencontre entre Dieu et l'âme, rencontre qui est la foi, est *strictement personnelle et strictement spirituelle.* Désormais, l'apologétique est exclue de la théologie, car si jadis elle avait sa place pour établir l'authenticité et l'inspiration de l'Ecriture, elle n'a plus aucun sens, si Dieu parle seul à l'âme seule.

Evolution du protestantisme : Schleiermacher et les théologiens du XIX[e] siècle. — Qu'est-ce à dire ? Dieu se révélerait-il à chaque fidèle, comme il s'est révélé aux Apôtres ? Recommence-t-il, pour chacun de ceux qu'il appelle, à dire tout ce qu'il a dit dans la Bible ?

Ou s'unirait-il à chaque âme par des grâces d'oraison éminentes, comme celles que reçurent tant de saints catholiques ? L'histoire et l'expérience commune montrent trop que cela n'a pas lieu, et d'ailleurs le protestantisme, si influencé par la philosophie, n'était pas porté à renouveler le montanisme ou Joachim de Flore. La manière la plus simple de comprendre la rencontre personnelle de l'homme avec Dieu était de prendre pour telle ce qu'éprouvent en fait les âmes religieuses : la foi était ainsi identifiée avec l'expérience religieuse de chacun. Telle a été, *pendant le XIXe siècle*, l'orientation principale de la théologie protestante en Allemagne à partir de Schleiermacher ; en France, Auguste Sabatier représente cette théologie. Pour elle, il ne peut y avoir d'apologétique : ma foi est ce que j'éprouve quand je pense à Dieu ; mon sentiment religieux, pour s'exprimer, engendre des conceptions qui sont les dogmes et que je reconnais dans les pages de l'Ecriture Sainte. Les dogmes sortant de la foi au lieu de la commander ; rien n'étant antérieur, dans la religion, à la foi, tout essai pour justifier la foi au nom de la raison est une impiété, et tout essai pour la justifier par l'histoire est une sottise. Si j'ai l'expérience du divin, le prouver est ridicule.

On s'étonne aujourd'hui — et les théologiens protestants les premiers — qu'une semblable doctrine ait pu dominer le monde de la Réforme pendant un siècle, car si la foi consiste dans les phénomènes subjectifs qui se passent en moi, si ce que Dieu me dit consiste uniquement en ce que je crois percevoir de sa parole en ma propre conscience, aucun critère ne me permet de distinguer la foi d'une opinion profane quelconque, ni d'affirmer que Dieu s'est manifesté à moi. Le seul motif de l'affirmer serait une philosophie panthéiste qui identifierait Dieu et l'Univers ; mais comme en ce cas tous les phénomènes seraient également divins, il n'y aurait plus de raison de distinguer un domaine spécial pour la religion.

Retour du protestantisme contemporain à une conception « extrinséciste » de la foi. — Bien des théories, diversement nuancées, ont surgi *ces dernières années* parmi les réformés. Comme elles sont astreintes à maintenir absolument que la foi est la rencontre strictement personnelle avec Dieu, elles ne peuvent, malgré l'ingéniosité de leurs auteurs, ouvrir des voies nouvelles. Au fond, elles entrent toutes dans deux genres. Ou bien on nie que la rencontre avec Dieu s'opère consciemment, et alors la foi, qui déjà n'a pas d'appui historique ni rationnel, étant dépourvue même de ce qu'elle a de réalité subjective, est totalement « suspendue en l'air ». Inutile de dire que la notion même d'apologétique disparaît ; même on la tient pour un reste du paganisme grec. Ou bien la rencontre avec Dieu, sans consister essentiellement en phénomènes psychologiques, en a cependant certains pour signes.

Cette position, on le voit, est instable et même intenable. Si la foi est un rapport personnel avec Dieu, et si ce rapport se manifeste par des signes dans la conscience, il faudra bien que ces signes soient l'œuvre de Dieu. Ou l'on va revenir à la théologie de l'expérience religieuse de Schleiermacher ; ou les phénomènes religieux seront dépourvus de fondement, de contrôle, de valeur, et nous reviendrons à la théologie de Barth. Quoi qu'il en soit, dans l'un et dans

l'autre cas, la foi est la rencontre où Dieu nous dit sa Parole, et par conséquent c'est la foi qui reconnaît et discerne la Parole de Dieu dans l'Ecriture. Une apologétique est toujours là un non-sens. En somme, la Réforme est aujourd'hui coupée en deux. Les uns sont, pour employer le langage d'il y a trente ans, des « modernistes » pour qui la Révélation est immanente et sort de la nature. Les autres sont des « extrinsécistes » : la Révélation vient si bien du dehors qu'elle ne répond à rien dans la nature humaine et qu'elle l'écrase.

Prenons, un peu au hasard, une des innombrables *Glaubenslehren*. Lorsque l'homme pose le problème de sa propre existence, dit M. Lehmann, la vie religieuse commence (1). Selon M. Erich Schäder, c'est le désir du bonheur, notre insatisfaction dans les choses finies, la tendance à nous donner à des grandeurs qui nous dépassent, et celle de dominer la nature, qui nous orienteraient vers Dieu ; et quand la foi naîtrait en nous, nous l'accepterions comme ce qui satisfait nos désirs et nos tendances. Mais la foi, bien entendu, n'est pas fondée sur une preuve quelconque. Elle est, nous dit-on, confiance, adhésion à une parole étrangère pour une affirmation décisive ; elle est raisonnable, pleine de promesses, Bonne Nouvelle qui nous sauve de la misère, nous transporte dans la vie éternelle et s'empare de nous tout entiers (2). Par sa rationalité, entendez l'absence d'illusion, la connaissance de la mort et du péché. Par rapport à Dieu, la foi consiste à reconnaître une autorité sur soi et son absolue dépendance et, dans cette affirmation, à trouver le salut et la vie éternelle. Elle est obscurité, risque total, saut dans les ténèbres : lui chercher un fondement scientifique est la supprimer, puisqu'elle s'exerce en une région où la raison ne dit qu'*ignoramus, ignorabimus*. M. Lehmann va jusqu'à dire qu'elle est totalement indépendante de l'histoire, et même que la question de l'existence historique de Jésus n'a pas pour elle une particulière importance (3). En effet, celui qui croit expérimente que sa foi accomplit la promesse, car elle donne la vie nouvelle.

D'autres auteurs décrivent la foi avec des traits plus complexes. Selon M. Schäder, par elle nous parvenons, sous la forme d'une confiance personnelle active en Dieu invisible et en son Christ, sous la souveraineté de Dieu et l'influence efficace du Christ (4). Il en montre le caractère existentiel, social, total, inconditionné ; il en développe les manifestations psychologiques. Mais, quels que soient les théologiens, elle ne dépend jamais de preuves rationnelles ni de constatations historiques : elle consiste, comme dit encore M. Schäder en citant un mot de l'épître aux Philippiens (III, XII), « à être saisi par Jésus-Christ » (5).

La théologie dialectique pousse jusqu'au bout le principe des réformateurs : rien entre Dieu et l'homme et elle en tire la conséquence :

(1) *Der Glaube, eine Untersuchung der evangelischen Religiositaet*, Karlsruhe, Braun, 1928.

(2) *Glaubenslehre für Gebildete*, Gütersloh, Bertelsmann, 1933. A peu près même théorie dans MARTIN SCHULZE, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, p. 45-66 (Königsberg, 1931). Aperçu général des théories protestantes sur la foi et bibliographie dans THEODOR ODENWALD, *Protestantische Theologie, Ueberblick und Einführung*, p. 7-17 et 66-97, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928 (Sammlung Göschen).

(3) *Op. cit.*, note, p. 52.

(4) *Op. cit.*, p. 36.

(5) *Ibid.*, p. 35.

rien d'humain, rien de créé dans la Révélation. Le théologien, par le fait qu'il exprime la Parole de Dieu, la transforme en une construction humaine ; de même le fidèle qui pense les dogmes. La Parole de Dieu n'est donc rien d'exprimé ni d'exprimable, elle est Esprit : Dieu est sujet, jamais objet. « Mon ami, dit Karl Barth dans une conférence, j'ai fait ce que je pouvais pour te rendre attentif à cela que mon affirmation comme ma négation ne prétendent pas être la vérité de Dieu ; elles prétendent *témoigner* de la vérité de Dieu, qui est au milieu, au delà de tout oui et de tout non » (1). La foi est donc, par son essence, incommensurable avec quoi que ce soit de rationnel. Prendrons-nous les affirmations des pasteurs ou celles de l'Ecriture pour des propositions susceptibles d'être prouvées ? « Ne nous faisons pas d'illusion, nous dit Barth, au point de vue logique, cela se tient sur le même plan que les postulats de Kant ou que l'idéal d'une finalité historique » (2). Il n'y a, répète-t-il souvent, aucune voie qui aille de l'homme à Dieu. La foi est absolument le saut dans l'abîme inconnu, le risque total.

Conséquence : subjectivité radicale de la foi protestante. — Qu'advient-il en fait, chez les protestants, de la Révélation et de la foi ? En théorie, ce serait un domaine religieux, inaccessible à la philosophie : l'homme précise sa foi en la comparant avec l'Ecriture ou avec la foi de la communauté religieuse à laquelle il appartient, et en jugeant, d'après sa foi personnelle, de ce qu'il doit prendre ou rejeter. Mais en fait, au nom de quoi opère-t-il ce discernement ? Il ne le peut faire que d'après des principes subjectifs. C'est ce qui a lieu. Lorsque nous, catholiques, lisons les productions théologiques protestantes, nous sommes très surpris de constater que l'Ecriture n'est absolument pas la règle de la croyance et les confessions de foi encore moins. Le théologien (et probablement le fidèle aussi) commence par se faire, de la nature de sa foi, une certaine conception, sans doute déterminée par ses tendances, son éducation, son genre de piété. C'est comme l'intuition centrale dont parle M. Bergson et qui est le principe des systèmes philosophiques : de même que le philosophe part de son intuition et construit sur elle tout l'édifice, le protestant accroche, à son idée de la foi, les propositions qu'elle requiert ou qui en découlent, ou, plus simplement, celles qui sont susceptibles, grâce à un lien « organique », de former un tout avec elle. En pratique, les théologies protestantes sont des systèmes rationnels bâtis autour de faits subjectifs (théologies plus ou moins teintées de psychologisme et d'historicisme) ou autour de la proposition « Dieu parle » (la théologie dialectique).

§ 2. — *La réponse catholique : La foi, rencontre de Dieu par tout l'homme.*

Conception de la foi. — Bien entendu, la foi catholique est la rencontre de l'âme avec Dieu. L'homme est justifié par la foi et il l'est

(1) *Das Wort Gottes und die Theologie*, p. 172, München, Chr. Kaiser, 1925.
(2) *Das Wort Gottes und die Theologie*, p. 152. Voir la conception de la foi dans la *Dogmatik* de BARTH, p. 239-261, München, Chr. Kaiser, 1932. Nous avons essayé de donner une vue d'ensemble de la Théologie dialectique dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1930.

gratuitement, dit le concile de Trente, en ce sens que la foi est « le commencement du salut de l'homme, le fondement, la racine de toute justification » (1). Avant d'avoir la foi, rien n'était possible en fait de relation vivante avec Dieu, et l'homme ignorait même les éléments de ce qu'il faut savoir pour arriver à Dieu ; après l'acte de foi, tout est possible en fait de rapports avec Dieu, et Dieu commence son œuvre dans l'âme. Quant à la connaissance que donne la foi, à la « Sagesse » et à la « Science » dont saint Paul parle si souvent, et surtout dans la Première aux Corinthiens (I-IV), et dans l'épître aux Colossiens, elle est bien « les yeux illuminés du cœur », l' « admirable lumière » dans laquelle Dieu nous a transférés au sortir des ténèbres de la mort, c'est la connaissance qui porte sur le fond mystérieux et sur le but de notre existence et qui met en jeu les ressorts les plus cachés de notre âme, et nous disons là-dessus ce que disent Kierkegaard et Barth.

Seulement, pour nous catholiques, Dieu adresse sa Parole par des éléments de tout notre être et de tout l'être créé. Il y a une préparation à la foi, à laquelle nous achemine le monde sensible en nous indiquant le Créateur ; il y a des conditions à la foi, la raison et la volonté libre ; il y a un véhicule de la foi, l'histoire ; des preuves, miracles, prophéties, transformation des âmes et des sociétés ; un contenu, les vérités de l'Ecriture, transmises par la tradition, promulguées par l'Eglise ; une autorité qui la dirige et la règle, l'Eglise. Dieu utilise, pour s'adresser à nous, tout ce que nous avons, tout ce que nous pouvons, tout ce que nous sommes ; il s'adapte à nous en prolongeant en quelque sorte le mystère de l'Incarnation. Quant à l'action souveraine de Dieu dans l'âme, les catholiques ne la désignent pas sous ce nom de Parole que les protestants emploient et déclarent inintelligible ; c'est une qualité par quoi l'âme est transformée, devient enfant de Dieu, c'est sur terre l'*inchoatio vitae aeternae*.

Cette conception de la foi est évidemment plus humaine. Elle est aussi plus religieuse, puisqu'elle ne requiert pas d'être remplacée par un succédané philosophique et subjectif, et puisque l'homme vient ainsi à Dieu, selon l'expression de Platon, « avec toute son âme ». Nous n'avons pas à en prouver le bien fondé, mais à la développer quelque peu pour en tirer des principes concernant l'apologétique.

L'objet de la foi. — L'objet de la foi est Dieu. C'est lui que nous sommes appelés à voir face à face, et la foi, qui a pour but de nous mener à la béatitude, nous en donne les prémices obscures. Sans doute nous croyons, sur la Vierge Marie, sur l'action de Dieu dans le monde, sur l'Eglise, etc., toutes sortes de vérités : mais ces vérités s'imposent à la foi en raison de leur rapport avec Dieu. Dieu est donc l'objet essentiel de la foi et puisque, pour notre intellect, l'être prend la forme du vrai, et que nous croyons à la Parole de Dieu parce qu'il est la vérité, saint Thomas a parfaitement défini l'objet de la foi en disant que c'est Dieu Vérité Première. La foi porte sur l'invisible : *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, dit l'épître aux Hébreux (XI, 1). Si, en effet, elle portait sur des propositions démontrées ou sur des faits directement constatés, l'ordre de croire intimé par Dieu et le mérite de la

(1) Ses. VI, cap. 8.

foi perdraient toute signification : seules les actions libres ont à être commandées. Mais l'obscurité de l'objet de la foi n'entraîne nullement son irrationalité : même les mystères les plus cachés sont en partie intelligibles pour nous ; autrement ils ne seraient pas susceptibles d'être pensés, ils seraient étrangers à notre vie, et la révélation de ces inconnaissables extrinsèques totalement à nous serait de la part de Dieu une sorte de jeu tyrannique. De plus, la foi présuppose une vision qui la précède et l'accompagne : on croit, dit saint Thomas, *propter evidentiam signorum* (1). La manière d'agir de Jésus et des Apôtres, qui toujours parlent comme si l'adhésion à la foi était déterminée par des arguments, ne laisse aucun doute sur ce point. Aux envoyés de Jean-Baptiste, Jésus prouve sa mission en montrant les aveugles qui voient, les sourds qui entendent, et la prophétie d'Isaïe accomplie : les pauvres sont évangélisés (2). Il renvoie les Pharisiens à ses œuvres, lesquelles sont le témoignage du Père (3), et à Moïse qui a parlé de lui (4). Devant les foules, il accomplit des miracles pour justifier ses revendications (le paralytique et la rémission des péchés) ; il demande qu'on croie à sa parole parce que sa parole est véridique (5). Tous les discours de Pierre et de Paul, rapportés dans les Actes, emploient des arguments philosophiques et historiques pour prouver qu'on doit croire en Jésus. *On le voit, Dieu a voulu s'accommoder à notre nature intégrale* : à notre *intellect discursif*, à notre *nature sensible et sociale*. L'apologétique sera donc en partie empirique (constatations personnelles, faits historiques), en partie déductive, en partie fondée sur le fait de l'Eglise.

L'acte de foi. — L'acte de foi est pour nous la question la plus importante, car de sa nature dépend la nature de l'apologétique, sa division, ses méthodes. Selon saint Thomas, qui emprunte cette définition à saint Augustin (*De praedestinatione Sanctorum*, II), l'acte de foi, « *cum assensu cogitare* », renferme deux éléments, la recherche discursive qui est commune à l'opinion et au doute, et la certitude qui est propre à l'intuition (*intelligentia*) et à la science. D'une part, il y a des connaissances et un effort de l'intellect pour les organiser et pour pénétrer au delà d'elles ; d'autre part, la volonté assure l'unité et l'assentiment que l'intellect n'est pas à même de procurer (6).

Rôle de l'intelligence.— Sans doute, πιστις, πιστεύω, *fides*, implique d'abord, dans son étymologie, la fidélité. Dans la Bible, ces mots, avec les vocables hébreux que πίστις, πιστεύω traduisent dans les Septante, signifient d'abord la fidélité de Dieu à ses promesses, la véracité de sa parole, la fidélité de l'homme à garder la parole de Dieu, et par conséquent la soumission de son intellect, la ténacité de son assentiment. Si les sens de πίστις, πιστεύω sont complexes et à résonances multiples, comme pour tous les mots vivants, et si parfois les harmoniques semblent couvrir le son fondamental, il reste que le son fondamental est bien le sens intellectuel d'assentiment. Jésus affirme à

(1) 2a2æ, q. 1, art. 4, ad 2.
(2) *Mat.*, XI, 2 et suiv. et textes parallèles de Marc et Luc.
(3) *Jo.*, V, 36 et suiv.
(4) *Ibid.* 45-47.
(5) *Ibid.*, VIII, 14.
(6) 1a2æ, q. 2, art. 1.

Nicodème qu'il dit ce qu'il sait, il témoigne de ce qu'il a vu, il demande qu'on croie non seulement les ἐπίγεια, mais les ἐπουράνια (*Jo.*, III, 10-12) : il est évident que les ἐπίγεια et les ἐπουράνια sont des vérités concernant le monde terrestre et le monde céleste. Que voulez-vous que signifie le ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν (*Rom.*, X, 8), sinon le contenu intelligible d'une prédication ? Le rôle éminent que joue chez saint Paul la γνῶσις, l'importance des παραδόσεις qu'il mentionne avant d'imposer à la foi des vérités telles que l'Eucharistie et la résurrection des morts (I *Cor.*, XI et XV) sont la preuve que Paul proposait à ses auditeurs une catéchèse fixée déjà par l'Eglise et sur laquelle portaient les discours des Apôtres et des didascales. La célèbre définition donnée par l'épître aux Hébreux (XI, 1), énonce l'élément intellectuel de la foi, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, après en avoir mis en lumière l'élément volontaire, ἐλπιζομένων ὑπόστασις.

La foi, acte libre. — L'adhésion aux vérités révélées est, en effet, un acte de libre volonté. Sans doute, le vouloir intervient dans toute détermination de l'intellect : penser est agir, et agir est vouloir ; pour énoncer le moindre jugement, il faut que je veuille rassembler sujet et prédicat. Comme disaient les Scolastiques, le jugement est un acte spécifique de l'intellect et un acte élicite de la volonté. Mais dans l'acte de foi il ne s'agit pas seulement de ce rôle universel de la volonté : *elle a un rôle très spécial, celui de suppléer à l'inévidence des vérités de la foi.* Les reproches que Jésus adresse à Nicodème, aux Pharisiens, ses menaces à Bethsaïde et à Corozain, ses pleurs sur Jérusalem n'ont de sens que si ces individus et ces villes infidèles devaient croire, le pouvaient, et ne le voulaient pas. L'expérience d'ailleurs témoigne suffisamment de la liberté de l'acte de foi. Ce n'est pas, bien entendu, que le vouloir se décide à croire par une motion arbitraire sans raisons valables. Beaucoup d'écrivains hostiles au Christianisme prétendent que l'acte de foi est une intrusion malhonnête du désir, feignant de reconnaître vrai ce que l'intellect n'a pas de motif d'admettre comme vrai. Si peut-être cette accusation n'est pas injustifiée en ce qui concerne certaines écoles protestantes, elle est mensongère par rapport au Catholicisme. Le rôle du vouloir n'est pas d'affirmer ce qu'on sait être faux ou improbable, mais : 1° d'exclure les motifs de doute qu'il est toujours facile de trouver, même quand on est parfaitement certain, 2° de regarder les raisons que l'on a d'assentir à une vérité, 3° de se mettre dans les dispositions morales requises pour entendre et interpréter justement les vérités révélées par Dieu.

La foi, œuvre de la grâce. — On croit parce qu'on veut croire : c'est une option, et une option méritoire. Le Nouveau Testament, qui l'enseigne, enseigne aussi que la foi n'est absolument pas le produit d'une initiative humaine : « Personne ne vient à moi, dit Jésus, à moins que mon Père ne l'entraîne », et l'on sait combien saint Paul insiste sur cela que l'homme ne peut se glorifier en rien dans l'affaire du salut, ni rien y commencer sans avoir été déjà prévenu par Dieu. Concilier l'activité et la liberté de l'opération humaine avec l'initiative absolue de Dieu et son don absolument gratuit est un mystère. Ce n'est pas une contradiction : les Protestants, qui, pour maintenir la

plénitude de l'action de Dieu, nient totalement l'activité et la liberté de la foi de l'homme, nient par là formellement les assertions de Jésus-Christ et l'enseignement de l'Eglise durant quinze siècles. L'activité de Dieu n'annihile pas l'activité et la liberté humaines ; au contraire, Dieu nous donne d'agir, et d'agir librement.

Harmonie des trois facteurs de l'acte de foi. — Mais comment s'expliquer la parole de Jésus : « Heureux ceux qui ont cru et n'ont pas vu », si la foi est l'œuvre de l'esprit humain se décidant d'après des motifs rationnels ? D'abord, la parole de Jésus n'oppose pas le risque absolu, le *Wagnis* sans lumière des protestants, à la foi catholique fondée sur des preuves, mais la vision matérielle et grossière à la foi qui se confie dans le témoignage de Dieu. « On peut se confier à Jésus en raison de la séduction de ses prodiges. Mais se plier ainsi devant le Thaumaturge, est-ce bien croire de cœur en Lui, s'abandonner à sa conduite, entrer pleinement et joyeusement en son mouvement et sa pensée ? Non. De telles conversions ne résisteront pas à l'épreuve. Et c'est pourquoi Jésus blâme une foi qui n'aurait qu'un tel fondement. « En vérité je vous le dis : si vous ne voyez des prodiges et des merveilles, vous ne croyez pas. » (*Jo.*, IV, 48.) C'est, en effet, n'accepter que l'extérieur de sa parole, l'admettre pour une autre raison que le bienfait qu'elle contient ; c'est suivre Jésus en esclave ou en courtisan, mais non en fils ; lui obéir par crainte ou intérêt, mais non par amour. Aussi est-il écrit : « Heureux ceux qui n'ont pas vu, mais qui ont cru. »

« Ces derniers, puisque ce n'est pas leurs yeux qui les ont fait croire, qu'est-ce donc ? La lumière spirituelle de la parole. En entendant Jésus exposer ses « mystères », leur cœur s'est senti illuminé et embrasé. Pour être gagné à Lui, ils ne lui ont pas demandé un tour de force : ils ont perçu l'éclat irrésistible de la vérité. Ceux-là, comment ne seraient-ils pas de tout cœur avec Lui ? C'est par leur intime qu'ils communient à sa pensée et à sa volonté. De quelle preuve externe auraient-ils besoin ? Le soleil a brillé ; ils ont perçu sa splendeur. Apporteront-ils quelque lampe pour le découvrir ? La parole de Jésus n'a que faire d'un témoignage de force : elle est à elle-même son témoin. » (1)

Le mérite de la foi n'est donc pas attaché à la soumission qu'imposeraient des prodiges violents, mais à l'amour pour la Vérité. Les concepts johanniques de φῶς, d'ἀλήθεια, indiquent que la foi entre par la raison et l'illumine ; de même, chez Paul, la γνῶσις et la σοφία. Saint Thomas nous donne par la psychologie la solution du problème. Quand un motif rationnel excite ou détermine à croire une volonté qui n'y était que médiocrement disposée, il diminue le mérite ; mais quand les motifs rationnels sont cherchés par la volonté qui aime la Vérité Première et s'attache à elle, loin de diminuer le mérite, ils l'augmentent. C'est là une application de la théorie des rapports entre la vertu et la passion (2). Un peu de réflexion sur nous-même montre la justesse de cette doctrine. D'une part, les motifs apportés pour établir l'authenticité et l'autorité de la Révélation

(1) O. LEMARIÉ, *Etudes de psychologie religieuse*, p. 133-134.
(2) 2a2æ, q. 2, art. 10, avec la réponse ad 2.

ne peuvent pas être des démonstrations des dogmes, dont subsiste le caractère mystérieux : on ne croit pas parce qu'on comprend, mais parce que Dieu l'a dit. Quant aux démonstrations dont on use dans les préambules de la foi, elles ont bien pour résultat de rendre clairs l'autorité de Dieu révélant, le fait de la Révélation et l'obligation de croire, mais puisqu'elles ne diminuent pas la charité, elles ne diminuent pas le mérite, et elles l'augmentent même dans la mesure où elles ont été cherchées et comprises par la charité.

CHAPITRE III. — OBJET DE L'APOLOGÉTIQUE

L'Eglise catholique seule a une apologétique définie. — Des deux groupes chrétiens qui forment la civilisation occidentale, seul le catholicisme, nous venons de le voir, a une apologétique. Les Eglises orientales, immobilisées depuis des siècles, n'en possèdent pas. Inutile de le dire en ce qui concerne les Assyriens de l'Iraq ou les Abyssins. L'Eglise russe, il est vrai, a subi l'influence de l'Occident et, selon les époques, ses théologiens ont reproduit les cadres et les méthodes, soit de la Scolastique latine, soit des théologies protestantes d'Allemagne. Cependant elle n'a pas possédé une apologie scientifique. Dans la *Theologia dogmatica christianorum orientalium* du P. Jugie (1), on ne trouve pas d'exposé de la vérité du christianisme. Le P. Palmieri cite les noms de trois apologistes, Glagolev, Gusev, Golubinsky et dit que l'un d'eux a mis beaucoup de philosophie dans son livre (2). C'est peu.

Le judaïsme compte des savants érudits, qui seraient bien capables d'établir par l'histoire la vérité de la révélation mosaïque, s'ils n'étaient trop souvent entraînés par une critique aussi radicale que celle des protestants libéraux. Leur apologétique, quand ils en ont une, coïnciderait avec les débuts de la nôtre. Mais elle serait tronquée, car le judaïsme, qui porte les promesses de Dieu, est tenu d'examiner si elles ne sont pas accomplies, et les fables ineptes du Talmud sur Jésus et sur les origines chrétiennes ne sont pas dignes d'être prises en considération par l'histoire (3). Quant aux religions non chrétiennes, elles sont, au point de vue scientifique, bien en dessous de l'Eglise russe. L'Islam a cessé de penser après la disparition de ses philosophes et mystiques du Moyen Age, et l'on peut se demander s'il est capable d'absorber la pensée occidentale sans en périr (4). Pour les religions de l'Asie, leurs fidèles en ignorent à peu près les textes et les origines, et c'est un phénomène bien remarquable qu'il a fallu l'érudition des Européens pour révéler l'Asie à elle-même.

Ainsi seul le catholicisme possède et a toujours possédé une démonstration de sa propre Vérité. Sans doute, les transformations de la philosophie, les découvertes scientifiques, les attaques furieuses des incrédules n'ont pas toujours provoqué tout de suite les mises au point

(1) 5 vol., Paris, Letouzey et Ané.
(2) *La chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, p. 638-639, Firenze, 1908.
(3) DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, t. I, p. 9-11.
(4) C'est ce qu'écrit M. VINCENT dans la *Revue des Sciences religieuses*, juillet 1935, p. 440, au sujet du livre de H. A. R. GIBB, *Whither Islam ?* (Londres, Gollanwicz, 1932).

et les réponses adéquates. Il y a eu des décalages entre l'évolution de la pensée profane et la défense chrétienne. La « crise de la conscience européenne », entre 1680 et 1715 (1), a trouvé le catholicisme français désarmé. A la fin du XIX[e] siècle, nos historiens et nos penseurs retardaient sur les critiques protestants et sur les philosophes incrédules. Mais le catholicisme a toujours absorbé sans peine les pires poisons, car il fabrique aussitôt les anticorps qui en arrêtent l'action toxique. Après une période de demi-sommeil, vient une époque scientifique triomphante. L'histoire de l'apologétique catholique constitue déjà une apologétique.

Ce que nous venons de voir sur la foi a indiqué l'objet et la division de l'apologétique. Objet complexe, division à tranches multiples. Si, dans le Nouveau Testament, toutes les parties de notre apologétique peuvent être reconnues, elles ne seront distinguées explicitement que par suite des exigences des situations historiques. En suivant rapidement l'Eglise à travers les siècles, nous allons voir se constituer les différentes parties de notre science.

La première tâche de l'apologétique : la catéchèse. — Puisque la foi a des motifs rationnels de donner à la Révélation son assentiment inconditionné, la première vérité à prouver, celle qui constitue l'objet essentiel de l'apologétique, c'est que Dieu a parlé. Etablir que Dieu a parlé est affaire d'histoire. Tels étaient les faits et les arguments que proposait Jésus. Lui-même réalisait l'histoire sacrée que nous méditons aujourd'hui ; le voir, l'entendre, comprendre son enseignement et son témoignage était la preuve décisive pour les cœurs qui ne se fermaient pas. A ceux qui étaient mal disposés, il rappelait expressément ses enseignements passés, ses œuvres, le témoignage du Père, et toute la suite de l'Ancien Testament depuis Abraham et Moïse. Les Apôtres suivirent la même voie, en ajoutant les récits de la Passion et de la Résurrection. Les discours de Pierre, d'Etienne, de Paul montrent la mission de Jésus-Christ annoncée et préparée par les prophètes, authentifiée par sa sainteté et ses miracles, accomplie au Calvaire, ratifiée par Dieu au jour de la Résurrection. Jusqu'ici l'apologétique est un ensemble de récits historiques, proposés par des témoins dignes de foi. Elle n'est encore aujourd'hui que cela au catéchisme : c'est là l'essentiel, et qui en droit suffit.

Deuxième tâche : justifier les témoins. — Seulement, des affirmations de témoins ont besoin elles-mêmes d'être justifiées, quand ces témoins sont insuffisamment connus et surtout quand ils sont morts depuis longtemps. Les objections des Juifs, les doutes des païens obligeaient les chrétiens à assurer la valeur des témoignages apostoliques. Le paganisme, avant de mourir, a accompli un effort suprême pour compromettre à jamais la religion de Jésus. L'attaque de Celse fut vaincue. Mais Origène avait inauguré, chez les chrétiens, les travaux d'histoire et de philologie critique. Eusèbe de Césarée, quoi qu'on ait dit de ses faiblesses, est un érudit consciencieux. Son *Histoire ecclésiastique* et sa *Démonstration évangélique* introduisent dans l'apologétique l'histoire faite sur documents et la critique.

(1) PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, 1680-1715, 3 vol., Paris, 1935.

Troisième tâche : insertion de la Révélation dans notre pensée rationnelle. — Jamais l'apologie n'a été réduite aux seuls récits historiques, même accompagnés des preuves de la validité des témoignages. Dieu parle pour être compris : nous avons besoin, pour y réussir, d'insérer la Révélation dans notre pensée rationnelle, dans la culture qui est la nôtre. Les Apôtres, qui allaient au plus pressé en répétant l'histoire de la Rédemption, la plaçaient cependant, par toutes sortes d'allusions, dans le monde intelligible familier à leurs auditeurs. Mais dès le second siècle se faisait sentir la nécessité d'interpréter le christianisme dans les concepts de l'hellénisme. Les chrétiens ne se dérobèrent pas : Justin, Théophile d'Antioche, Athénagore et bien d'autres fondèrent l'apologie philosophique. Elle prouve que Dieu existe, qu'Il est infiniment bon, qu'Il peut se révéler, que sa Révélation sera notre salut, que nous avons le devoir de l'écouter et de la croire.

Ainsi s'est constituée, au cours des quatre premiers siècles, une apologétique qui est substantiellement la nôtre : elle est faite d'histoire, de critique historique, d'arguments rationnels qui justifient le fait de la Révélation et l'histoire biblique. On serait tenté de croire que le Moyen Age n'en a retenu que les arguments rationnels, employés contre les attaques des Juifs et des Arabes, car l'humanité était portée à traiter alors toute question au point de vue de la raison démonstrative. Surtout les faits de l'histoire de Jésus paraissaient si clairs qu'on ne croyait pas avoir besoin de les établir, et le témoignage de l'Eglise, corroboré par des saints connus de tous, était tenu pour irréfragable. L'apologie historique était comme en sommeil. Néanmoins l'idée en restait très nette, et Dante en a donné un résumé encore exact pour nous. Les réponses qu'il donne aux interrogations sur les motifs de sa foi serviraient très bien de schéma à notre apologétique (1).

Quatrième tâche : l'Eglise ; la continuité de sa doctrine. — Mais le Grand Schisme et les désordres des clercs, qui atteignent leur apogée au XVe siècle, ébranlent la foi au témoignage de l'Eglise, qu'ensuite les Protestants attaquent furieusement. D'où nécessité d'ajouter à l'apologétique une quatrième partie, pour prouver que l'Eglise a bien été instituée par Jésus-Christ, qu'Il lui a confié son autorité et qu'Il ne l'abandonnera jamais. Cette preuve est déduite des Livres Saints (que les Protestants acceptaient), mais elle doit être aussi établie par les faits. Contre les Centuriateurs de Magdebourg, Baronius et d'autres érudits montrent que l'Eglise de leur temps est en *continuité authentique* avec celle des apôtres, qu'elle n'a jamais cessé de prêcher leur foi et de commander leur morale. L'histoire de l'Eglise, de ses doctrines et de ses saints fait désormais partie de l'Apologétique.

Cinquième tâche : la préparation psychologique de l'apologétique. — Seulement, si l'édifice existe complet : histoire, critique, arguments métaphysiques, devoir moral de croire, autorité de l'Eglise, beaucoup n'y entrent pas, car ils mettent en doute les principes sur lesquels reposent les fondations de l'apologétique. Les « libertins » du XVIIe siècle, prédécesseurs des « philosophes » du XVIIIe, ne doutaient pas seulement que Dieu existe, qu'il s'occupe du monde, qu'il puisse se

(1) *Par.*, XXIV, 88-114.

révéler, ils doutaient des principes qui établissent ces vérités ; bien plus, ils en riaient et n'y voulaient pas même penser. Pour les convertir, il faut commencer par les décider à poser la question de l'âme et de sa destinée. Les arguments du devoir moral, du risque de la damnation sont sans effet pour eux, puisqu'ils ne les écoutent pas. On ne les amènera à écouter que par une *préparation psychologique.* Pascal a prouvé aux soi-disant indifférents que leur déchéance et leur folie ne s'expliquent que par le péché originel. Beaucoup de textes des *Pensées* décrivent les états d'âme des impies de manière à les amener à Dieu, sans faire intervenir la Révélation. Mais ces textes sont épars. M. Maurice Blondel a constitué la *préapologétique* nécessaire pour notre temps : le soi-disant indifférent ne l'est pas, il voudrait croire qu'il l'est, mais c'est faux. L'homme ne se contente jamais de ses actions, ni du résultat de ses actions, ni même des buts que par elles il vise expressément ; sans le savoir et malgré lui il vise au delà (1). De même la pensée humaine oscille toujours entre la recherche de l'individuel, la saisie du concret intuitif, et la recherche de l'universel, la spéculation abstraite. Ni l'un ni l'autre ne lui suffit : elle vise en réalité une convergence qui n'est qu'à l'infini, et elle ne progresse vers cet infini que par une série d'options qui engagent sa responsabilité totale et mettent en jeu sa destinée (2). Le philosophe ne prouve pas, bien entendu, que le surnaturel existe ; il établit que ni l'action ni la pensée humaine ne se terminent à leurs objets apparents. Une place reste vide, et l'homme a le devoir de s'informer si Dieu ne la remplira pas en se révélant.

Sixième tâche : comment rendre à nos contemporains une inquiétude religieuse ? — Devant l'antique monument apologétique, un atrium a donc été édifié, que nous appellerions *préapologétique.* La construction de cet atrium était nécessaire, mais l'évolution des sociétés du XXe siècle a montré qu'elle n'est pas suffisante. La dialectique pascalienne et blondélienne s'en prend au dynamisme de la pensée et à l'inquiétude de l'action pour faire entrevoir le terme lointain vers lequel elles tendent nécessairement et obscurément : elle ne réussit que si l'homme consent à se rendre compte du sourd travail qui s'accomplit en lui et s'il s'engage volontairement vers l'Inconnu auquel sa nature aspire. Or c'est un fait que *beaucoup déclarent être satisfaits dans leur indifférence et n'éprouver aucune inquiétude.* Philosophes, savants, politiques, littérateurs proposent une spiritualité à la mesure de l'homme et qu'ils prétendent lui suffire.

A la suite d'une enquête sur les causes de l'incroyance, enquête publiée dans *la Vie intellectuelle,* le P. Congar en a résumé les réponses dans un admirable article que tout chrétien lettré devrait lire (juillet 1935) : selon cet article, la cause la plus universelle de l'incroyance et aussi la plus profonde n'est autre qu'un *idéal, une morale, une culture en partie empruntés au christianisme et laïcisés, et dont les non-chrétiens vivent.* Ceux-ci disent n'avoir pas besoin d'un autre aliment et nient

(1) *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique,* Paris, Alcan, 1894.

(2) M. Blondel, *La pensée.* I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée.* II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement,* Paris, Alcan, 1934-1935.

qu'il y ait en eux la moindre aspiration vers un au delà du monde. Puisqu'ils ont détruit en eux l'aspiration à la Valeur absolue, il faut leur montrer comment et pour quoi ils l'ont supprimée, et que cette suppression est une effroyable perte. Il y a là tout un domaine nouveau à explorer : une psychologie, une phénoménologie, une logique des procédés par lesquels l'homme se détourne de Dieu et arrive à se faire croire que Dieu n'est pas. On trouverait des indications suggestives et profondes dans le beau livre de M. René Le Senne, *Obstacle et Valeur*. La vue du mystère suscite dans les hommes une peur lâche. « C'est pour se garder de ce face à face redoutable que la plupart des hommes cèdent à la tentation des dialectiques d'aplatissement, qui arrêtent la vue par un décor jeté entre nous et l'expérience. Pour le sens commun, la perception et les affaires, pour le savant, ses théories, pour le citoyen, la profession ou l'Etat, pour l'histoire, la succession spectaculaire des événements et des doctrines protègent contre cette inquiétude, qui est la source même de la philosophie. Mais à mesure que l'optimisme officiel l'envahit, elle s'anémie et meurt ; et en même temps que la vérité est tournée en raison de ne plus penser, l'homme perd insensiblement le sentiment de son existence, si son existence consiste à s'engager dans ce qu'il fait et ce qu'il dit avec toutes ses aspirations, à jeter dans la partie, plus que sa tête, son âme » (1). Comment l'homme peut-il se séparer de Dieu, source de son existence ? En coupant les liens, en substituant à Dieu un simulacre intellectuel, et cette chute s'exprime par « une explosion de dialectiques ». La conscience se naturalise, se dégrade par des moyens intellectuels qui la font descendre de plus en plus bas. « Relative par l'ordre de ses degrés, la séparation est absolue par son sens » (2). C'est volontairement et intelligemment que l'homme se bouche et se crève les yeux pour ne pas voir Dieu. L'analyse psychologique et logique de cet obscurcissement de l'âme et de sa ruine devra désormais précéder la préapologétique.

Il est vrai que les indifférents refuseront de lire ou d'écouter ces descriptions. Nous devrons employer des industries savantes pour les amener à comprendre ce qu'ils font. Mais à cela ne suffisent ni théologie, ni philosophie, ni aucune science. *C'est l'exemple, la bonté enveloppante, la sympathie qui comprend tout, excuse tout,* croit tout et espère tout, qui préparera les indifférents à s'apercevoir qu'ils se précipitent sur la pente de la mort en s'aveuglant eux-mêmes. Comme l'écrivait Vincent de Paul à l'un de ses Messieurs : « L'on ne croit point un homme pour être bien savant, mais parce que nous l'estimons bon et l'aimons » (3).

CHAPITRE IV. — MÉTHODE DE L'APOLOGÉTIQUE

L'unité de l'apologétique. — L'apologétique est faite d'histoire, de critique historique, de philosophie, de psychologie, voire d'un peu de sociologie. L'unité de ces matériaux leur est donnée par le *but*

(1) *Obstacle et Valeur*, p. 79, Paris, Fernand Aubier, 1935 (*Philosophie de l'esprit*).
(2) *Ibid.*, p. 271.
(3) *Lettres*, éd. Coste, t. I, p. 17, cité par Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. III. *L'Ecole française*, p. 239.

de l'œuvre : décider les incrédules à croire en Jésus-Christ et fournir à ceux qui croient en lui des motifs réfléchis de leur adhésion. Cette unité est donc celle d'une fin, d'une organisation de moyens, d'une perspective rationnelle. L'apologétique a donc un « objet formel ». Cependant les matériaux historiques restent de l'histoire, les matériaux psychologiques, de la psychologie, etc. L'apologète usera donc de la méthode historique, de la méthode psychologique, etc. Sa méthode lui sera propre dans sa manière d'user des méthodes des diverses sciences. Inutile donc de répéter ici ce qu'on trouvera dans les traités de logique et dans les introductions à l'histoire critique, à la psychologie, etc. Envisageons seulement la méthode générale de l'apologétique. Deux questions se posent : 1° L'apologétique, telle que nous l'avons décrite, forme-t-elle un bloc inséparable, tel qu'on doive toujours le présenter en sa totalité et dans l'ordre logique de sa structure ? 2° L'apologiste doit-il présenter la démonstration de la vérité du christianisme en un ordre synthétique, allant des principes aux conséquences, des conditions aux conditionnés, des origines de la Religion à notre époque — ou en un ordre analytique, en remontant au lieu de descendre ? Le premier ordre est celui du théologien qui possède déjà toute sa science et a marqué le but à atteindre. L'ordre analytique est celui de l'incrédule de bonne foi qui cherche la vérité. Dans le premier cas, l'apologétique est une fonction de la théologie ; dans le second, elle est une discipline profane.

L'ordre de présentation doit être souple. — Aurait-on le droit de présenter simplement les faits évangéliques et d'établir par eux la divinité de Jésus-Christ, sans avoir démontré auparavant l'existence de Dieu ? Car la démonstration de la divinité du Christ est un non-sens, si l'homme à qui l'on s'adresse tient la nature divine pour inexistante ? Rappelons-nous une page du quatrième Evangile : lorsque Jésus entre à Jérusalem, des païens hellénistes s'approchent de Philippe et lui demandent de les conduire au Christ. Selon toute apparence, ces idolâtres n'avaient guère l'idée d'un Dieu unique. Or pouvaient-ils, à ce moment-là, en écoutant les enseignements du Sauveur, parvenir à la fois à la connaissance du Dieu unique auteur du monde et à celle de son Fils ? Etait-il nécessaire qu'un philosophe de leur nation leur prouvât d'abord qu'il n'y a qu'un Dieu, après quoi ils seraient capables de croire que Jésus est le Fils de Dieu ? Le P. de Grandmaison n'hésite pas à dire que la lecture de l'Evangile peut fort bien suffire à mener un athée à la connaissance de Dieu créateur et à la connaissance du Rédempteur (1). Personne, que je sache, n'a jamais incriminé cette assertion. Dieu pouvait faire que l'affirmation rationnelle et l'adhésion de foi se succédassent très vite ou même fussent simultanées, quoique distinctes, dans l'âme de nos Grecs. Mais si la parole et les œuvres de Jésus-Christ suffisent à faire admettre que Dieu existe, l'apologiste a le droit de présenter, à certaines âmes, une apologie fondée directement sur l'Evangile.

L'apologétique doit être consciente du but cherché. — La seconde

(1) *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, art. *Jésus-Christ*, col. 1294, n° 7. Le début de l'article n'est pas reproduit dans l'ouvrage imprimé plus tard chez Beauchesne.

question est plus compliquée. Il semblerait, à première vue, que l'apologète doit se placer au point de vue de l'incrédule qui cherche, et donc faire table rase de tout présupposé théologique. L'incrédule admettrait-il ces présupposés ? Ne suspecterait-il pas une démonstration dont la conclusion est fixée d'avance ? Le chrétien lui-même ne tient-il pas à fonder son assentiment sur des démarches rationnelles qui ne sont pas commandées par la foi, puisqu'une certitude acquise par une pétition de principe serait illusoire ? L'apologétique suivrait alors une méthode analytique, serait indépendante de la théologie, et constituerait une science autonome.

Pour écarter cette conception séduisante et trompeuse, il suffit de rappeler l'expérience tant de fois renouvelée des apologétiques indépendantes qui, malgré la bonne volonté de leurs auteurs, aboutirent à corrompre ou à compromettre la doctrine qu'elles prétendaient établir. De Bonald croit prouver que la pensée ne vient à l'homme que par le langage et que, si le langage précède la pensée, il n'a pu qu'être révélé par Dieu. Voilà la Révélation à la base de tout. Seulement la Révélation, si elle n'est pas acceptée par une raison douée de spontanéité et d'initiative, reste étrangère à l'homme, et l'asservit au lieu de le libérer. Bautain croit prouver que la certitude rationnelle ne tient que grâce à la foi. Voilà la foi indispensable à la science et à la vie. Seulement elle ne repose sur rien et elle croule. Brunetière veut fonder une apologétique sur l' « utilisation du positivisme » : les sociétés sont incapables d'ordre, de stabilité, de prospérité, si elles ne sont pas régies par une religion, et le Christianisme seul est capable de régir efficacement la vie sociale. L'intention de Brunetière était louable ; mais le danger était grand de tenir le christianisme pour un moyen au service des buts terrestres et de l'asservir à la politique. L'*Action Française* est toute proche. Inutile d'accumuler d'autres exemples. L'apologétique doit être consciente du but cherché et se régler sur lui ; autrement elle le manquera.

Conclusion. — Le chrétien qui essaie de convaincre ses frères ou de justifier sa propre croyance n'a pas à procéder comme s'il ne croyait pas ou à feindre qu'il n'est pas renseigné : l'un serait odieux et l'autre ridicule. Il se réglera donc sur la foi qu'il possède. Et par conséquent l'apologétique sera, selon l'expression du P. Garrigou-Lagrange, la « fonction défensive de la théologie » (1).

Il importe pourtant d'ajouter quelques remarques. Quand l'enseignement est destiné à de futurs prêtres ou religieux, il n'y a aucun inconvénient à ce que les arguments historiques, psychologiques, etc. soient encadrés dans une armature théologique : ce sont alors nos traités *de Revelatione, de fontibus Revelationis, de Ecclesia*. Quand on écrit pour des laïques, et surtout pour des incrédules, le cadre théologique découragerait le lecteur et risquerait de lui donner l'impression que les thèses sont étayées par des arguments tendancieux. Dans l'un et dans l'autre cas, nous courons également le danger de sacrifier le contenu au cadre et de donner aux faits et aux arguments le « coup de pouce » pour leur faire dire ce qu'ils ne disent pas. Nous

(1) Le P. GARRIGOU-LAGRANGE a longuement développé sa conception de l'apologétique dans son traité *de Revelatione*, 2 vol., Rome, Ferrari, 1918.

devons être, sur ce point, d'une sévérité absolue et poussée jusqu'au scrupule. En histoire, en psychologie, etc., que les faits évoqués par nous soient indiscutables et n'en tirons que ce qu'ils comportent réellement. Mais alors serons-nous des historiens, psychologues, etc. qui ne s'inquiètent pas des directions de l'Eglise ? Non : l'acribie critique n'exclut pas le respect de l'autorité sacrée. Les modernistes prétendirent qu'il faut choisir entre l'un ou l'autre. Après avoir écrit le récit de cette grande crise, M. Rivière conclut justement que les vrais savants croyants savent fort bien établir une collaboration fructueuse entre les méthodes scientifiques et les indications de l'Eglise : des hommes comme le P. Lagrange, le P. de Grandmaison et tant d'autres nous montrent la voie à suivre (1).

Gaston RABEAU

Bibliographie. — L'article *Apologétique, apologie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, donnera une vue d'ensemble des problèmes et des méthodes, et une bibliographie. Voir dans le même dictionnaire l'article *Foi* et dans le *Dictionnaire de théologie*, l'article *Foi*.

Garrigou-Lagrange, *de Revelatione* (2 vol., Paris, Gabalda, et Rome, Ferrari, 1918) ; Henri Bremond, *Newman. Psychologie de la foi* (Paris, Bloud et Gay) ; Henri Delacroix, *La foi religieuse* (Paris, Alcan) (Psychologie de la foi par un incrédule ; exposé respectueux, mais purement rationaliste ; à ne lire qu'avec précaution) ; Johann Peter Steffes, *Religionsphilosophie* (München, Kösel & Pustet, 1925) (exposé des divers sytèmes sur l'origine de la religion, sociologie religieuse, discussion au point de vue catholique. Bonnes bibliographies) ; Mgr Brunhes, *La foi* (Paris, Bloud et Gay) ; Gaston Rabeau, *Apologétique* (*ibid.*) ; Gaston Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie* (la première partie) (même éditeur).

Bien entendu, les docteurs et les grands théologiens sont à consulter là où ils traitent de la foi, et les traités de théologie récents là où ils traitent de la foi, de la Révélation, des lieux théologiques, de l'Eglise.

(1) *Le modernisme dans l'Eglise. Etude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

PREMIÈRE PARTIE

PREMIÈRES POSITIONS DE L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

I. — **Le fait religieux. Le besoin religieux,** par H. ARLET.

II. — **Impossibilité d'une morale sans Dieu,** par H. ARLET.

III. — **La religion naturelle,** par H. ARLET.

IV. — **Les grandes affirmations spiritualistes : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme,** par Etienne BORNE.

V. — **Nature et origine de la religion,** par Et. MAGNIN.

VI. — **Les religions de remplacement,** par Paul ARCHAMBAULT.

VII. — **Les différentes catégories de religions positives,** par Et. MAGNIN.

VIII. — **La Révélation,** par E. ROLLAND.

IX. — **Le témoignage du miracle,** par G. RABEAU.



Le monde, dans l'attente du Messie, fait monter sa plainte vers le ciel.
Détail d'une miniature du XVe s. B. N. ms. fr. 244, fol. 4 r°.

I

LE FAIT RELIGIEUX
LE BESOIN RELIGIEUX

Le mot de *religion*, quelle que soit la signification étymologique qu'on lui prête, représente pour nos contemporains un ensemble d'idées, de sentiments, de préceptes ou de rites qui en eux-mêmes dépassent le cycle fermé de l'*humain* et constituent en quelque sorte un « rattachement au divin », l'entrée dans un ordre nouveau, transcendant, qui impose à la nature humaine une discipline et la met en rapport avec le domaine supra-naturel de la divinité, quelle qu'elle soit.

Il ne s'agit pas ici de justifier cette attitude de l'homme qui cherche à se dépasser.

Mais nous nous contenterons d'analyser le fait religieux en constatant son existence, historique sans doute, mais aussi sa permanence au milieu de notre évolution moderne, malgré les prétentions de ceux qui ont essayé de détourner les aspirations religieuses de nos contemporains en les dirigeant vers des mystiques purement humaines, sans espérance. Nous verrons comment ces faits religieux persistants prouvent la nécessité historique et actuelle, pour l'homme, d'une religion au sens le plus large : d'un dépassement de lui-même, dans un ordre qui lui est supérieur et aux exigences duquel il peut volontiers sacrifier son intérêt personnel.

CHAPITRE PREMIER. — LE FAIT RELIGIEUX

Il n'est pas nécessaire pour notre dessein de poser le problème de l'histoire des religions dans toute sa complexité. Il nous suffira de faire un tour d'horizon rapide à travers différentes formes de mentalité religieuse, pour trouver dans les *faits* que nous rencontrerons la justification de notre affirmation : l'homme ne peut se passer d'un rattachement quelconque *au divin*.

Et d'abord, signalons quelques exemples caractéristiques dans les religions primitives et dans les civilisations païennes.

§ 1. — *Quelques types caractéristiques de tradition religieuse.*

Religions primitives. — Très longtemps on a pu prendre les pratiques fétichistes et les rites de basse sorcellerie des peuples primitifs d'Australie et de l'Afrique centrale pour les seules manifestations de l'esprit religieux des primitifs.

Les observations directes de A. de Quatrefages et de A. Le Roy, de W. Schmidt nous ont révélé chez les Pygmées, population du centre Africain, des îles Andaman et des régions montagneuses des Philippines, le stade d'évolution humaine le plus ancien, semble-t-il, que l'ethnologie ait atteint, et qui est antérieur à celui des Australiens du sud-est. Chez eux la théorie sociologique de l'Etre suprême, projection céleste du chef terrestre de la tribu, est inapplicable. Les Pygmées n'ont que des *chefs de famille*. La tribu renferme un grand nombre de chefs et leur pouvoir y est très limité.

Ces peuplades affirment la souveraineté de l'Etre suprême et l'expriment par le culte le plus élevé qui soit : celui de la soumission morale.

« La liaison de la religion théiste avec la Morale nous apparaît, chez les Pygmées, plus intime et plus générale que chez aucun autre peuple sauvage. » (Schmidt, p. 243.)

Comme expression du culte, on trouve chez les Pygmées la prière courte et sans formule arrêtée d'avance, souvent aussi des cérémonies plus longues : le sacrifice des prémices sur les produits de la chasse et de la cueillette ; et, dans une tribu, celle des Semang de Malacca, un sacrifice de propitiation pour les péchés personnels, consistant en l'offrande, pendant un orage, d'un peu de son sang qu'on projette mêlé d'eau, vers le ciel.

Les Bantous de l'Afrique centrale conçoivent eux aussi un Dieu suprême, mais assez distant de l'humanité, sur lequel la magie ne peut avoir aucune prise. L'homme s'acquitte de ses devoirs en réservant les prémices et en offrant de temps à autre une part symbolique de ce qu'il consomme.

Sur le fond de cette croyance viennent se greffer des pratiques de magie, de sorcellerie, de totémisme qui sont des institutions amenuisant l'esprit religieux, le déformant sans aucun doute, mais qui supposent déjà la conscience religieuse, la morale, la croyance aux esprits et à l'Etre suprême.

Pour aussi déformées que puissent paraître ces pratiques, elles n'en attestent pas moins le *fait* religieux des consciences primitives.

Les Religions mythologiques. — Les religions mythologiques nous donnent aussi une preuve de ce fait religieux, dans l'histoire, Sans entrer dans les détails, retenons de cette mythologie les conclusions suivantes :

1° La divinité surpasse l'homme par sa puissance.

2° L'homme doit ménager les dieux, calmer leur courroux, flatter leurs passions, conquérir leur bienveillance.

3° Pour obtenir ce concours favorable des dieux, l'homme doit prouver extérieurement par des rites tangibles ses sentiments de crainte, de repentir, ou de demande.

Mais il y a une religion qui semble se soustraire, en apparence, à cette loi du fait religieux universel.

Le Bouddhisme. — Le bouddhisme se présente, en effet, comme une philosophie en réaction contre le védisme et le brahmanisme de l'Inde.

Se désintéressant du côté dogmatique de Dieu, le bouddhisme s'en tient à la survivance, à l'immortalité assurée par l'absence de désir qui conduit au nirvâna : par des exercices, des réflexions méditatives, l'âme arrive à limiter la transmigration, cause de la renaissance et par suite de la souffrance humaine. Pour l'éviter, il faut ne pas accomplir d'acte qui, procédant du désir et engendrant le désir, revête l'âme de puissances appelées à s'actualiser dans une vie ultérieure. D'où les lois de la vie : la loi du « non-agir » et du « non-désir ». La règle qui facilite ou provoque l'extinction du désir. Le Bouddha a donc établi des préceptes qui enferment la vie du fidèle dans un réseau serré de mortifications aisées, de lectures, de méditations favorables au renoncement.

En toute cette ascèse, où peut-on trouver trace d'une religion ?

Exercices, disciplines de pensée et d'action, sans portée extérieure à l'homme, égocentrisme exclusif, constituent l'essence du bouddhisme.

Mais, ce code moral ne pouvait subsister qu'en se transformant, qu'en utilisant la conscience religieuse de l'homme.

Au-dessus de cette philosophie laïque est venue se poser une hagiographie qui tourne à la théologie.

Çàkyamuni a été magnifié, divinisé. Avec lui, on a sanctifié au cours des siècles des bouddhas semblables à lui. Le bouddhisme est devenu pratiquement un polythéisme d'une nature particulière.

Les simples espèrent renaître dans des paradis (la Sukhāvatī « univers fortuné ») où trônent des Bouddhas pratiquement éternels (Amitāyus, « vie infinie ») et où les hommes sont transportés par la grâce de grands saints les futurs Bouddhas (Avalokiteçvāra).

Les spirituels, eux, veulent devenir des Bouddhas et commencent, par des exercices appropriés, la carrière de futur Bouddha.

Si les contemporains de Çàkyamuni l'ont considéré comme un homme, très rapidement il devint à une époque rapprochée des origines, *saint* et *divin*.

Si tout culte d'adoration est contraire aux principes du bouddhisme, néanmoins Bouddha est invoqué comme maître, comme patron. Il y a pour Bouddha « une offrande de fleurs, à caractère funéraire et cultuel ».

Pour un grand nombre d'Hindous, Çàkyamuni fut un grand dieu, le plus grand dieu. Au culte des reliques s'ajoute le culte des symboles

représentant les épisodes importants de la vie du Maître, et enfin le culte des icônes. Les artistes occidentaux mirent au service du bouddhisme les types divins de l'Olympe : on a découvert dans l'Inde du nord-ouest des traces de sculpture grecque du Ier siècle de notre ère.

Il reste que le bouddhisme dans sa prétention de réduire le fait religieux à l'ascèse et de procurer un bonheur exclusivement intrinsèque s'est heurté à la conscience religieuse qui, petit à petit, a transformé la morale bouddhique en *religion*, surtout pour les simples.

Nous pourrions passer en revue toutes les formes de religions. Il nous suffit d'avoir constaté par les exemples ci-dessus l'existence du *fait religieux*.

§ 2. — *Le fait religieux contemporain.*

Comment se pose le problème. — Si l'examen des religions diverses nous conduit à cette conclusion, l'actualité et l'avenir ne peuvent-ils démentir cette constatation ?

D'une part en effet, c'est le cri d'alarme jeté depuis plus de 50 ans : l'esprit religieux est en baisse, la religion disparaît progressivement, de nos villes, de nos cités industrielles, puis lentement de nos campagnes : ignorance religieuse, baisse de la pratique religieuse.

D'autre part, n'entendons-nous pas interpréter le fait religieux comme une erreur nécessaire, adaptée à l'état primitif de l'humanité qui peu à peu en évoluant, en progressant, a secoué le joug religieux.

« Ce que les peuples primitifs ont cherché, dit Guyau (*L'Irréligion de l'avenir*, p. 52), en imaginant les diverses religions, c'était une explication... la plus conforme à leur intelligence encore grossière, la plus rationnelle pour eux. »

Mais avec le progrès nous assistons à la laïcisation progressive de la vie individuelle et sociale : la pensée, l'action, l'industrie, la science, toutes les formes d'activité humaine conquièrent leur *autonomie*.

Le fait religieux : c'est le passé. Actuellement, dans notre société évoluée, la religion n'est plus nécessaire : elle est inutile.

« Organiser scientifiquement l'humanité, écrivait Renan (*L'Avenir de la science*, p. 37), tel est le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime prétention. »

Malgré les cris d'alarmes, il semble bien que les religions constituées avec leur rite, leurs dogmes et leur hiérarchie, ne soient point en recul.

S'il y a dans certains pays, et particulièrement en Europe, une certaine émancipation de l'esprit vis-à-vis des dogmes, on peut constater aussi un reclassement général de la pratique religieuse.

Dans les pays où la religion se présente comme « religion d'Etat », le rite religieux s'assimile aux démonstrations civiques, et le nombre l'emporte réellement.

Dans les pays où, au contraire, le pouvoir civil s'est séparé de tout culte, la liberté plus grande de l'individu peut diminuer la pratique du grand nombre, mais accentue davantage la *qualité* et la foi de la minorité qui ne considère plus la religion comme une obligation civique, mais comme un acte d'initiative personnelle.

On peut même constater que le courant de pensée, d'action et de pratique religieuses s'est considérablement accru. Nous n'insistons

pas sur ces considérations qui sont développées ailleurs. (Cf. *L'Eglise et notre temps*, par J. Folliet.)

Si, par ailleurs, le culte de la science et les espoirs qu'elle a fait naître ont pu contribuer à détourner les esprits et les cœurs de la religion catholique, il est curieux de noter que le fait religieux subsiste, même sous les apparences extérieures du paganisme ou de l'indifférence.

Nous ne discutons pas la diminution sensible et réelle de la pratique rituelle de la religion, mais il subsiste dans les collectivités, comme chez les individus, des élans spirituels, mystiques nouvelles, qui exaltent des idées qui dépassent la limite humaine et, se transformant en forces toute-puissantes, font figure de divinités nouvelles.

Nous entendons maintenir cette observation essentielle : la religion est un rattachement caractérisé à tout ce qui, vrai ou faux, constitue un élément surhumain de puissance, auquel l'homme se sent redevable et auquel il sacrifie, il offre son concours, ses biens et même sa vie. En retour, cette idée, cette mystique lui procurent une force de vie, un appui, un secours, qui l'aident à souffrir et lui permettent un progrès personnel appréciable.

Si donc nous nous en tenons à cette définition générale, ne voit-on pas que nos contemporains sont *religieux* au premier chef ?

Le fait religieux et les collectivités. — C'est, en certains pays, l'idée de Race, de peuple, qui devient génératrice d'enthousiasme, où l'autorité toute-puissante puise l'organisation de la cité nouvelle. La Race c'est la communauté d'origine, de langue, de mœurs, d'état géographique. Cette race se sent investie d'une mission civilisatrice. Elle semble toute-puissante, destinée à soumettre les civilisations voisines et étrangères. Elle doit apporter le bonheur par la force, par la conquête, en étendant aussi loin que possible son rayonnement.

Héritière d'un passé qu'elle s'ingénie à idéaliser ou à ressusciter, la race se sert de l'Etat. L'Etat, cette entité morale, au service de l'humanité, résultante nécessaire du bien commun d'une société, devient l'incarnation de la mystique nouvelle, la personnification de cette puissance éparse d'un peuple. Cet Etat trop abstrait choisit un prophète, qui propage le nouvel évangile et cristallise tout l'élan, toutes les richesses, toute la vie du peuple.

Race, Etat, ce sont des toutes-puissances dont les dieux antiques ne feraient que mieux traduire la valeur, si leur tentative de résurrection n'avait sombré dans le ridicule.

Ce sont tout de même des forces surhumaines, dominant l'univers civilisé qu'elles veulent plier à leurs exigences. A ce titre, elles ont quelque chose de supra-humain...

Pour la Race, l'Etat, des hommes accomplissent leurs rites, aussi stricts que ceux de toutes religions, gestes, attitudes, cris, chants, parades, sacrifices. Car la raison d'Etat, l'exigence de la Race réclame des sacrifices : preuves de foi, affirmations claires, déportations, prison. Ce que cette mystique exige, ou prétend exiger, c'est l'assentiment *intérieur* pour ne pas dire le culte : esprit et volonté, sentiments, ne sont-ce pas là des caractères assez proches de ceux de la religion en général ?

Sans préciser davantage les circonstances de l'éclosion de cette

mystique de race, il convient d'y voir cependant un phénomène à tendance nettement religieuse, qui satisfait pour beaucoup ce besoin de rattachement au surhumain.

Mais parallèlement à ces mystiques de race, sous la poussée du laïcisme, une autre forme de religion nouvelle s'est développée dans les pays qui avaient mis en la science de l'avenir tous leurs espoirs.

C'est la science qui, par le machinisme, devait donner à l'homme le moyen de produire la richesse en quantité illimitée, d'étendre son domaine dans le monde en s'affranchissant du travail écrasant.

Cette mystique de la science toute-puissante s'est très rapidement transformée en celle plus concrète de « *classe* ». La classe et en l'occurrence le *prolétariat*, opprimé longtemps par le libéralisme économique, cherche à se libérer, par l'espoir du progrès de l'esprit et des conditions de vie, par une doctrine économique de transformation radicale des moyens de richesse et de jouissance ; ce prolétariat, lentement ramené à la conscience de sa force, s'est créé un programme, non, mieux encore, une mystique de bouleversement appuyée sur l'idée de justice et de solidarité.

Ces idées de juste répartition des moyens de production et de subsistance, cette conception d'une meilleure distribution des ressources de la collectivité sont devenues des idées à caractère transcendant, conférant à l'humanité future, au prolétariat évolué, et parvenu à sa majorité, la puissance d'un dieu nouveau, d'une force surpassant l'homme.

Dans la solidarité qui unit les membres de cette classe, on trouve les éléments de culte de la divinité nouvelle. Tant d'hommes sincères s'imposent une discipline, un ensemble d'obligations, sacrifient leur égoïsme avec un espoir prophétique dans la réalisation de leur rêve...

Ils trouvent dans ces sentiments, dans la cohésion de leurs forces, un dépassement d'eux-mêmes qui ressemble à un courant religieux, et les rattache, sans qu'ils s'en doutent, à une idée tellement absolue de la justice, qu'elle semble bien s'identifier avec un attribut divin.

On pourrait trouver également des traces de ce « remplacement religieux » dans la conception patriotique quelque peu étroite et absolue de l'amour du pays. Beaucoup puisent dans ces mystiques nouvelles des forces, des convictions, des certitudes, des consolations qu'ils demandaient jadis aux rites.

Sans doute, à parler strictement, ces diverses manifestations des sentiments de nos contemporains ne peuvent être appelées « religion ». Ils prétendent eux-mêmes se soustraire à tout esprit religieux.

Cependant la conscience religieuse est plus forte que toutes les laïcisations. Elle prend sa revanche jusque sur le terrain de ses adversaires.

« Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux écrit Durkheim (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 305), n'est nulle part plus visible que dans les premières années de la Révolution. A ce moment, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses purement laïques par nature furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : la Patrie, la Liberté, la Raison. Une religion tendit à s'établir, qui avait son dogme, ses symboles, ses autels et ses fêtes... on a vu la société et ses idées essentielles

devenir directement, et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte. »

Nous pouvons donc conclure que, sans toujours se l'avouer, l'homme, essentiellement religieux, rattaché à ce qui le dépasse, crée ses dieux à sa taille, quand il rejette la divinité de la tradition mais qu'il reste, collectivement, en dépit de tous les progrès, plus religieux que jamais.

Le fait religieux et les individus. — L'homme actuel, détaché des mystiques qui l'entraînent, est-il si areligieux ou indifférent que les statistiques religieuses nous le présentent ?

Certes, il y a une diminution notable de la pratique religieuse. Mais en ce qui nous concerne, ce n'est pas seulement la *fréquence* des actes religieux qui prouve le fait religieux, c'est plutôt l'existence d'actes religieux certains dans la vie, quel qu'en soit le nombre.

Or, la majorité de nos contemporains, indifférents ou classés comme tels, gardent encore quelques traces de pratique religieuse, pour rare qu'elle soit.

C'est le rite de la première communion, à peu près général dans la classe des indifférents : le mariage à l'église, le culte des morts, l'assistance aux offices, le jour de la Toussaint.

Il est à remarquer que ceux qui s'abstiennent et refusent catégoriquement tout acte religieux sont aussi en général ceux qui sont entraînés par ces mystiques collectives dont certaines idées (progrès humain, terrestre, indéfini) semblent mal se concilier avec la religion dans *sa forme extérieure.*

Mais les autres, indifférents, s'ils accomplissent ces rites par tradition, par routine, découvrent le plus souvent en eux-mêmes quelque lien avec le surhumain.

C'est la crainte de la mort. S'il y avait quelque chose, après la mort ? par foi ou par crainte, c'est encore un lien avec un divin très imprécis, mais qui s'impose tout de même à leur conscience.

Le plus souvent, cette indifférence repose sur l'inertie de la nature humaine, qui se plie mal aux exigences des rites religieux ou de la morale. Ou bien encore, on considère la pratique régulière comme le « service » d'une catégorie qui trouve dans cette pratique ou un avantage, ou une distraction. Mais au fond, il reste des racines profondes d'un lien, aussi ténu qu'il soit, avec le divin.

Collectivement, individuellement, l'homme est religieux.

« Il est impossible, écrit Guyau (*L'Irréligion de l'avenir*, p. 2), de soutenir qu'il existe aujourd'hui, sur la surface de la terre, des peuples absolument dépourvus de religion. »

Mais il s'agit maintenant de poser les raisons essentielles de cette « religiosité ». L'homme n'est pas seulement religieux en *fait*; il découvre en lui, par une analyse méthodique, un *besoin* irrésistible, une nécessité religieuse sans sa vie même, dans son être et dans ses facultés.

CHAPITRE II. — BESOINS RELIGIEUX

§ 1. — *L'inquiétude religieuse.*

Lorsque nous employons ce terme « besoins religieux », nous n'entendons pas prouver que la nature humaine réclame impérieusement comme une nécessité absolue et « connaturelle » la présence du surnaturel. Les discussions, heureusement éteintes, autour des équivoques que la méthode d'immanence suscita jadis, ont suffisamment prouvé que, si le dogme catholique nous impose l'obligation d'admettre comme entièrement gratuit le don du surnaturel, il enseigne aussi que, *en fait*, par la préparation *historique* de la nature humaine antérieurement élevée au surnaturel, puis déchue de ses privilèges, nous puissions, psychologiquement, porter en nous comme une trace de cet appel initial de « l'ange déchu » qui se souvient des cieux : appel, trace, qui en eux-mêmes n'engagent nullement le concours divin et subsisteraient même si l'état de réparation et de rédemption n'avait suivi l'état de déchéance et de chute.

Ayant constaté ce fait, aussi historique qu'actuel, de la « religiosité » de l'homme, il faut maintenant l'expliquer. Au cours de ces explications nous ne prétendons pas instituer une démonstration *péremptoire*, à elle suffisante, pour démontrer la vérité du catholicisme ou la nécessité du surnaturel. Nous sommes ici en pleine « *Apologétique du seuil* », comme on a dénommé l'attitude de préparation lointaine de notre âme contemporaine, depuis le Cardinal Dechamps et les efforts d'apologétique intrinsèque qui n'enlèvent rien à l'apologétique classique, mais au contraire la complètent admirablement dans sa préparation subjective.

« L'homme, ce monstre d'inquiétude », disait Péguy. (*Le Porche du Mystère de la deuxième vertu.*)

L'état d'inquiétude est un des phénomènes particuliers à cette époque de déchristianisation totale dans nos civilisations contemporaines.

On peut dire que la grande nouveauté de la fin du XIX[e] siècle fut l'effort acharné des philosophes et des moralistes d'inspirations positiviste et scientiste pour détacher définitivement la civilisation, la morale et toutes les formes de l'activité humaine de tout lien avec l'élément religieux : dogme ou rite. Jusqu'ici l'inquiétude religieuse ressentie par les âmes était une inquiétude de conversion, de perfection ou de progrès, mais inquiétude de nature strictement chrétienne.

Avec l'abîme creusé entre la vie humaine et les institutions religieuses, devant l'insatisfaction des promesses prophétiques de la science et du progrès, est né le mal du début du XX[e] siècle, « l'Inquiétude ». Ce phénomène a pris les formes les plus diverses, suscitant les retours d'élites intellectuelles au catholicisme. (Cf. *Témoignages de convertis.*)

Ayant organisé la vie humaine en cycle fermé sur tout dépassement de lui-même, l'homme a fini par se poser instinctivement les questions essentielles à sa vie, celles dont il réclame instamment la solution.

Qu'on mette toute sa foi dans l'avenir de la science et le progrès indéfini de l'humanité, il reste que pour chacun se pose la question de la *destinée*.

Toute l'explication du besoin religieux de l'humanité tient à cette solution du problème de la *destinée* : dans la solution qui lui est offerte, dans la possibilité de survie, dans l'effort de réalisation d'un bonheur durable et d'un bien absolu : valeurs vers lesquelles l'homme se sent irrésistiblement porté.

Mais au seuil de ces observations, nous nous heurtons à deux attitudes ou deux solutions de l'inquiétude. Ou bien la négation de la destinée par le pessimisme radical, ou le dilettantisme qui écarte le problème.

Plus d'une fois des âmes travaillées jusqu'à l'angoisse par l'inquiétude se sont réfugiées dans ces impasses.

§ 2. — *Une prétendue solution : le pessimisme.*

Essai d'une mise en argument. — La destinée de l'homme se joue dans ses actes. Mais notre vie a-t-elle un sens ? Non, sa seule valeur, c'est l'anéantissement, la destruction. Nos actes vont au *néant*. Pourquoi poser des problèmes chimériques ? Une brutale négation vaut mieux que tous les faux-fuyants hypocrites et tous les sophismes de la pensée. « Goûter la mort de tout ce qui est périssable avant d'y être enseveli à jamais soi-même.

« Savoir qu'on sera anéanti et vouloir l'être, voilà pour les esprits nets et libres le dernier mot de l'affranchissement, du courage et de la certitude expérimentale. » (Blondel, *L'Action*, IIe Partie, Ch. I.)

A la mort tout est mort. Que de problèmes imaginaires ! L'expérience de l'universelle vanité, bonheur, satiété, malheur, ambition, succès, nous conduit à constater que l'on demande à la vie ce qu'elle ne peut pas donner, parce qu'on la prend pour ce qu'elle n'est pas. On attend d'elle une réponse et elle ne prononce qu'une parole de néant. Il n'y a rien en nous, rien au delà.

C'est, croirait-on, la conclusion de la science. La science en contact avec le mystère, nous révèle une fiction, complique une construction mentale, une action de l'esprit. Qu'est-ce donc que l'esprit ? attendez, pour le savoir, les conclusions de la philosophie, de la chimie.

La science est une somme énorme d'inconnu dans le monde.

Vainement on lui demanderait une règle d'action et de vie, une explication. La science sait ce qu'elle sait, ignore ce qu'elle ignore. Elle concrétise le néant de l'homme en lui apprenant à chasser ses illusions douloureuses : elle donne la certitude d'une vérité qui n'est ni triste, ni gaie, mais qui *est*, et en dehors de ce qu'elle touche, elle affirme l'inconnu.

Rien ne peut être plus utile à l'homme que de lui prouver que le *néant* est le terme de sa personne et de sa destinée.

A la science, se joint la critique métaphysique.

Les accablements de la douleur ou les duperies plus dégoûtantes de la volupté ne justifieraient jamais à elles seules le pessimisme et ne suffiraient pas à détourner l'homme de son frénétique amour de 'existence. La philosophie critique révèle les contradictions de la aison pratique et de la raison spéculative.

L'homme dans son activité relève de la raison spéculative, de l'ordre moral et de la science. Or la métaphysique critique prétend opposer le monde intellectuel, le monde moral et le monde scientifique.

En opposant ces éléments essentiels de l'activité humaine, pensée, morale, science, on a rendu l'homme inintelligible, mauvais et incertain.

En opposant le monde de sa pensée qui pourrait peut-être éclairer sa destinée, en vouant son intelligence à une radicale impuissance, il reste, pour la conduite de la vie, que l'homme, par sa pensée, est victime d'une illusion venant de sa confiance déraisonnable en une intelligence incapable de lui fournir une certitude.

Il faut ôter cette illusion en face de la méchanceté de tout. Il n'y a pas de subtilité qui tienne : j'aime mieux croire au néant que d'accuser l'être — le néant c'est le bien, le mal c'est la volonté d'être.

Pour éviter toute souffrance, il faut tuer en soi la volonté chimérique d'être, dévoiler la fourberie de tout instinct de conservation et de survivance.

Néant universel : ni la vie sensible, ni la recherche scientifique, ni la spéculation philosophique, ni l'activité humaine, ne trouvent grâce devant le pessimisme. Par tous les moyens, il faut détromper la volonté, la détourner de son attachement à la vie.

Critique de la réponse pessimiste. — Il n'est pas possible de vouloir le néant comme terme de son activité propre.

L'idée du néant n'est point un état. Penser au néant c'est, par là même, poser le sujet qui pense et l'objet pensé. Le néant pensé devient de l'être. Il devient une représentation symbolique.

Dans l'idée du néant, il n'y a de réel que le travail cérébral auquel elle est liée, et ce qu'il signifie c'est la dissolution de l'organisme réduit à ses éléments. Ainsi, pour concevoir le néant, il faut commencer par affirmer ou nier *autre chose*, en sorte que la pensée elle-même ne subsiste qu'en échappant au néant lui-même et en s'enveloppant d'une certaine présence.

Penser le néant est absurde. Mais le vouloir et l'expérimenter ? Il faudrait logiquement, par une méthode rigoureuse de sacrifice, *mourir* peu à peu, détruire lentement ses désirs, ses énergies. — Bien mieux, il faudrait appeler, désirer, devancer la véritable expérimentation métaphysique de la destruction : la mort.

Qui pense à le faire ?

C'est donc une équivoque ou un abri commode pour ceux qui, sans générosité et sans loyauté, se servent de cette négation pour assouvir leurs passions. Mais il y a ceux qui, sincères, pensent trouver dans l'expérience de la vie ou la certitude de la science la preuve de leur anéantissement.

Mais la science peut-elle, au nom de l'expérience, affirmer et contrôler le néant ? En supposant que la science puisse analyser à l'extrême, d'éléments en éléments, qu'il ne reste qu'un résidu, une indétermination, l'apparente réalité dissociée, exténuée, nous nous trouvons en présence de ce que les anciens appelaient matière première, un quelque chose, un inconnu, un infiniment petit qui étourdit un Pascal ou un Spencer. Au fond, on en arrive à faire de tout et néant, deux termes équivalents : l'être échappe à la destruction, et c'est la recherche plus passionnée de cet être mystérieux que par lassitude on appelle *néant* : sous cette affirmation du néant il y a un hommage indirect à l'Etre inconnu.

Ainsi le pessimiste qui prétend écarter le problème de la destinée par négation et anéantissement se fonde,en même temps, sur un amour et un attachement absolu à l'être. Au même moment où l'on proclame le néant de tout, on s'attache désespérément à ce que la pensée reconnaissait comme décevant et vain : on met son tout, sa vie, là où l'on a déclaré qu'il n'y a rien, on fait comme si cette vie était tout, comme si elle avait un prix absolu.

Cette affirmation du néant, but de la vie, ne va pas sans un illogisme singulier qu'il est parfois assez difficile d'apercevoir en soi.

Mais peut-on réellement, sincèrement, *vouloir* cette destruction ?

De même que le suicide procède d'un violent amour de la vie déçue par le présent, le suicide de la pensée et du vouloir procèdent également d'une volonté furieuse d'être, et d'être pleinement.

Car s'il suffit de vouloir, pour que l'être soit détruit, il suffirait aussi de vouloir pour que surgisse le bien-être — De plus, cette volonté de destruction deviendrait une toute-puissance absolue, puisqu'il lui suffirait de vouloir pour s'anéantir invinciblement et à son gré ! Inconsciemment il y a là un hommage à la puissance du vouloir humain.

Ainsi donc le pessimisme se perd en d'inextricables contradictions. « Il n'y a pas de conception simple, ni de volonté franche du néant sans une contradiction intime et implacable. » (Blondel.)

§ 3. — *Une autre illusion : le dilettantisme.*

Exposé de cette attitude. — Mais il est une réponse plus subtile au problème de la destinée. La vie ? La destinée ? C'est un jeu, une jouissance, une sensation. Jouer, se jouer, jouir, sentir, agir, comme l'on peut, le plus qu'on peut ; pourquoi s'appesantir sur cette chimère ou contrainte — contrainte seulement pour celui qui ne peut pas ou qui ne sait pas jouir !

La question est grave, car si toute la destinée de l'homme en découle, il est important de ne pas être dupe d'un mirage, d'une illusion, de croire l'homme plus grand qu'il n'est, de le croire plus malheureux et plus faible.

Pourquoi encombrer sa vie de problèmes qui n'existent pas ? Pourquoi charger nos actes d'un sérieux incompréhensible ? La question de la destinée est douloureuse quand on a la naïveté de la poser... il ne faut point la poser.

Etre dupe, sans se douter qu'on l'est : c'est l'attitude ridicule des convaincus, des passionnés.

Etre dupe en sachant qu'on l'est, se prêter au mirage, à l'illusion, concevoir la vie comme une farce amusante en l'auréolant de rêve, sans jamais se contenter de « l'ombre d'une ombre », voilà la seule solution de la vie. *Pour l'esprit,* point d'erreur sans quelque vérité, et de vérité sans quelque erreur. Fixer un jugement, c'est pédantisme prétentieux. Tous les systèmes philosophiques sont usés. La vérité réside dans la contradiction.

Le mystère ? il faut s'en soustraire par la certitude des sens. On aime, on pratique tour à tour, toutes les religions.

Pas de solution de la destinée.

La négation est encore une solution et un engagement. Toute discussion est inutile. La règle : l'universelle vanité de tout.

Quant à l'activité humaine, elle consiste à multiplier les sensations pour échapper à la lucidité de la vie. Mécaniser son âme pour qu'elle produise à volonté les émotions. Cabotinage supérieur, science de la déliquescence.

Toujours en quête de formules nouvelles de jouissances, le dilettante se livre à toutes les expériences, mais sans s'attacher : il unit tous les charmes de la vie à la sécurité paisible de la mort.

Le seul instrument de salut c'est le talent. Avec le talent on peut tout respecter, mépriser, emplir, encenser, blasphémer, détruire.

Critique. — Nier ou supprimer le problème serait une attitude bien simple si elle était possible.

L'esthète n'escamote le problème que par la duplicité de son esprit et de sa volonté.

Dire que toute vérité contient un mélange d'erreur et réciproquement, c'est renoncer à tout système philosophique pour réaliser une science plus complète.

Or, cette science totale, pour l'éprouver, il faudrait achever l'expérience : tout éprouver, tout connaître. C'est à cette seule condition qu'on peut en tirer une loi de l'esprit.

A chaque instant cependant, l'esthète peut se dire qu'il n'a pas tout épuisé et qu'il n'épuisera jamais tout à fond.

L'homme de conscience au contraire accepte simplement les postulats de sa vie : il n'a pas cette prétention injustifiée de n'être dupe de rien en connaissant la duperie de tout. C'est donc *a priori* que l'esthète repousse les données de sa conscience pour expérimenter ce que sa conscience repousse.

Jouer et jouir comme si l'on connaissait tout de la vie par une expérience qui est loin d'être complète, c'est donc de l'arbitraire ou du mensonge.

Mais, autre contradiction, le dilettante, ayant tout rejeté, garde farouchement un seul dogme, *son moi*. « Rien avant moi, rien après moi, rien en dehors de moi. » Or, cette fin subjective constitue un *système* dans lequel il s'enferme après avoir rejeté tous les systèmes. Autre contradiction, nouvelle duplicité.

Mais dans cette volonté du dilettante il y a un fond d'égoïsme radical. Ne rien vouloir, se refuser à tout pour se réserver tout. Ne rien donner, pour jouir de tout, se donner à tout.

Au fond il n'y a qu'une volonté, c'est le *vouloir de soi*.

A la surface il y a une absence de fin parce que l'esthète ne veut s'engager dans aucune voie.

Mais c'est là que gît la contradiction : tandis qu'il veut être au point de tout anéantir, il s'abaisse devant son caprice qu'il érige en idole, au moment où il s'y donne tout entier. Cette jouissance qu'il ne considère pas comme un but puisque son but est de tout éprouver, devient à tout moment son idole. Pour l'éprouver, il faut l'accueillir, l'accepter. Et voilà le dilettante *soumis* sinon avili. Il n'a bafoué la vie que pour mieux s'enivrer d'elle. « Il s'aime assez pour tout sacrifier à son égoïsme et assez mal pour se disperser et s'avilir devant l'objet de son plaisir. » (Blondel.)

Nous sommes loin de la simplicité de la solution proposée et, là encore, nous retrouvons, sous les replis du dilettantisme, la complexité

de la nature humaine qui n'écarte le problème de la destinée que pour le poser ensuite plus douloureusement.

§ 4. — *Comment se pose vraiment le problème de la destinée.*

Le problème de la destinée est inévitable.

Sous une forme plus ou moins explicite, tout homme se pose un jour la question. S'il ne la pose pas, c'est qu'en un sens quelconque, il l'a résolue, par une forme de « religiosité », *ersatz*, qui suffit à sa vie pour le moment.

S'il arrive à se détacher des routines de la vie, ou des nécessités de l'existence, il doit réfléchir. Et sa réflexion ne peut qu'amener un doute.

Quelle tâche accomplit-il ici-bas ? quelle obligation est la sienne, en dehors des conventions mondaines et de la force légale ?

Où va-t-il ?

Y a-t-il une survie, une vie de l'au-delà ? Le bien doit-il triompher ? le mal est-il châtié ? Y a-t-il une sanction aux actes personnels et intimes ?

Que sommes-nous ? Les affirmations de la science ne suffisent pas à donner à l'homme une connaissance approfondie de notre nature. La science *décrit* la vie, ses effets, ses manifestations.

Elle ne *définit* pas la vie, son sens, sa valeur, son orientation.

D'où venons-nous ? L'anthropologie ne peut nous donner une solution satisfaisante. En admettant une évolution radicale des espèces, ce n'est pas ce qui explique l'apparition de la conscience, de l'intelligence et de la liberté.

Insuffisances de la pensée humaine. — Autant de questions que l'homme se pose, dont il réclame impérieusement la certitude. Il ne peut pas déterminer l'orientation de sa vie sur une *seule probabilité.* Déjà quand il est en possession d'une certitude, il n'est pas toujours capable d'agir avec pleine logique, se heurtant à des obstacles imprévus. A plus forte raison si sa *vie n'a pas de sens.* Et cependant, en pratique, jamais les hommes n'ont pu s'entendre sur la réponse à donner à ces questions.

Pas plus dans l'antiquité que dans nos civilisations contemporaines laïques.

« On ne voit rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité : en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante vérité qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà... (Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 465.) Qui ne connaît le procès des philosophes par A. de Musset dans l'*Espoir en Dieu* ?

L'un me montre ici-bas deux principes en guerre
Qui vaincus tour à tour sont tous deux immortels.
L'autre découvre au loin, dans le ciel solitaire,
Un inutile dieu qui ne veut pas d'autels.

. . . .

Enfin, sort du brouillard un rhéteur allemand
Qui, du philosophisme achevant la ruine,
Déclare le ciel vide et conclut au néant.

Varron comptait de son temps 280 systèmes de morale.

Et Pascal encore :

« L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté ; l'un en la science de la nature, l'autre en la vérité : *Felix qui potest cognoscere causas*, l'autre en l'ignorance totale, l'autre en l'indolence, d'autres à résister aux apparences, l'autre à n'admirer rien... et les vrais pyrrhoniens en leur ataxie, doute et suspension perpétuelle : et d'autres, plus sages, pensent trouver un peu mieux. Nous voilà bien payés. » (*Pensées*, p. 358.)

Sur la nature de l'homme, sur la vie future, sur Dieu, où donc trouver l'unanimité, et l'autorité suffisante, la certitude ?

Divergence, anarchie, voilà trop souvent l'état de la pensée humaine.

Avant la guerre, Boutroux, dans un rapport sur la philosophie en France depuis 1867, déclarait qu'on ne pouvait pas indiquer quel était le courant d'idées dominant, qu'il n'y en avait pas.

Or, un des signes de vérité, c'est l'accord des esprits (1).

La vérité est une. La vérité mathématique ou scientifique réunit l'adhésion stable à ses propositions. Alors ? Renoncer à la vérité ? cette attitude renie la nature humaine, car l'homme a conscience de porter en lui des vérités : vérités partielles, morcelées, appuyées sur des principes de causalité et d'identité qui lui assurent la logique du raisonnement.

Il constate, dans le concret, des vérités éparses, mystérieuses.

Il se sent lui-même irrésistiblement porté vers la vérité à travers le mystère même qui l'attire.

N'est-il pas là au centre d'un faisceau de vérités contingentes et partielles qui réclament impérieusement leur achèvement, leur *absolu, dans la Vérité ?* Cette aspiration à la vérité porte en elle l'élan vers l'infini.

C'est l'explication de cette nécessité pour l'homme de demander à la religion moins une pratique ou des rites, qu'une *Vérité cohérente* qui harmonise et complète toutes les vérités sous-jacentes à sa nature et partiellement découvertes par l'inquiétude de son intelligence en marche. Vérité qui lui fournisse la solution précise de sa destinée, de sa nature, de sa valeur, de son origine.

Insuffisance de l'espoir. — Mais à côté de cet instinct irrésistible vers la vérité, l'homme se sent attiré par le problème non moins impérieux de sa *propre vie*.

C'est le but de tout homme : vivre. Etre, être encore ; vivre, vivre encore, vivre éternellement.

(1) Qu'on nous comprenne bien : la vérité existe et la philosophie peut la trouver. Mais que d'obstacles psychologiques et sociaux viennent souvent rendre pénible ou impossible à la plupart des hommes l'accès des vérités les plus fondamentales, quand ils s'efforcent de les atteindre par une voie purement abstraite et sans référence aux responsabilités ou aux exigences de leur action totale ! C'est pourquoi le problème de la destinée n'est d'ordinaire susceptible de recevoir une correcte réponse que s'il est accompagné d'un effort de rectitude morale et que s'il est intégré à l'ensemble des conditions psychologiques et religieuses de la vie humaine.

« Nous sommes un désir, une exigence d'infini et d'éternité. »
(P. Sanson.)

« La nature, dit Richet, a fixé chez tous les êtres vivants une idée maîtresse, presque irrésistible : c'est l'horreur de la mort. Il semble, en effet, que les êtres animés aient tous une tâche à remplir qui est de vivre, de croître, de se multiplier à la surface de notre planète. Des myriades d'êtres respirent et ont respiré sans paraître avoir eu d'autre destination que de respirer le plus longtemps possible... Cette perpétuité de la vie n'a pu se prolonger à travers les âges que parce que tout être vivant était possédé par l'amour de la vie...

Pour combattre cet inflexible appétit de la vie, les raisonnements les plus ingénieux seront à peu près sans force. Nous ne pouvons guère nous imaginer une société dans laquelle, par quelques syllogismes ou quelques dilemmes, on aura persuadé à un individu que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et que la mort est un accident négligeable. Aucune logique ne pourra ébranler ce sentiment universel ! (1) »

Ainsi l'homme veut vivre. En dépit des souffrances, des difficultés, des heurts, des échecs, l'homme veut vivre. Il cherche en lui des justifications de sa vie, des assurances d'éternité.

La spiritualité, la pensée de son âme arrivent à le convaincre d'une immortalité de droit.

Mais *en fait ?*

Qui lui garantit cette immortalité, sa nature peut être immortelle et par déchéance manquer sa fin ?

La mort est la destructrice du corps jetant un voile mystérieux sur l'activité spirituelle de l'homme.

Il ne peut trouver en lui cette certitude de l'immortalité, cette assurance d'une survie à laquelle il aspire de toutes ses énergies, vivant d'ailleurs à chaque instant comme un être immortel, sans souci d'une mort qu'il semble considérer comme un *accident.*

Il cherche une garantie à ses aspirations, une autorité, une vérification de son intuition.

Là encore il se trouve en présence d'aspirations incomplètes mais impérieuses : il cherche à les réaliser.

Sa vie lui apparaît comme un contingent qui réclame le nécessaire, un commencement qui appelle une éclosion, un épanouissement, un achèvement.

Insuffisances de l'activité humaine. — L'homme ne pense pas, n'espère pas seulement. Pressé par la vie, il agit. Avant même d'être fixé sur son destin, il se trouve lancé dans l'action.

Et l'action c'est pour lui le contact ou le heurt de sa volonté libre avec des forces connues ou inconnues avec lesquelles il devra composer ou lutter pour les dominer ou s'y plier.

Dès que l'homme va lancer sa volonté à la conquête de l'univers, « gagner l'univers », il va se trouver très rapidement en présence d'une constatation douloureuse.

Portant en lui toutes les possibilités de bonheur et de bien, ne vou-

(1) *L'idée de la mort et le prix de la vie, Revue des Deux Mondes,* 15 septembre 1915, p. 437.

lant que son propre progrès, le premier choc va lui révéler à la source de son vouloir un joug pesant : un tyran, un Inconnu. Sa volonté ne s'appartient pas, ne lui appartient pas.

C'est d'abord la *souffrance*.

La vie est une fleur que je respire à peine
Car tout parfum terrestre est douloureux au fond.
(Samain.)

Et Wagner définissait l'humanité « l'ensemble de ceux qui éprouvent une commune détresse ».

La souffrance coule à plein bord dans notre pauvre nature d'homme. Sans doute la douleur peut être vaincue, certaines épreuves peuvent être acceptées comme un stimulant, un tonique.

Mais en dépit de ces exceptions, et avant toute résignation, malgré les plus habiles tactiques, la douleur semble s'exaspérer au point de faire regretter à l'homme d'être né.

Cette souffrance brise tant de vies sans les user. Point d'explications : c'est le scandale de la raison. Que peuvent faire les formules abstraites ? On a beau prévoir les souffrances, les revers, les déceptions, les abandons, les trahisons de la vie, et malgré l'expérience, on reste toujours *surpris* et *accablé*. La douleur frappe où l'on ne s'attendait pas.

C'est alors le désarroi de la volonté *impuissante* qui ne peut que subir et accepter, et donc s'avoue vaincue et brisée.

Mais, si douloureuses que soient les épreuves extérieures, dans leur surprise et leur caprice, elles ne sont rien en regard des ennemis *du dedans*. On *parle de liberté* ? faible dans la séduction, l'homme cède à la force, subit ce qu'il ne veut pas, omet ce qu'il veut.

« Subir ce que l'on ne veut pas, ne pas faire tout ce que l'on veut, faire ce qu'on ne veut pas et finir par le vouloir, jamais on n'échappe à cette fatalité humiliante et douloureuse. » (Blondel.)

Mais il faut ajouter à ce drame intérieur les conséquences inéluctables et douloureuses de l'activité humaine : l'impossibilité de remédier à nos actes et d'en laver les souillures. Ce que l'homme a été assez fort pour faire, il n'est pas assez puissant pour le défaire. Au dehors : les actes de l'homme se déroulent sans notre gré, comme des enfants qui prennent de l'indépendance vis-à-vis de leurs parents ou de leurs éducateurs. Nos actes sont comme des mongolfières dont les amarres ont été coupées, des trains sans conducteur, à la dérive. Qui n'a senti la terrible angoisse d'un passé qui nous juge et qui ne semble mort que pour mieux accuser notre impuissance à le modifier ou à le réparer.

Au-dedans de nous-mêmes, nous sommes les premières victimes de nos actes : une fois en passant, dit l'enfant en s'excusant. Mais le premier acte a provoqué un processus, un cheminement nouveau qui renversent peu à peu les perspectives intérieures de la conscience.

Le passé nous lie en nous et a construit, en nous, un autre nous-même. Nous souhaiterions le détruire, rompre avec sa logique. Hélas ! nous ne sommes capables que de velléités... de faiblesses.

C'est ce fond de servitude que nous révèle l'activité humaine. Ce qu'on ne voulait pas et qu'on ne voudrait pas à l'avenir, on sait qu'on l'a voulu et accompli, la souillure est indélébile.

Ainsi le conflit se mesure, l'homme ne se veut pas, n'est pas maître de lui. Il fait l'expérience de la faiblesse d'une volonté et pourtant il a conscience de *tout pouvoir*.

Mais du moins quand il agit, donne-t-il sa mesure ? L'homme est comme précipité dans l'activité presque malgré lui, « forcé de vivre sans avoir rien fait pour vivre ». Sentant des responsabilités éternelles dans ses actes, il voudrait bien s'y soustraire.

Pourtant, c'est une nécessité : agir. Le suicide est encore un acte.

Si l'homme n'agit pas, s'il ne se donne pas, on le prend. S'il refuse son initiative il tombe en esclavage. Un mot d'ordre, une convenance mondaine et c'en est assez pour que tout soit perdu, et la liberté sacrifiée.

Si du moins il pouvait agir en pleine lumière ? Mais la pratique ne tolère aucun délai. Attendre des notions précises pour agir, c'est se vouer à l'inaction. Tout acte comporte un acte de foi en l'avenir, un pari à engager.

Mais une fois déterminé à agir, la volonté va-t-elle réaliser ce qu'elle a décidé ?

Non, il y a toujours un fossé entre ce qu'elle veut et décide et ce qu'elle réalise. Les décisions vont souvent au delà des intentions.

Les réalisations sont si différentes, jamais elles n'arrivent à égaler les décisions et les projets. Que de fois, c'est l'expérience quotidienne, nous faisons un rêve, un projet, nous y mettons toute notre énergie ; le premier obstacle nous arrête, le fait, l'« acte agi » est très loin de l'« acte décidé ».

Défaite cruelle pour la volonté qui fait ce qu'elle ne veut pas et ne réalise pas tout ce qu'elle veut.

Voilà le conflit douloureux que l'homme porte en lui.

Au moins, si la volonté prenait son parti de la défaite ? Mais elle persiste avec acharnement dans son vouloir.

Volonté vaincue, au dehors par la souffrance imprévue et sournoise qui déconcerte les plus forts, au dedans par la lâcheté, par l'impossibilité d'arrêter les conséquences de ces actes qui déroulent leur déterminisme inébranlable en dehors et contre la volonté.

Echec des rêves humains.

En face de cet échec, persiste inébranlable *un vouloir* impérieux, supérieur aux contradictions de la vie et aux démentis. Vouloir qui n'accepte pas le néant et qui demeure indestructible, alimenté par un désir sans cesse stimulé par les désillusions et les démentis de la vie.

Les aspirations humaines à la vie sont indestructibles, puisque, même au sein du pessimisme et du dilettantisme, se révèle un prodigieux amour de l'*être*. Il y a dans la vie humaine un élément qui l'empêche de retomber au néant ; ce qui a été volontairement posé ne peut ni se supprimer, ni se maintenir.

Ce conflit décèle la présence dans la conscience humaine d'une *mystérieuse inconnue*. Il s'agit de saisir cette trace dans la conscience, cet X qui est en nous malgré nous et qui semble se révéler aux contradictions de la vie.

Dans la conscience se débattent continuellement les disproportions entre la décision et la réalisation, l'idéal conçu est toujours dépassé par un idéal renaissant. La pensée précède et domine la vie.

Disproportion entre la pensée et la vie, le mouvement initial et l'arrivée. Si l'homme porte en lui cette désillusion de la perfection qui lui échappe et dont il possède l'ambition, c'est qu'il y a la présence d'une *pensée* et d'une *volonté parfaites*.

C'est dans nos actes que se révèle cette perfection — en trouvant dans la sagesse imparfaite des choses la présence et l'action d'une pensée et d'une puissance parfaite.

Ce sentiment de la perfection n'est pas l'homme puisqu'il a conscience de la *pressentir* à chaque instant, au moment *où elle lui échappe*.

Mais aussi cette perfection dépasse l'homme, car de soi elle lui paraît inaccessible ou tout au moins par ses propres efforts.

Conclusion. — Nous voilà conduits au centre même du déroulement de l'activité humaine à constater l'élan de la volonté vers un « unique nécessaire ».

— Vers un *bien parfait* dont il puisse attendre un secours, un aide pour arriver à égaler sa propre volonté. Pour mettre en équilibre sa volonté de décision ou de délibération et sa volonté de réalisation.

Aide qu'il cherche au-dessus de lui et que seule la Religion peut lui fournir.

Car cet aide ne peut être en lui sans lui. Il ne peut comporter d'élément étranger à sa propre personnalité sans la diminuer ou l'asservir.

— Vers un bonheur qui le dépasse — car de cette souffrance qui inonde sa nature entière, il conclut avec la même rigueur à la présence et à la possibilité du bonheur — non par lui-même. Bonheur supérieur, transcendant, qui le dépasse et l'achève.

Ainsi, à toutes les étapes de la vie humaine, nous trouvons cette tentative d'élan, d'évasion hors de son propre domaine.

L'homme ne se suffit, ni dans son esprit, ni dans son cœur, ni dans sa volonté. Il porte en lui des éléments d'expérience et d'activité qui, incomplets, déficients, mutilés, attestent la marque de l'infini. S'il cherche cet infini hors de lui (et il doit le chercher), dans la religion, quelle qu'en soit la forme, c'est en fonction du contingent, du fini qui réclament leur achèvement en lui.

Appendice. — Il serait intéressant d'illustrer les idées qui viennent d'être développées, par les exemples concrets, pris dans la psychologie vécue. La littérature, dans le roman d'analyse, nous offre cette richesse de types divers d'humanité. Mais, assez souvent, le romancier se contente de distraire son lecteur ou de satisfaire sa curiosité, dans l'originalité piquante des situations paradoxales, sans pousser plus avant ses recherches.

Sans juger l'œuvre de François Mauriac, ni entrer dans les considérations psychologiques ou morales du « roman catholique », n'est-il pas permis d'utiliser ses études psychologiques, comme une donnée clinique illustrant admirablement certaines thèses de l'apologétique. « Je suis, a dit Mauriac, un métaphysicien qui travaille dans le concret. »

Le concret, pour lui, ce sont les passions humaines, tous les penchants, tous les instincts. Et, par l'observation purement psychologique de ces passions et de ces tendances, Mauriac nous décèle ce qu'on pourrait appeler « un surnaturel d'en bas ». La présence par l'absence.

Le mal que Mauriac va constater, analyser et fouiller, semble, jusque dans les passions les plus viles, ressentir la secrète attirance du bien, du surnaturel d'en haut.

Dans les *Anges noirs*, Gabriel Gradère, tombé très bas, éprouve le besoin de se confier à un prêtre.

Gradère, qui a failli porter la soutane et qui a tout renié, s'est jeté dans la débauche, ne devrait-il pas ressentir comme une haine, une répulsion ? « Ce n'est pas du tout à cause de votre costume, ni de ce qu'il signifie, que je désire me justifier devant vous. Comme prêtre, vous ne m'intéressez pas. »

Pourquoi le jeune prêtre l'attire-t-il ?

N'est-ce point parce que le mal ressent quelque fascination du bien, par l'absence de ce qu'il a perdu et qui lui manque ?

Ce Gradère, incroyant, est hanté par l'idée du sacrilège. Lui qui, tel Renan, fut mis au petit séminaire par intérêt, puis rejeta la soutane, s'intéresse avec passion au désespoir de se sauver. Il dit en parlant d'Adila : « En vérité, autant que je l'eusse avilie, elle n'était pas désespérée. Tant qu'un être n'est pas désespéré, n'est-ce pas, Monsieur l'abbé, tous les crimes ne mettent entre lui et Dieu que l'espace d'une parole, d'un soupir. »

Le mal, dans son œuvre, semble annoncer et proclamer l'aspiration au bien, même chez les plus dévoyés, et préparer déjà au surnaturel qu'ils cherchent.

Jusque dans le monstre extraordinaire de Thérèse Desqueyroux, il y a comme la hantise de la justification, du pardon : en revenant du tribunal au soir du non-lieu, Thérèse eût souhaité un pardon, un pardon de quelqu'un qui l'eût comprise. Plus tard encore, elle souhaitera le pardon de sa fille, du jeune homme dont sa fille est éprise.

Ce besoin de justification dépasse la satisfaction d'amour-propre, c'est l'appel inarticulé vers une force qui la dépasse.

Le triste héros du *Nœud de vipères*, ce monstre, dur, ambitieux, insensible, nous offre un exemple de cet état violent de la passion poussée au paroxysme et qui exhale malgré elle un appel.

Ce monstre de haine se plaît à la méchanceté.

« La méchanceté est ma raison d'être », dit-il.

Cet homme dont la haine de la religion domine tout, pour qui les prêtres sont des « espèces de masques », ce furieux, « trouve quelque douceur à la présence de cet homme en soutane ». C'est que la haine livre l'homme comme à une force si grande qu'elle ne peut être entièrement de lui seul ; elle le livre à la solitude, parce qu'en lui règne sans doute un être jaloux qui redoute le partage. Cependant, cette solitude humaine est pesante à l'homme et la douceur le désarme. Si un simple mot suffit à apaiser un feu dévorant, n'est-ce pas parce qu'il est aussi l'expression d'une force plus grande, puisqu'elle n'a pas besoin de tapage pour persuader.

Ces simples mots « vous êtes très bon » et voilà que l'homme si sûr de lui, n'a plus une bonne conscience.

— « Je feignais, dit-il, de croire, à chaque fois que je te prenais en flagrant délit d'avarice et de dureté, qu'aucune trace de l'esprit du Christ ne subsistait plus parmi vous, et je n'ignorais pas que, sous mon toit, un homme vivait selon cet esprit, à l'insu de tous ».

Peu de paroles cependant avaient été échangées entre lui et l'abbé ;

une présence surnaturelle sans doute en lui, n'avait pas besoin de mots pour être discernée.

De même, ce fut la pureté de ce petit Luc, qui l'attira : cette pureté si grande d'un enfant, n'était-ce point un autre amour aussi qui l'appelait ?

Car lui qui inspire la haine et crée le désert autour de lui, se regarde avec horreur. La tentation chrétienne le tourmente. Ce dégoût c'est déjà une reddition.

Ce dégoût qui, naturellement, devrait le désespérer, le tourne au contraire à l'espoir. Il ne peut croire que c'est une force aveugle qui l'entraîne, mais un amour.

« Car ce n'était pas l'argent que cet avare chérissait, ce n'était pas de vengeance que ce furieux avait faim. »

Non, les passions ne lui ont apporté que solitude, haine, souffrance.

« L'objet véritable de son amour », que la douceur, la pureté jointes à une sympathie lui font pressentir parfois au long de sa triste vie, « il ne mourra pas sans avoir su lui donner son nom véritable ».

H. ARLET

BIBLIOGRAPHIE. — P. Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude* ; M. Blondel, *L'Action* ; De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* ; Card. Deschamps, *Œuvres*, t. I ; Fonsegrive, *Le Catholicisme et la vie de l'Esprit* ; A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique* ; Conrad Heiden, *Histoire du national-socialisme* ; Pierre Musat, *De Marx à Hitler* ; Ollé-Laprune, *Le prix de la vie* ; Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg ; Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des religions* ; M. Prélot, *L'empire fasciste* ; A. de Quatrefages, *Les Pygmées*, 1887 ; A. le Roy, *Les Pygmées*, 1929 ; Trilles, *Les Pygmées*, 1935 ; P. Sanson, *L'inquiétude humaine* (1925) ; W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwicklungs geschichte der Menschen*, 1910 ; *Der Ursprung der Gotteside* ; *Origine et évolution de la Religion* ; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu* ; Sieburg, *Défense du national-socialisme allemand* ; Don Sturzo, *L'Italie et le fascisme* ; De la Vallée Poussin, *Védisme, Brahmanisme* ; *Le Bouddhisme et les religions de l'Inde* (dans *Christus*).



Haut-lieu consacré au culte des idoles. 1. Apis, 2. Priape, 3. Dagon, 4. Moloch, 5. Adonis, 6. Astarté, 7. Anubis, 8. Temple de Vénus. Gravure tirée du *Dictionnaire de la Bible* de Dom Calmet, 1730.

II

IMPOSSIBILITÉ D'UNE MORALE SANS DIEU

Au sein de la vie humaine, à travers toutes les formes d'activité, l'homme recherche un complément à l'insuffisance de ses moyens de réalisation. Bon gré, mal gré, il ne peut se suffire à lui-même et tout en niant cette nécessité, il accomplit des actes qui en trahissent la recherche, consciente ou non.

Dans l'exercice de son activité, la volonté humaine se prend à constater l'existence de notions essentielles qui jugent et sanctionnent ses actes : le bien, le mal, l'obligation, le devoir.

Cette perspective morale se fonde primitivement sur l'état religieux de l'homme. Dès l'origine, l'homme se sent dépendant d'une divinité qui est la source de l'être : il en dépend par sa condition présente qui le place sous la loi du devoir dont cette divinité est le garant ; il en dépendra encore au delà de cette vie, dans une existence ultérieure réservée à la récompense des bonnes actions et au châtiment des mauvaises.

La solidarité apparaît étroite entre le culte de Dieu et la règle des mœurs. Il faudrait parcourir une à une chaque civilisation pour trouver dans leur religion propre la source, le fondement de leur morale. Nous nous contenterons ici, comme plus haut, de quelques indications historiques succinctes.

CHAPITRE PREMIER. — QUELQUES ARGUMENTS TIRÉS DE L'HISTOIRE

Les primitifs. — Dans les civilisations *primitives*, l'organisation sociale repose sur la famille, le clan, la tribu. Or, cette organisation est intimement liée au culte religieux et l'autorité du chef est religieuse autant que sociale.

Le Père W. Schmidt écrit des Pygmées : « La série des commandements à observer compose une morale de fort bonne qualité. Bien plus, la pratique effective est largement conforme à la théorie. En tout cela, les Pygmées primitifs l'emportent notablement sur les peuples de haute taille qui leur sont pourtant bien supérieurs pour la culture intellectuelle et artistique. La liaison de la Religion théiste avec la Morale nous apparaît, chez les Pygmées, plus intime et plus générale que chez aucun autre peuple sauvage. » (Schmidt, *Origine et évolution de la Religion*, p. 243.)

Religions asiatiques. — L'Inde nous a laissé ses Védas et les préceptes brahmaniques lient la morale à la pratique religieuse.

Pour les Egyptiens, l'immortalité domine toute pensée religieuse et toute morale. Après la mort, le défunt subit un jugement devant Osiris et 42 juges assesseurs. Cette scène du jugement est reproduite sur tous les papyrus funéraires. Anubis pèse le cœur ; Thot inscrit le résultat. Le défunt proclame son innocence. Il y a là une croyance fondamentale en la sanction et en la rétribution pour les fautes légères ou graves, pour le bien et la vertu aussi.

Chez les Babyloniens, nous trouvons une expression assez avancée de la notion de conscience, de péché, de miséricorde et de pardon ; la vie future domine la pratique religieuse.

La morale bouddhique finit par s'accommoder de sens et de rites religieux.

Par dessus toutes les formes religieuses ou les déformations poétiques ou magiques, l'idée de Dieu surnage.

Et l'homme qui se sent écrasé au milieu de l'univers se sent obligé envers cette divinité ; en récompense cette divinité lui promet une existence dans l'au-delà à condition que l'homme détermine sa conduite sur la vertu, le bien.

On peut dire que la morale se trouve liée à la religion et, dans bien des cas, on pourrait démontrer l'antériorité de la conception religieuse de la morale sur toutes les formes philosophiques.

Décadence des formes religieuses. — Mais avec le temps, avec la décadence successive des formes religieuses, on assiste à une séparation de la morale et de la religion. Les formes mythologiques se pervertissent et les dieux de l'Olympe vont vers la corruption morale. Les poètes gardiens de la tradition mythologique ne peuvent redresser ces erreurs. Ils ne peuvent échapper à la contradiction : inviter les hommes à s'élever par la vertu jusqu'au ciel et prêter en même temps aux dieux toutes les passions et tous les vices de la terre.

Et malgré toutes les interprétations symboliques réduisant ces

fables à des mythes naturalistes, le peuple ne pouvait que prendre les symboles à la lettre.

Ce fut la tâche des philosophes de ramener la conscience publique à la notion du devoir. Ne pouvant faire appel à la religion, ils doivent demander à la raison la loi du devoir.

On voit apparaître, avec Platon, une morale idéaliste, avec Aristote une morale du bonheur, avec Epicure une morale du plaisir, avec Zénon une morale de la vertu. Dieu et l'idée religieuse furent admis ou récusés tour à tour, comme soutiens de l'obligation.

Le christianisme ressouda la morale à la loi divine ; l'autorité de Dieu fonde l'obligation, le devoir, sa justice, la sanction, sa bonté, la liberté.

Mais, avec le détachement progressif des esprits, l'indépendance de la pensée (1) vis-à-vis du christianisme dans le courant naturaliste du XVIIIe siècle (profession de foi du Vicaire Savoyard), avec le matérialisme, le positivisme et le laïcisme moderne, nous avons vu se dresser cette prétention de la possibilité d'une morale sans Dieu, sans aucun lien religieux, plus pure encore, plus désintéressée par l'absence de toute rétribution ou de tout châtiment dans un au-delà que l'on croit irrémédiablement fermé. Morale humaine dans tous ses éléments.

Contre cette affirmation, nous prouverons que :

— *En droit,* les notions morales essentielles : devoir, obligation, sanction, conscience, supposent un Législateur, un Juge, un Maître, un Rémunérateur.

— *En fait,* toute morale cohérente ne réussit à s'imposer qu'en faisant appel à des notions qui portent en elles des éléments *religieux sous-jacents.*

CHAPITRE II. — IMPOSSIBILITÉ EN DROIT D'UNE MORALE SÉPARÉE

Nous développerons ici les idées essentielles de l'apologétique classique. Elles ne manquent pas de force de logique, mais peut-être sont-elles moins frappantes pour nos contemporains que leur vérification dans les faits, à travers les divers types de morales prétendues laïques.

§ 1. — *L'obligation et le Bien en soi.*

L'homme dans le jeu de son action se sent libre, c'est-à-dire que l'homme, contrairement aux êtres inférieurs qui agissent fatalement, d'après un déterminisme précis, l'homme choisit, en beaucoup d'actes, la détermination de sa Volonté. Et c'est de cette liberté que dépend le caractère obligatoire du devoir.

(1) Descartes déjà, dans les lettres à la Princesse Elisabeth, Spinoza (*Traité théologico-politique,* ch. XVI, p. 561, t. I, Edition van Vloten), ainsi que Malebranche ont déjà détaché sur le plan philosophique la morale de tout fondement religieux.

« La nature n'a appris à personne, dit Spinoza, qu'il doive à Dieu quelque obéissance ; personne même ne peut arriver à cette idée par la raison... Il ne faut aucunement confondre l'état naturel et l'état de religion. »

Tout ce qui est déterminé n'a pas, au sens strict, de devoir. La pierre a-t-elle le *devoir* de tomber, l'animal domestique d'obéir à son maître ?

La liberté est donc le pouvoir de choisir ses actes. Mais si, parmi les actions qui s'offrent à son choix, il en est que la conscience qualifie bonnes ou mauvaises, d'après leur relation avec le devoir, le pouvoir d'accomplir ou de négliger ce devoir, de fuir ce mal ou de le commettre, c'est la liberté morale.

Moralité et liberté sont donc connexes. Liberté détermine responsabilité. Ce sont là des vérités de sens commun, en dépit des sophismes qui tentent de le nier : toute sanction sociale repose sur cette responsabilité, fonction de la liberté.

Or, si l'homme se sent libre de faire, d'accomplir un acte, de choisir ou de refuser tel autre, il se trouve en présence d'une obligation, malgré sa liberté.

Certains actes qu'il qualifie de bons ou de répréhensibles par un jugement spontané dont les premières formes sont antérieures à toute éducation ou toute influence de la société et de ses usages, ces actes lui semblent déterminés par une obligation. Il sait qu'il lui est possible de se soustraire à cette obligation. S'il le fait, il encourt par là-même une réprobation intime.

Il se sent donc lié quoique libre.

Il voit dans cette obligation un caractère de valeur absolue, ses forces physiques ne sont pas absolues, elles sont fortes à l'égard de qui est plus faible qu'elles, faibles à l'égard de qui est plus fort.

Contre le devoir, l'homme peut déployer ses forces, le violer avec rage, le faire violer, il se sent impuissant à faire que le devoir ne soit plus le devoir. Celui-ci reste supérieur à tout ce qu'on lui oppose. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il a un caractère *absolu*.

Le devoir, considéré dans son autorité absolue, qu'est-il ? C'est l'ordre, c'est le moyen rapporté à la fin, la fin secondaire à la fin supérieure. Renverser cet ordre, c'est violer la loi de l'être.

Cette hiérarchie des fins qui fait la valeur absolue du devoir, sur quoi repose-t-elle ?

S'il y a des biens relatifs qui cèdent devant un bien supérieur, c'est qu'il y a un Bien parfait, un être qui est le bien sans mélange, le bien en soi, recherché pour lui-même et qui n'a pas besoin d'être comparé pour prendre toute sa valeur. Ce Bien parfait c'est le premier Etre, c'est le type de tout ce qui peut être, la cause de tout ce qui est, le terme de tout ce qui devient.

Le fondement de l'obligation est en Dieu. — Le premier, l'ultime fondement du devoir, c'est donc moins un précepte qu'une *raison*, car un précepte sans raison serait une tyrannie. C'est donc une raison éternelle, car le devoir est de tous les temps.

Mais en même temps, si l'homme se sent ainsi impérieusement sollicité par le devoir sans qu'il puisse y échapper, il constate que cette obligation se trouve *en lui sans lui*.

Il la constate dans sa conscience morale, elle s'impose. Mais ce n'est pas lui qui l'a élaborée. Une obligation que l'homme se créerait deviendrait une fantaisie et perdrait ce caractère d'absolu, car l'homme qui l'a posée serait libre de l'abolir.

Or, c'est ce que nous soulignons déjà, l'homme n'est pas maître d'abolir ce bien d'obligation.

Si l'homme n'est pas son propre législateur, serait-ce la société qui enchaîne sa liberté ? Si, en effet, beaucoup d'actes peuvent trouver leur moralité dans la coutume ou dans la législation positive, il est à remarquer que, antérieurement au contact de l'enfant avec les conventions sociales, la notion du bien à accomplir et du mal à éviter se présente à sa conscience avec le même caractère d'impératif. Peut-être hésitera-t-il ou errera-t-il sur l'objet, mais le discernement est presque instinctif.

Effet d'atavisme ? peut-être, mais alors comment expliquer que l'homme soit incapable de renier un atavisme alors que son intérêt et sa passion l'y convient ? C'est nier la liberté qui subsiste pourtant tout entière dans l'acte : car au moment même où l'enfant conçoit l'obligation, il perçoit aussi la faculté de s'y soustraire. *De fait*, il s'y soustrait. Un atavisme, s'il existait, serait irrésistible et ne laisserait pas à l'individu la possibilité de se soustraire à une obligation.

Si l'homme n'est point un législateur dont les impératifs suffisent à imposer leur obligation à la conscience, il faut chercher plus haut quelqu'un qui est en nous sans nous, qui précède notre expérience, qui est plus grand que nous.

Sinon, tout devoir perd son caractère absolu.

S'il s'agit d'un usage, pourquoi entraver ainsi la liberté, le caprice et la fantaisie ?

Quelle force possède assez de crédit pour violer la conscience ?

Et si, livrée aux relations sociales, une autorité veut enchaîner la conscience, au nom de quelle valeur peut-elle prétendre contraindre la liberté ?

Il y a donc dans le caractère absolu du devoir, dans l'obligation ressentie par la conscience, une force supérieure, une loi transcendante à l'homme, sous-jacente à sa conscience.

Quel que soit le nom dont on la décore, cette force transcendante dépasse le domaine humain.

§ 2. — *Ce qu'implique la sanction morale.*

Responsabilité et sanction. — Mais, dans l'accomplissement de ses actes, l'homme ne se sent pas seulement obligé d'accomplir ce qui lui semble imposé : le caractère d'obligation persiste encore après l'action.

Nous avons dit comment la transgression du devoir ne fait pas disparaître son caractère absolu.

Mais il y a plus. L'homme *post actum* ressent en lui comme la sentence du jugement. Le devoir le poursuit jusque dans la constatation du passé. Il n'est pas libéré de son acte. Le devoir s'impose encore par le jugement de moralité que, bon gré, mal gré, il se trouve obligé de porter : cet acte est mauvais.

Par là même il se sent *responsable*, c'est-à-dire qu'il n'est pas quitte avec le devoir transgressé. Première sanction.

Responsabilité. Si l'homme était seul maître de sa moralité, serait-il la victime de ce jugement de condamnation qu'il a tout intérêt à esquiver ? Il ne le peut pas. Il faudrait faire appel à l'expérience du

remords dans les consciences les plus dévoyées, chez les grands criminels. Là encore, ce n'est pas envers lui-même qu'il se sent comptable.

Envers la société ? Peut-être dans les cas où il a porté atteinte au bien d'autrui, ou à l'ordre social.

Mais lorsqu'il commet des actes dont sa conscience est le seul témoin : pensée, désir, ambition, calcul, il devrait se soustraire aisément à ce jugement.

On pourrait dire, au contraire, que ce jugement de moralité est plus catégorique encore, dans les consciences droites, en ce qui concerne l'acte ou la pensée intime qu'en regard de la publicité ou de la notoriété. Il y a donc dans la conscience humaine un juge qui impose sa sentence.

Et si la morale séparée s'ingénie à dissocier ce jugement de moralité interne, ne voit-on pas que, par là-même, elle ruine toute la morale ? Si chacun arrive à s'imposer une appréciation personnelle, en faussant la conscience, c'est, en même temps, la moralité elle-même qui se trouve amenuisée et désarmée.

Car, ne seront sanctionnés que les seuls actes relevant de la justice sociale : nous en venons à la construction la plus hypocrite.

Ou bien la conscience ne craignant plus ce jugement, cette sanction personnelle, sciemment ruinée, perdra, par là-même, une de ses forces les plus appréciables : la crainte du remords personnel.

Ce Juge intime, qui impose à la conscience, malgré son intérêt, sa propre condamnation, dépasse donc les limites de la propre personnalité.

Car l'homme *responsable*, sur le moment, de ses actes bons ou mauvais, ne se sent pas quitte pour l'avenir.

Il attend une sanction future. Sanction qu'il redoute autant qu'il la postule.

En face du devoir, l'homme est à la fois libre et obligé ; s'il a fait bon choix, il est créancier de l'ordre absolu ; s'il a fait un mauvais choix, il est débiteur. Sans doute, il en est qui ont pu vivre comme si la sanction morale n'existait pas, comme si les sanctions terrestres étaient les seules conséquences attachées à l'abus de la liberté. Mais ceux qui ont cherché à concilier vice et vertu, s'ils ont gardé foi au libre arbitre, ont senti que c'était là un vain espoir.

Il y a dans la conscience humaine cette conviction qu'à la mort, pour les victimes innocentes, se dresse une justice non plus qui frappe, mais qui guérit, celle qui rétablit l'harmonie entre la vertu et le bonheur et qui récompense ; c'est le sentiment unanime de l'humanité.

L'attente d'une rétribution pour les actes bons, d'une condamnation pour les actes mauvais, serait, disent certaines morales désintéressées, une sorte de pacte qui ressemblerait à une spéculation, à un lucre. En supprimant le désintéressement, elle tuerait la vertu.

Il n'en est rien. Cette idée de sanction n'est point pour la conscience un pacte : fais le bien et tu seras payé ; fais le mal, tu seras châtié. La sanction ne se substitue pas au devoir. Elle souligne simplement cette équation : le bonheur, c'est le bien ; le mal, c'est notre perte.

Et si la sanction n'existe pas, c'est alors la ruine du Bien, ou tout au moins une prime accordée au mal : celui-ci ne peut plus porter de formes de malheur. Il dégage l'homme, alors, définitivement de toute obligation. Bien et mal, malgré le jugement de la conscience,

aboutissent au même résultat. C'est donc la ruine de toute notion morale.

La sanction morale exige Dieu. — Est-il donc nécessaire de rechercher en dehors de ce monde l'existence d'une sanction morale ?

Pourquoi faire appel à Dieu ? En dehors de Dieu et du règlement ultime des responsabilités morales, peut-on concevoir en ce monde une sanction suffisante ?

L'estime ou le blâme des hommes, leur reconnaissance ou leurs malédictions, c'est quelque chose sans doute. Les jugements de l'opinion ont bien quelque valeur : assez souvent l'information, pour paraître moins sûre d'abord, finit souvent par être plus vraie ; on y rencontre plus d'indépendance ; la corruption a moins de crédit.

Cependant qu'il est facile à la collectivité émotive et passionnée de s'égarer dans ses jugements, allumant des fureurs aveugles, déchaînant des enthousiasmes irréfléchis, passant de l'amour à la haine, de l'admiration au mépris. Très souvent la morale y rencontre, à la place d'une alliée, un adversaire.

D'ailleurs l'estime publique ne peut s'exercer que sur des actes livrés à sa connaissance. Tous les actes méritoires, ignorés et donc plus désintéressés, lui échappent.

La sanction peut s'exercer dans la conscience humaine ?

La vertu serait à elle-même sa récompense et le vice son propre châtiment ?

Mais on introduit là une idée de salaire qu'on semblait rejeter par ailleurs ?

Sans doute cette sanction de la conscience est-elle appréciable pour les âmes d'élite qui ressentent peut-être le plaisir de bien faire ou la douleur de pécher.

Mais elle est insuffisante. Même pour ces consciences délicates, la sanction acquittera-t-elle le montant de la vertu ? L'approbation intérieure peut donner la paix et la force, mais elle ne donne pas toujours la joie et la récompense. Il y a dans la vie des heures amères, où le sentiment d'avoir fait son devoir et d'être payé d'infortune sème le désespoir dans une âme noble. Impuissant à consoler, ce stoïcisme n'est même pas capable de satisfaire à l'élévation morale des âmes plus vulgaires.

Dans les consciences moins délicates, le sentiment moral s'émousse. Et c'est dans une volonté moins forte que la sanction devrait agir comme un stimulant, un redressement moral. Or, si la conscience est moins élevée, elle ressentira moins encore l'efficacité de cette sanction intérieure. A mesure que celle-ci devient plus nécessaire, elle devient impuissante. C'est le grand nombre qui demande son secours, elle n'est accessible qu'à l'élite. Sanction morale intérieure : objet de luxe, qui ne satisfait point toujours le privilégié qui en bénéficie.

Il reste que seule une sanction éternelle répond à l'idée morale et à l'idée de justice absolue, que l'homme réclame impérieusement.

Il y a donc une impossibilité de correspondre aux idées morales fondamentales de la conscience humaine, si l'on ne tire pas les conséquences de ces postulats essentiels : obligation, devoir, responsabilité, sanction, ne subsistent dans toute leur force qu'en fonction d'un rattachement, d'un lien à une loi, à un législateur, à un Maître et à un Rémunérateur.

La conscience humaine, si l'on ne s'ingénie pas à la vider de son contenu immédiat, proclame la nécessité d'une religion, d'un fondement et d'un couronnement divins.

§ 3. — *La morale sociale exige, elle aussi, une transcendance religieuse.*

Ce que nous avons constaté dans la conscience individuelle, nous pouvons l'appliquer à la conscience collective des peuples.

Toute société constituée n'a de raison d'être que dans la recherche du bien commun de la collectivité, pour faciliter le bonheur et le bien personnel de chacun de ses membres. Or, toute collectivité, dans l'obtention de cette fin, doit légiférer, préciser les obligations de la conscience individuelle sur le terrain social.

Quelle garantie peuvent obtenir ces lois, si elles se fondent uniquement sur l'intérêt ? « Si Dieu ne préside pas à la fondation d'une cité, si ses débuts sont purement humains, elle n'échappera pas aux plus grands maux. C'est la volonté de l'Etre divin qui doit faire la loi des familles et des Etats. » (Platon, *Des lois.*)

L'intérêt général — le bien commun — sera vite ramené à des intérêts particuliers, de clans de castes, ou de caste.

Le bien commun, pour répondre à l'attente impartiale d'une collectivité, doit s'appuyer sur des principes transcendants qui la surpassent et surpassent ses législateurs humains.

D'ailleurs, quelle force pourraient-ils donner à cette obligation, sinon celle de la force brutale, de la force extérieure de coercition ou de répression ?.

Et c'est là l'infériorité de la loi civile qui prétend se passer de tout fondement divin. Elle peut faire plier les corps, recevoir une adhésion de contrainte. Elle est aussitôt tournée et peu à peu transgressée. Sans doute la loi, fondée sur Dieu, le sera souvent ; mais avec cette différence : la loi divine violée, garde tout son caractère d'obligation absolue, la loi civile transgressée perd son autorité. La loi n'est respectable que lorsqu'on ne peut s'y soustraire.

C'est une des faiblesses des constitutions modernes qui, repoussant toute garantie divine, dévoilent leur impuissance ou ne peuvent imposer leur « diktat » que par la contrainte, la suppression de la liberté individuelle ou collective, par des atteintes à la dignité personnelle, réduisant des peuples entiers à l'esclavage.

« Les villes et les nations les plus adonnées au culte divin ont toujours été les plus sages et les plus durables. » (Xénophon, *Mémoires de Socrate*, I, IV, 16.)

Il ne faudrait cependant pas pousser cet argument de fait à des conclusions extrêmes. Ne faire de la religion qu'un soutien des lois, c'est en venir à l'utilitarisme d'un Machiavel, à un renversement de valeurs, qui semble faire du sentiment religieux un serviteur docile de l'Etatisme.

« L'attachement à la religion est le garant le plus assuré de la grandeur d'un Etat. Aussi, ceux qui cherchent à détruire la religion dans un peuple sont les pires ennemis de la société, dont ils sapent les fondements. » (Machiavel, *Du Prince.*)

De même, il est classique de présenter avec force l'argument suivant : la religion diminue la criminalité et l'augmentation consi-

dérable du vice et de l'immoralité a coïncidé avec la laïcisation de la morale.

Sans doute, il est vrai dans une certaine mesure. Les statistiques criminelles, les relations et les mémoires d'un certain nombre de magistrats ont depuis longtemps souligné cette concordance.

Un avocat général, M. Feuilloley, écrivait en 1901 : « Longtemps les bons esprits avaient espéré que l'instruction (entendons « laïque ») pour laquelle on a fait tant de sacrifices, moraliserait l'enfance. Il n'en a rien été. »

Sans doute, pareilles constatations gardent leur force. Il est certain que jamais l'immoralité publique ne s'était étalée avec autant de cynisme, le vice accompli avec autant de naturel, jamais tant de crimes chez les jeunes, avant la laïcisation de notre morale officielle. C'est une preuve très forte du lien qui unit morale et religion.

Mais il faut se garder d'un certain empirisme qui prétendrait faire de la morale chrétienne un simple frein, sans que s'intègre dans les vies humaines un christianisme cohérent.

On semblerait assez naïvement détacher la morale de la foi et concéder à la société ce compromis : lâchez la foi qui vous gêne, mais, de grâce, gardez la morale.

Il faut affirmer la nécessité d'une religion cohérente comme fondement de la morale. Il ne suffit pas de jeter sous les pas de l'activité humaine des barrières, des préceptes négatifs ; il s'agit de montrer aussi que la morale puise dans la Religion, par la grâce, une aide, un secours efficaces à la pratique du bien et à la fuite du mal.

C'est à cette condition que l'argument ci-dessus exposé garde sa solidité.

CHAPITRE III. — IMPOSSIBILITÉ DE FAIT

§ 1. — *Les philosophies indépendantes.*

En droit, les données immédiates de la conscience morale font appel à un absolu universel, seul maître et législateur du devoir imposé.

Mais, en fait, en face des tentatives de morales indépendantes, ne peut-on pas affirmer qu'il subsiste, même chez ceux qui le nient, un rattachement spirituel, auquel on doit donner un caractère absolu, si l'on veut justifier la cohésion de l'obligation, surtout dans l'ordre social ?

Nous n'avons pas à exposer et à critiquer dans le détail toutes les morales fondées sur les notions individualistes ou altruistes les plus diverses : plaisir, intérêt, satisfaction morale, esthétisme, eudémonisme rationnel, stoïcisme, etc...

Nous nous contenterons de constater que ces morales, dans leur stricte application, sont toujours restées le fait du petit nombre, d'une chapelle, d'une école. Qu'en fait, la masse fait toujours appel, dans l'exercice de sa morale publique, soit au sentiment naturel appuyé sur l'esprit religieux, soit au christianisme.

D'ailleurs, il serait intéressant de noter, dans chacune de ces tentatives, la transposition de ces sentiments relatifs sur un plan absolu. Du moment que l'on érige plaisir, bonheur, bien moral, en règle de

mœurs, n'est-on pas, par là même, sollicité de donner à ces notions un caractère transcendant et absolu, pour ne pas dire divin.

Le bonheur, par exemple, devient une satisfaction complète et harmonieuse de nos tendances, de notre activité raisonnable, où la sensibilité est subordonnée à l'intelligence et à la volonté. Si l'homme suit cette maxime, n'est-il pas amené à se dépasser lui-même et à chercher en dehors et au-dessus de lui l'harmonieuse synthèse de son bonheur ?

Ainsi, partiellement, ces morales indépendantes tirant leurs conséquences de leurs propres postulats, font céder les barrières dans lesquelles elles avaient pensé s'enfermer.

La vertu, souverain bien, devient un absolu ; une progression constante nous y porte, d'autant plus que tout le reste est indifférent, plaisir, douleur, richesse, etc... Lorsqu'il s'agit de vivre conformément à la nature, n'y a-t-il pas une recherche de la perfection à travers les harmonies de l'âme avec elle-même, avec ses semblables, avec l'univers, dont l'âme qui le régit est Dieu lui-même (1).

Dans l'antiquité. — Il y a comme un transcendant diffus et sous-jacent à ces morales antiques qui, en pratique, s'accordaient le soutien du spiritualisme en général le plus authentique. Les notions religieuses ne sont pas indifférentes à la recherche de ce souverain bien, et si le bien ou le bonheur remplacent l'idée de devoir, ils n'en conservent pas moins leur caractère supérieur à tout ce qui est humain.

D'ailleurs, l'antiquité pourrait-elle oublier ce qu'elle doit à la religion ?

« On retrouve, dit M. Brochard, l'idée d'une morale fondée sur le commandement divin, plus ou moins explicite, dans toutes les religions primitives, entre autres dans la religion grecque. » (*Etudes de Philosophie moderne et de Philosophie ancienne,* p. 497.)

Kantisme et positivisme. — Les attitudes morales contemporaines se sont toutes inspirées de l'idéalisme de Kant ou du positivisme d'Auguste Comte.

Détachés de tout préjugé dogmatique, ces philosophes ont prétendu constituer une morale strictement laïque, démontrant la possibilité d'une règle de mœurs exempte de toute attache religieuse. Morale plus rationnelle, plus scientifique.

Partant de l'impossibilité de considérer la morale comme une science déductive, Kant avait tenté de demander à la raison pratique ce qu'il refusait au nom de la raison pure. Quels que soient les incohérences et les illogismes du système de Kant au point de vue philosophique, il faut reconnaître qu'il donne à la notion de devoir la valeur d'un fait de raison, d'une donnée primitive. Il confère au devoir, comme tel, une valeur absolue et universelle qui semble bien dépasser les limites de la conscience humaine. Chercher à réaliser le souverain Bien, n'est-ce pas proclamer indirectement l'existence de ce Bien qui, s'il n'est pas réalisable en ce monde, doit l'être dans une autre vie ? Sans doute Kant veut échapper à cette conclusion pour se sous-

(1) Le P. Jansen et P. Chaillet, dans *La Philosophie religieuse de Kant,* estiment que Kant était « métaphysicien jusqu'au fond de l'âme »... Ils montrent la continuité et la netteté de sa croyance en Dieu.

traire aux contradictions qu'elle mettrait avec sa doctrine sur d'autres points. Mais il y a là une trace, une présence qui nous marquent bien l'impossibilité pratique de donner à la Morale un fondement sérieux, sans faire appel à des notions absolues et transcendantes.

L'idéalisme contemporain. — D'ailleurs si l'idéalisme contemporain représenté par M. Brunschvicg rejette toute possibilité d'une transcendance extérieure de Dieu, il n'en demeure pas moins catégorique en ce qui concerne un Dieu radicalement immanent à la pensée.

Dieu « n'est pas dans la nature, il n'est pas dans l'histoire. » (*Nature et liberté*, p. 149.) Il n'a pris aucune initiative, assumé aucune responsabilité dans l'aspect physique de l'univers : il n'a de demeure, ni dans le ciel, ni sur la terre, il ne parle aucune langue et ne peut être exprimé en aucun langage.

Et cependant, si la recherche se dirige à l'intérieur même de l'homme, à la racine des valeurs que toutes les consciences reconnaissent également, l'universalité de la raison, dont témoignent l'accord des jugements objectifs et la réciprocité des rapports de justice, atteste l'existence d'un principe commun d'intelligence et d'amour dans la diversité apparente des individus.

Quelle que soit la nature de ce Dieu, dépouillée de toute personnalité et de toute conscience de lui-même, on nous dit qu'il est vérité et amour ; il est la *loi* dont tout jugement vrai est l'écho, principe de communion universelle, qui nous arrache à l'égoïsme et nous inspire l'amour désintéressé de l'humanité.

Nous n'avons pas ici à critiquer cette immanence absolue que la philosophie chrétienne rejette, non plus que les caractères incomplets de cette divinité. Nous constatons seulement que, partiellement, M. Brunschvicg se rattache au divin. Un divin universel et immanent sans doute, mais pour lui aussi réel. S'il méconnaît la notion de péché, il y a « le désintéressement d'une raison véritable, sur quoi se fonde la vérité d'un amour qui regarde l'âme et la liberté d'autrui ».

N'y a-t-il pas là quelques points communs avec les formules théocentriques des mystiques dans leur conscience de la grande unité du monde à venir ?

« Le propre de la vie intérieure est dans la capacité de se transformer par l'attention même qu'elle porte à soi... Et ainsi au moi-personne que le réalisme prend pour un absolu et qui est un produit bio-social, s'oppose une puissance d'expression spirituelle qui tient de sa rationalité une valeur universelle. » (*Les Ages de l'Intelligence*, p. 147-150.)

§ 2. — *Les Morales sociologiques.*

Auguste Comte fonde la morale sur l'altruisme : l'individu vit dans et par la société, il ne doit donc vivre que pour elle...

Cette idée assez rudimentaire inspirera les morales sociologiques et solidaristes.

Importance particulière des morales sociologiques. — Emile Durkheim, suivi par Lévy-Brühl et Bayet, a proposé un type de morale dite scientifique, sous une forme systématique. S'appuyant sur la sociologie et le positivisme, rompant avec la méthode et les doctrines

du droit naturel, il opposa la science des mœurs aux morales théoriques quelles qu'elles soient.

Le succès surtout officiel de ces idées a fini par informer l'enseignement de la morale dans les Ecoles normales et dans l'enseignement par les manuels. C'est dire que, pour des générations entières, cette morale constitue le seul catéchisme de toute une jeunesse réfractaire aux idées chrétiennes. Il est donc important d'analyser ces idées et ces conclusions, et de discerner si, malgré les affirmations contraires, il n'y a point dans cette morale scientifique quelque lien indirect qui en rattache les notions à des valeurs supérieures.

Comment raisonne Durkheim. — Rejetant toute morale théorique, Durkheim et ses partisans commencent par leur reprocher une prétention injustifiée : la morale, science de ce qui est, science des phénomènes, ne peut être en même temps la science de ce qui *doit être*, science du fait et, en même temps, science de la fin. Vouloir ensuite déduire d'une théorie les règles de la conduite pratique, c'est se vouer à l'insuffisance : car d'aucune théorie on ne peut tirer tous les préceptes moraux.

L'obligation morale, le bien, le devoir : tels sont les caractères du fait moral.

Mais d'où vient qu'il existe des préceptes auxquels nous devons obéir ?

La société est un bien supérieur à l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle et l'individu ne peut la désirer sans faire violence à ses tendances égoïstes. La société est une autorité morale qui communique à certains préceptes leur caractère obligatoire.

« La société présente... est la source et le lieu de tous les biens intellectuels qui constituent la civilisation. »

Ainsi considérée elle est autre chose que la somme des individus qui la composent. Elle est transcendante par rapport aux individus.

Cette société transcendante est une « personne morale, qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte. » (*Détermination du fait moral*, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, p. 128-129.)

Durkheim postule cette société spécifiquement distincte des individus, comme Kant postule Dieu, car sans cela la morale est inintelligible.

« Entre Dieu et la société, dit Durkheim, il faut choisir ; je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou de l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. » (*Ibid.*)

Ici encore nous n'avons pas à examiner si la société est apte ou non à fonder l'obligation morale.

Mais nous devons nous demander si cette personne morale, cette société quasi divinisée par Durkheim, n'avouent pas, indirectement, l'impuissance d'établir la moralité sur les seules données personnelles. Durkheim y voit une force transcendante.

« La société est une grande personne morale. Elle nous dépasse, non seulement physiquement, mais matériellement et moralement... » (*Détermination du fait moral*, p. 131.)

« N'est-il pas naturel, dès lors, que nous nous représentions la société comme un être psychique supérieur à celui que nous sommes et d'où ce dernier émane ? Par suite, on s'explique que, quand elle réclame de nous des sacrifices petits ou grands, qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinions devant elle avec déférence. » (*Discussion générale*, p. 192.)

« Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. » (*Discussion générale*, p. 192.)

Sans vouloir solliciter les textes, pas plus que la pensée, n'est-il pas permis d'être frappé de cette assimilation de l'idée de société à l'idée de Dieu ?

Ce qui se dégage de cet exposé. — Ce sont tous les caractères de la divinité que prend la société : transcendance, autorité suprême, être spirituel, absolu, créateur dont nous tenons les biens, la vie et les ressources, etc...

Ou bien il y a une transposition de valeur : Dieu et société ne sont plus qu'un jeu de mots. Panthéisme spécial, mais qui reste une force, malgré tout distincte de l'individu qu'elle assujettit et domine.

Ou bien, si Dieu est rejeté par un retour ou un aveu inconscient, Durkheim semble incapable de dissocier le fait moral d'un absolu, transcendant et supérieur à l'homme qu'il nomme société.

Encore une fois, il est assez intéressant de constater que toute morale qui tient à la solidité de son armature doit faire appel à des éléments supérieurs à l'homme.

Autrement dit, toute morale cohérente qui garde au devoir son impératif, son obligation, doit chercher ailleurs qu'en l'homme lui-même sa propre justification.

Peu importe, pour notre argument, qu'on nomme cette force transcendante. Dieu, société, bien, divinité immanente : nous retrouvons les éléments d'une tentative de dépassement qui trahit l'impuissance de l'humanité à se suffire pour élaborer sa vie morale et sa tendance invincible à diviniser les êtres ou les idées qui représentent son idéal moral.

Ce que nous disons ici de la morale sociologique, nous pourrions l'appliquer à la morale de la solidarité qui n'en est séparée que par une nuance, une accentuation d'altruisme.

L'expérience d'ailleurs confirme cette remarque : la fragilité de la morale sociologique se révèle dans la décadence morale qui sévit, précisément dans les milieux qui n'ont reçu d'autre formation spirituelle que celle de la morale laïque.

Ce qui prouve que l'entité morale de société est fragile. Si l'on ne discerne dans cette personne « morale » qu'une collectivité vague, lointaine, qu'un symbole, ou simplement une autorité de coercition à laquelle on ment et on se soustrait, la morale devient sans cohésion ; et cela nous explique le désarroi de tant de consciences actuelles sans frein, sans scrupules, sans retenue, qui misent sur la ruse et l'habileté.

Si, au contraire, cette morale sociologique est pratiquée avec fidélité, avec une certaine foi et un certain prosélytisme, cela prouve que

l'idée de société joue auprès de ces consciences délicates (et il y en a) le rôle d'entité absolue, de force transcendante, spirituelle et mystique, sorte de divinité à laquelle on sacrifie son égoïsme et dont on perçoit comme une secrète présence. C'est alors un Dieu caché, un Dieu inconnu, que l'âme nomme d'elle-même lorsque, mise en présence, non pas d'un dogmatisme vieillot et chagrin, mais d'une vérité attrayante et vivante, elle reconnaît en elle la force qu'elle incarnait en la société divinisée.

Ainsi donc, l'homme, pour suivre son instinct moral, dans le choix libre mais obligatoire du bien dont il se sent responsable et redevable, ne peut justifier l'impératif de sa conscience que par l'appel à une autorité transcendante qui s'impose à lui.

Chaque fois qu'il tente de trouver à ses actes des mobiles différents, il est contraint, pour assurer la cohérence et la force de l'obligation morale, de diviniser, de transcender ces mobiles ou de faire appel à un absolu : autant dire qu'en fin de compte il trahit son impuissance à chasser le spirituel, les valeurs divines de sa vie morale.

H. ARLET

BIBLIOGRAPHIE. — P. Archambault, *Vers un réalisme intégral : l'œuvre philosophique de M. Blondel* ; V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* ; De Broglie, *La Morale sans Dieu* ; Brunschvicg, *Le progrès de la conscience* ; *Ages de l'intelligence* ; Durkheim, *Les règles de la Méthode sociologique* ; *Détermination du fait moral* ; Etcheverry, *L'idéalisme français contemporain* ; Fonsegrive, *L'évolution des idées dans la France contemporaine* ; Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine* ; Guyau, *L'irréligion de l'Avenir* ; Mgr d'Hulst, *Conférences*, 1891 ; Jansen et Chaillet, *La Philosophie religieuse de Kant* ; Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des Mœurs* ; Ollé-Laprune, *La Certitude Morale* ; P. W. Schmidt, *Origine de l'idée de Dieu* ; *Origine et évolution de la religion*.



Chez les Ashanti, sacrifice à la divinité. D'après le livre de Rattray. Publié avec l'aimable autorisation de *The Clarendon Press*, Oxford.

III

LA RELIGION NATURELLE

L'homme, livré à ses propres forces, trouve en lui une aspiration religieuse qu'il tend à satisfaire.

C'est précisément parce que l'homme est « religieux » par nature que, cherchant autour de lui et en dehors de lui la satisfaction de cette nécessité religieuse, il va constituer, ou essayer de constituer, avec ses seuls moyens, une série de convictions qui répondront au problème de son origine, de sa nature et de sa destinée.

Trois moyens s'offrent à lui que, de fait, il a suivis parallèlement.

Dans l'ordre historique, tous les peuples ont tenté un rapprochement avec le divin.

Dans l'ordre intellectuel, la raison ou l'esprit ont scruté les mystères de l'origine, de la nature de l'homme, de l'existence et de la nature de la divinité.

Dans l'ordre mystique (1), des âmes plus affinées se sont servi de ce mode de connaissance et d'expérience pour élaborer une description plus concrète et plus vivante de la divinité et des réalités suprahumaines.

(1) Nous prenons ici ce mot au sens où il désigne un fait historique qui s'impose à l'attention de tout observateur impartial.

CHAPITRE PREMIER. — SUR LE PLAN HISTORIQUE

Sur le plan historique, nous sommes encore obligé de demander aux divers systèmes religieux les dogmes ou vérités élémentaires contenus dans toutes les fables, dans la mythologie, dans les rites ou pratiques qui reposent sur une conception de la nature, de la divinité, de l'homme ou de la survivance.

Nous examinerons dans quelques catégories religieuses, les conceptions :

De la divinité ;
De l'homme ;
De l'au-delà.

Les religions primitives. — Les Indiens d'Amérique, en Californie (Kroeber, *Types de civilisation indienne en Californie*) ont une idée assez pure d'un Etre suprême.

« Au lieu d'une divinité humaine, on rencontre ici, presque partout, un vrai Créateur, un Dieu qui fait ». Ce Dieu est bienfaisant et on ne raconte à son sujet ni aventures grotesques, ni faits scandaleux. « Il fait les montagnes, les fleuves. Il crée les hommes et les répartit par langues et métiers. »

Les hommes reçoivent ses bienfaits et doivent être en garde contre la puissance du mal, *Coyote*, qui lui est opposée.

Les hommes meurent et souffrent par le Coyote.

Les Pygmées sont résolument tournés vers l'Etre suprême.

Cet Etre récompense le bien et châtie le mal. La récompense consiste en une longue vie et le châtiment dans la mort précoce. Les vieilles gens sont donc bénies de Dieu.

L'au-delà existe. Mais il est décrit sans frais d'imagination. Les Yamana avouent qu'ils n'en connaissent rien. D'autres estiment que méchants et bons ont le même sort. Mais cela tient à ce que certains, comme les Semang, pensent que les méchants se sont repentis.

Le plus grand nombre, cependant, affirme une récompense pour les bons, un châtiment pour les coupables.

Le ciel est la résidence de l'Etre suprême. Les *Maidu* de Californie pensent que les morts y vivent une existence exempte de maladie et de souffrance. Les *Wiradyuri* excluent l'alimentation matérielle. La génération est abolie, par exemple, chez les Andamènes, les Semang, les Dama. La voie lactée mène au ciel. L'arc-en-ciel fait fonction de pont sur l'au-delà. D'après les *Wiradyuri-Kamilaroi*, une échelle préparée par l'Etre suprême conduit au sommet d'un massif montagneux à l'Orient, d'où les esprits portent les âmes au ciel.

Dans certains cas, la distinction des bons et des méchants prend la forme d'un jugement devant l'Etre suprême : chez les Andamènes du Sud.

Les religions asiatiques. — Avant la dynastie Tchéou (du XXIVe au XIIe s. avant J.-C.) la vieille religion chinoise place au-dessus de tout un *Etre suprême*, Sublime Ciel. Il est l'auteur des relations humaines, devoirs et lois. Il récompense et punit selon mérite et démérite. Il régit les événements et l'empereur est son mandataire ici-bas.

A côté de ce sublime souverain, se trouvent des esprits inférieurs, *Cheu* du ciel et *Ki* de la terre, sortes de mânes d'hommes illustres et bienfaiteurs.

La *survivance* de l'âme s'exprime dans le culte des défunts. Le défunt reste en relations avec ses descendants, par l'intermédiaire d'une tablette en bois ; c'est devant cette tablette que l'on sert au défunt des mets, des liqueurs, des habits.

Sous la dynastie Tchéou, apparaissent des innovations et des altérations. Multiplicité des noms donnés au Sublime Ciel, selon ses actions : ce qui finit par multiplier la divinité, dualisme du repos et de l'action, etc...

Le Confucianisme apporte un panthéisme qui dissocie le monothéisme primitif. *Tao*, le principe primordial, le tout, l'unité, la force, évolue en deux périodes : progression et régression. Et *Ki*, le souffle primordial, est le substratum des évolutions.

Tao fut, avant l'Etre suprême, le sublime souverain.

Mais le système de Confucius s'attache à la morale : deux vertus, la famille et l'opportunisme.

Au Japon, antérieurement au bouddhisme, le shintoïsme conçoit des dieux, esprits des ancêtres de la maison impériale, personnification du vent, du feu, de la nourriture. Jimmu Tennô est le fondateur de la dynastie et toutes les forces naturelles, tous les ancêtres et les héros, les hommes célèbres sont déifiés.

Petit à petit, les dieux forment deux classes : les dieux de la nature et les dieux des hommes.

La première place appartient à la déesse du soleil, Amaterasu.

L'introduction du bouddhisme au Japon fit reculer la religion nationale. Mais peu à peu, le Bouddhisme s'incorpora des éléments nationaux, les dieux du Shinto. Divinités inférieures et supérieures. Au sommet, Amida, puis les dieux et les déesses de la grâce, de la prière, de la richesse, de la nourriture, du vent, du tonnerre. Tous ces dieux sont représentés par des statues, en bois sculpté.

Dans les religions indo-européennes nous trouvons un panthéon de dieux, présidé par le dieu suprême ou dieu du ciel. Ces dieux personnifient les éléments : feu ou les astres, soleil et lune.

Au-dessous des dieux, les esprits inférieurs sont objets de culte. Le souffle qui anime l'homme persiste après la mort et le trépassé mène dans le royaume des morts une vie analogue à sa vie terrestre. L'âme de l'homme se confond avec son destin.

Les anciens Grecs. — Les anciens Grecs ont donné aux pierres une personnification. Elles sont le symbole de divinités : dans la pierre d'Hyette, c'est Héraclès qu'on adorait. La pierre était regardée comme un aérolithe animé de quelque esprit surnaturel.

A côté du culte des pierres, celui des arbres qui personnifient des forces productrices de vie. Les animaux étaient objet de vénération, associés aux divinités.

Les Grecs anciens croyaient à une survivance, au moins partielle, de leurs morts et ils les honoraient par de nombreuses offrandes. Les os de taureaux, chèvres, moutons, trouvés dans les sépulcres semblent être des restes d'holocaustes.

Dès l'origine, les Grecs conçoivent les divinités comme des hommes

magnifiés. Mais ces légendes n'ont point trouvé leur formule avant Homère. Elles ont subi une longue élaboration. Pour Homère, les dieux, hommes idéalisés, ne sont que de simples mortels, aux traits et aux formes plus affinés. Etres imparfaits, ils sont soumis à nos contingences. Au moral, ils ont leurs passions, leurs amours, leur patriotisme local.

Cet olympe, Homère l'organise en monarchie. Au sommet domine Zeus, le dieu souverain dont un froncement de sourcil ébranle le monde.

La religion d'Homère affirme la vie future. Mais cette croyance est souvent diffuse à travers bien des légendes. L'âme, principe matériel, air subtil attaché au corps jusqu'à la mort, s'évade, conservant du défunt une image pâle, exsangue. Lorsque le corps est enseveli, ce fantôme se rend vers les demeures d'Hadès. Il en franchit les portes. Les enfers se trouvent sous terre, aux limites de l'Océan. Là, les fantômes ont à peine conscience et souvenir. Pas de châtiment, ni de récompenses personnelles. Les seuls châtiments semblent réservés aux attentats contre les dieux (Tityos, Tantale et Sisyphe). Quant au bonheur élyséen, il consiste en une vie douce : point de neige, d'hiver et de pluie, mais toujours la suave haleine du Zéphyre exhalé de l'océan. La raison de ces traitements privilégiés ne s'explique que par la parenté avec les dieux (Ménélas).

En somme, l'unité de Dieu reste voilée, aux yeux des Grecs, et l'idée de survivance notablement humanisée.

Les Latins. — A l'origine, les Latins adoraient des puissances, *numina*, sans forme précise, ni d'autre raison d'être que leurs fonctions : leur rôle s'identifie avec la protection qu'elles assument sur la vie de l'homme, la première éducation, la vie domestique, etc... La naissance, le berceau, l'enfance, le travail, l'agriculture. Mais au-dessus de ces forces, les grands dieux avaient leur place. Jupiter est le dieu indo-européen primitif du ciel. Dieu de la foudre, de la lumière, de l'éclair, du tonnerre. Lorsque Rome dominera sur les Latins, Jupiter recevra toutes sortes de titres belliqueux : Sator, Victor, etc... Il finira par incarner la puissance et la majesté de Rome.

A côté de Jupiter, sa compagne Junon, Mars, dieu de la guerre, etc... Les Romains croyaient en la survivance par le fantôme du mort que l'on enterre avec ses armes, de la nourriture, des bijoux. Ces offrandes ne sont pas toujours suffisantes. Esprits jaloux et malfaisants, les morts remontent à la lumière. Pour les apaiser, les Romains accomplissaient des rites avec des lustrations d'eau sacrée pour écarter les revenants en quête de sang humain. La famille célèbre les anniversaires et le chef de famille exerce un véritable sacerdoce au nom de tous.

Au temps de la République, l'introduction de l'hellénisme apporta l'anthropomorphisme légendaire de l'Olympe et l'Empire ajouta à ces divinités un peu usées le culte de l'Empereur, tout en accueillant largement les mythes orientaux.

Les Celtes. — Les Celtes furent polythéistes. Ces dieux ne personnifient point des idées morales. Leur nature affranchie de la mort n'est à l'abri d'aucune passion. Ces dieux sont plutôt des héros. Ils incarnent aussi des forces de la nature, les puissances brutales du

monde physique. Ces dieux sont aussi les ancêtres des Celtes. Au dire de César, les Gaulois prétendaient descendre d'un dieu « dis pater ».

L'au-delà celtique nous est décrit par de nombreux contes de la littérature gaélique. Cet au-delà est localisé. Au lieu d'être représenté comme séparé de l'univers, il est coexistant avec le monde.

Ce séjour de l'autre monde est un séjour de bonheur champêtre. Les plaisirs terrestres y sont idéalisés, art, musique, jeux, festins, luttes héroïques.

Les anciens Germains. — Ils divinisaient la nature environnante. Des esprits, fééeriques, habitent dans les éléments, au fond des eaux, au sein des montagnes, dans les cours des maisons, dans les champs, sur les clairières. A côté de ces esprits généralement bons, vivent des êtres qui ne sont ni des dieux déchus, ni des esprits des morts, mais les forces mauvaises. Ce sont des géants, des serpents qui se rattachent aux éléments naturels : montagne ou forêt.

Le maître du ciel, le Jupiter des Germains, était le *Ziu-Tyr*. Quels que soient les noms donnés selon les tribus, c'est ce dieu du ciel qui constituait anciennement le centre du culte. Plus tard, ce fut Wotan-Odin qui le supplanta.

Il incarnait le souffle, le Vent ; il fertilisait la moisson. Le vent, devenu tempête, représentait l'image de la bataille, et Wotan-Odin devint le dieu de la guerre, d'autres dieux se partageaient les puissances naturelles ou humaines.

Quant à l'âme, les Germains la représentaient, à la mort, séparée du corps et retournant à la nature animée pour se joindre à la grande armée des esprits. Certaines, auxquelles l'entrée de cette armée est refusée, sont condamnées à errer dans les endroits où s'est écoulée leur vie terrestre.

L'âme, séparée, a son existence personnelle et conserve les besoins et exigences de la vie humaine.

L'Egypte. — Toute la théologie de l'Egypte repose sur des cosmogonies diverses. Mais toutes ont, à l'origine, une divinité qui organise le monde, c'est Atoun, Phtat, Thot, Amon, Râ. Le polythéisme règne en Egypte comme en Chaldée et en Assyrie. Malgré les apparences, le culte n'était pas uniquement de l'idolâtrie grossière s'arrêtant aux statues de pierre et de bois. Il s'adressait habituellement à des dieux supra-sensibles, supposés intelligents et puissants. Cependant, malgré le polythéisme, certaines expressions dans les hymnes ou les inscriptions semblent supposer quelque lueur de monothéisme. « Dieu auguste maître de tous les dieux... souverain de l'Etre, tout ce qui est existe parce qu'il est et, quand il a commencé d'être, rien n'était que lui... »

Nous savons aussi quelle place la vie de l'au-delà tenait chez les Egyptiens. Le jugement après la mort. La différenciation des natures, âme, corps, double la sanction de l'autre vie, la rétribution des justes associés à la vie des dieux, ce sont les idées fondamentales de la conception de la nature humaine chez les Egyptiens. Toutes conceptions d'autant plus importantes qu'on soupçonne le rôle tenu par l'Egypte dans la formation de la civilisation occidentale et la culture hellénique.

Conclusions. — Dans cette vue d'ensemble très rapide, nous pouvons faire les remarques suivantes :

1° L'homme laissé à ses propres forces a atteint très souvent l'idée monothéiste de la divinité revêtue des attributs créateurs : puissance, protection.

Avec l'évolution et la perfection des civilisations, l'homme semble perdre de vue le monothéisme, démonétiser l'idée de Dieu, la multiplier à travers toutes les fantaisies de la légende et de l'imagination poétique ou populaire.

Mais que ce Dieu soit un ou multiple, il n'en reste pas moins vrai que l'homme affirme constamment une puissance supérieure à lui, à laquelle il est soumis.

« Lorsque les civilisations primaires se combinent entre elles et avec les civilisations primitives, apparaît toute la variété des cultures composites, secondaires et tertiaires. L'ancienne religion du Dieu du ciel, prise dans ce tourbillon, subit, jusqu'à en être parfois complètement submergée, l'assaut des Mythologies astrales, du Fétichisme, de l'Arrivisme, du Mânisme et de la Magie...

« La civilisation prend un brillant essor. La religion aussi développe largement ses formes extérieures, multiplie les images de ses dieux et de ses démons, dresse la magnificence de ses temples et sanctuaires, de ses lieux sacrés... Mais, dans le même temps, s'accélère souvent le déclin de la pensée et du sentiment religieux authentiques. Il ne s'agit plus seulement de déclin, mais d'une véritable corruption, qui aboutit à la divinisation de l'immoral et de l'antisocial. La source du mal est précisément la substitution à l'Etre suprême de l'infinité des dieux et des démons. » (Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 354-355.)

2° L'origine de l'homme semble presqu'unanimement résider dans la création divine ou la génération divine, dieu créateur ou dieux ancêtres.

3° La mort amène toujours une dissociation de deux éléments : le corps et l'âme ou souffle, élément matériel, élément spirituel. La difficulté de se représenter ce dernier finit par lui donner les traits d'un corps fantôme, mais il y a, très nettement affirmée, dans la plupart des religions, la nature spirituelle (ou tout au moins différente) de l'âme.

4° La mort conduit au jugement. Ce que les Egyptiens et les religions asiatiques semblent prendre au sérieux, les religions indo-européennes l'enveloppent de légende et d'arbitraire. Il n'en reste pas moins que l'être humain est châtié ou récompensé dans un au-delà. La proportion avec la donnée morale peut être plus ou moins forte, nulle part on ne voit un au-delà fermé.

Ainsi donc nous pouvons conclure :

1° Que l'homme, livré à ses seules forces, arrive, sur le plan historique des divers peuples et civilisations, à se constituer un certain nombre de convictions sur Dieu, sur la nature humaine.

2° Que, déjà, nous pouvons affirmer leur contenu insuffisant : ces vérités semblent trop succinctes pour pratiquement s'exercer universellement avec efficacité. A preuves, les éclipses et les déformations que ces vérités ont subies à mesure que les civilisations ont progressé et se sont développées.

CHAPITRE II. — SUR LE PLAN INTELLECTUEL

L'homme, non plus avec son instinct religieux, mais avec sa raison, peut-il arriver à donner de Dieu, de son existence, de sa nature, de la destinée et de la nature humaines des notions suffisamment exactes ?

Il n'est pas question de prouver que la raison humaine suffit à découvrir *toute la vérité*, mais à donner de la vérité une ébauche suffisante.

Nous n'entrerons pas dans les diverses conceptions philosophiques de Dieu, de l'âme, selon les diverses écoles, mais, recueillant l'effort de l'esprit humain, nous voulons simplement résumer l'ensemble des vérités qui constituent la religion naturelle.

§ 1. — *Dieu.*

Preuves rationnelles de son existence. — La raison humaine a plusieurs voies pour donner de Dieu une notion approchant la vérité.

Le plus souvent, chaque tendance de l'esprit humain s'est essayée, à travers les périodes philosophiques, de mettre en valeur tantôt un argument, tantôt un autre.

Chacun des arguments qui ont été invoqués n'a pas toujours en lui-même une valeur absolue. Mais il est facile de constater qu'ils se rattachent à quelques grands chefs d'argumentation dont le principal se fonde sur l'insuffisance et la dépendance totale de l'univers, par rapport à un principe transcendant et pleinement réalisé, qui est Dieu même, car le monde fournit à l'esprit humain un champ d'observation qui le conduit rationnellement à l'affirmation de Dieu. Rappelons quelques-uns des plus célèbres :

1° Le monde physique est contingent, contient une pluralité d'êtres distincts. Or, chacun de ces êtres n'a pas en lui-même sa raison d'être, n'existe pas par lui-même. Tous sont relatifs les uns par rapport aux autres.

Des êtres contingents supposent un être nécessaire. Car les êtres contingents sont indifférents à exister. S'ils existent, c'est qu'ils ont trouvé, au dehors, la raison de leur existence. Il faut donc en arriver à un Etre dont l'essence est d'être. Cet être nécessaire est Dieu.

2° Le monde matériel est doué de mouvement. Le mouvement suppose une première impulsion, car le mouvement est reçu par les corps inertes de leur nature même. Si la matière n'a pas de mouvement par elle-même, celui par lequel elle est mue est reçu du dehors ; et de causes secondes en causes secondes, il faut remonter à un « premier moteur ». (Aristote, *Physique*, L. VIII.)

3° Il y a de l'ordre dans le monde. [C'est l'argument exposé par Socrate (*Memorables*), Cicéron (*de Natura deorum*), Sénèque (*de Beneficiis*).] Cet ordre est la preuve d'une cause intelligente. Car le hasard ne peut mettre l'harmonie, la hiérarchie et la finalité. Cette adaptation se constate dans le monde physique aussi bien qu'organique. Seule une intelligence peut avoir organisé le monde.

4° Tous les peuples ont affirmé Dieu, en dépit des préjugés, de l'ignorance, des passions (Cicéron, Plutarque).

5° L'idée de perfection se trouve dans la conscience humaine, dans la constatation même de ses imperfections.

L'homme ne constate l'imperfection qu'en fonction d'une Perfection absolue, d'un Etre Parfait.

6° Les vérités immuables, universelles, que connaît la raison humaine, conduisent à l'affirmation de Dieu.

Car ces vérités d'ordre mathématique ou logique existent indépendamment du temps et des contingences. Elles dépassent l'homme. Or, elles ne peuvent subsister qu'en un Etre éternel et identique, immuable. Autrement, tout raisonnement serait subjectif et donc toute connaissance illusoire, ces vérités n'auraient plus leur caractère universel et immuable.

7° Les notions essentielles de la conscience morale font appel à un législateur, un Maître, Rémunérateur qui est lui-même le Bien absolu, la perfection morale.

Tous ces arguments épars ou rassemblés, que nous rappelons brièvement, conduisent donc l'homme qui réfléchit à l'affirmation d'un Etre nécessaire : cause première, premier moteur, perfection absolue qui est à la fois l'origine et la fin suprêmes de l'univers.

Les attributs divins. — Réfléchissant sur cet Etre nécessaire, par la logique même du raisonnement, l'esprit humain s'est essayé à décrire les qualités de cette divinité.

C'est l'*Unité,* et la trame même du raisonnement de la cause première ou du premier moteur l'exige strictement sous peine de supposer ou des êtres semblables qui se confondraient étant égaux, ou des êtres d'essence différente qui se superposeraient dans l'imperfection ou la contingence de l'un par rapport à l'autre.

La Simplicité : car la multiplicité suppose le fini. Or, l'infini résulterait de l'addition de parties finies. C'est absurde.

L'Immutabilité : changer c'est perdre ou acquérir. Or, l'Etre parfait par excellence ne peut rien acquérir puisqu'il possède tout — rien perdre, car il cesserait d'être infini.

L'Eternité : commencer et finir sont deux imperfections. L'immutabilité suppose Dieu en dehors du temps et de la succession. Or, il n'y a de durée, donc de commencement et de fin, que dans le temps.

L'Immensité : de même que Dieu est hors de la durée, il doit être hors de l'espace, présent à tout. L'espace est limité et divisible ; ce serait donc diviser Dieu.

A ces attributs essentiels de l'Etre suprême, l'homme ajoute toutes les qualités qu'il possède lui-même imparfaites, en les portant en Dieu à la plus haute puissance.

L'Intelligence parfaite, connaissant tout dans une pensée éternelle, unique et intuitive, se connaissant elle-même et connaissant tout le connaissable.

L'Amour porte Dieu à s'aimer parce qu'il est le Bien et le Beau et, comme tel, désirable. Amour qui le porte à vouloir le bien des autres.

L'Activité divine s'exerce par sa toute-puissance, laquelle se manifeste aux yeux de l'homme par la *Création* et par l'ordre qu'il fait régner et conserve dans les lois de la nature.

Sainteté et Justice résument en Dieu toutes les perfections et tout l'ordre que l'homme peut concevoir et qu'il attribue à l'Etre suprême.

§ 2. — *L'homme.*

Non seulement la raison humaine ne peut affirmer Dieu, mais elle peut, par ses investigations, découvrir, au moins partiellement, la nature de l'homme, son origine et sa destinée.

Sa nature. — Partant de la diversité des opérations humaines, l'esprit discerne l'action matérielle et physique du corps et de la vie végétative de l'action spirituelle qui s'exerce dans la vie humaine. Pensée, vouloir, sentiment, réflexion, conscience, sont des opérations qu'il constate irréductibles aux facultés physiques indépendantes de celles-ci et de nature toute différente. Il en conclut à l'existence d'un principe de pensée, élément spirituel que le corps ne peut produire. Le plus ne sort pas du moins. L'homme est donc un composé de deux éléments différents, l'un matériel, limité, fini, qu'il appelle corps ; l'autre spirituel, le souffle, l'animus reposant sur le principe spirituel, donc non limité et impérissable.

Sa destinée. — De la spiritualité de ce principe intime, immatériel et invisible à son immortalité il n'y a qu'une étape à franchir. Précisément parce qu'il est spirituel, ce principe appelé âme ne doit pas finir.

L'âme n'est point composée de parties appelées à se dissocier comme le corps. Elle est simple et, étant spirituelle de sa nature, elle ne peut se détruire par division, dissociation ou décomposition.

Ce principe spirituel est aussi un juge qui possède le désir de la justice, dans la conscience morale. Le Bien doit être récompensé, le mal châtié.

Comme ici-bas l'homme ne peut recevoir la sanction exigée par son mérite, la destinée de l'homme dépasse les limites de ce monde.

D'autant que, né pour le bonheur, l'homme ne peut le réaliser ici-bas pleinement.

Il y a donc une conclusion nécessaire aux investigations de l'esprit et de la conscience. L'âme, être spirituel, *doit* être immortelle. Elle l'est de sa nature. L'est-elle en fait ? La raison humaine a toujours été incapable de donner à ses affirmations spéculatives sur la nature et l'immortalité de l'âme la garantie de la certitude de fait. Une vie future doit exister. Existe-t-elle en fait ? L'expérience, à défaut de réponse directe, nous donne dans bien des faits de notre vie psychologique, en particulier dans les opérations de l'intelligence et de la mémoire, la preuve d'une relative indépendance de l'esprit par rapport au corps, dès cette vie. C'est à la religion qu'il appartiendra de compléter définitivement les indications de l'expérience et celles de la raison.

CHAPITRE III. — SUR LE PLAN MYSTIQUE

Nous n'avons pas la prétention de décrire tout le mécanisme mystique par lequel l'âme entre en contact avec la divinité par la contemplation. Les étapes sont les suivantes : Dieu agit en l'âme. C'est en l'âme une surabondance de vie, un immense élan. Une exaltation

calme de toutes ses facultés fait que l'âme voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. Elle voit simple et par cette simplicité de regard elle peut évoluer au milieu de complications qu'elle ne semble même pas apercevoir. L'âme est à la fois agissante et « agie ».

Cette action divine sur l'âme se manifeste ensuite par un amour qui consume cette âme. Ce n'est plus un amour humain pour Dieu, mais l'amour de Dieu, à travers Dieu et par Dieu pour toute l'humanité.

Les mysticismes païens offrent des caractères d'imperfection, ou d'insuffisance. L'âme, après la prise de contact, l'extase, l'illumination divine ne se complète point par l'action. Ainsi Plotin « se croyait au faîte : aller plus loin eût été, pour lui, descendre... Le mysticisme au sens absolu où nous convenons de le prendre, n'a pas été atteint par la pensée hellénique. » (Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 236.)

De même, le mysticisme bouddhique n'est pas un mysticisme complet. Il lui manque action, création, amour.

Seuls, les mystiques chrétiens nous donnent un mysticisme complet.

Néanmoins, ce qu'il y a de commun entre les diverses formes de mysticismes réside dans cette appréhension directe du divin, dans l'extase et le ravissement.

Que nous révèlent ces états sur la connaissance de Dieu ? Quelle valeur peut offrir cette expérience ?

Chaque mystique a son originalité propre, qui n'est pas voulue, pas plus que désirée. Et cependant l'accord est complet. Dans les descriptions de l'état définitif, on retrouve les mêmes expressions, les mêmes images, les mêmes comparaisons. La communauté de religion ne suffit pas à expliquer cette concordance si cette ressemblance entre les visions s'explique par la communauté de religion, ces visions tiennent peu de place dans la vie des mystiques. D'ailleurs, leur accord profond est signe d'« une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Etre avec lequel ils se croient en communication. » (Bergson, *ibid.*)

Il s'agit maintenant de recueillir les éléments de cette expérience mystique.

Dieu est amour et il est objet d'amour. L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu. C'est Dieu lui-même. Cet amour a-t-il un objet ? Les mystiques affirment que Dieu nous aime. « Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. » Et cela, pour nous aimer.

La création semble donc être comme une émanation de l'amour divin qui s'adjoint des êtres dignes de son amour.

Il résulte de ces expériences mystiques que l'optimisme commande la vie. L'état d'âme définitif du mystique, c'est la joie sans mélange, par delà le plaisir et la peine.

Il faut remarquer aussi toute la certitude que contiennent les affirmations des mystiques.

Conclusions. — Nous avons résumé l'ensemble des connaissances, des vérités ou des ébauches auxquelles l'homme, laissé *théoriquement* à ses propres forces, peut parvenir. Quand on rassemble ces éléments, on constitue la Religion naturelle. La synthèse paraît satisfaisante.

Et cependant, à considérer isolément chaque époque dans le concret, chaque civilisation, chaque individu à travers les courants contradictoires ou morcelés de la pensée humaine, on doit conclure que ce que nous ramassons et assemblons pour conclure *en droit* à une religion naturelle, peut-être séduisante, se réduit à peu de choses, décevantes, *en fait* insuffisantes à associer l'homme à l'exercice normal d'une religion de vérité.

Ces vérités sont bien la conquête de l'homme ; mais surtout *des hommes*, par des efforts successifs, isolés, sans cohésion, se contrariant ou s'annihilant réciproquement. Déjà nous apercevons les lacunes de *cette religion naturelle*.

CHAPITRE IV. — LA RÉVÉLATION PRIMITIVE

Ce que peuvent constater l'historien et le sociologue. — La permanence de certaines idées, de certaines convictions concernant Dieu, la nature et la destinée humaines, malgré les vicissitudes et les corruptions de la pensée et des rites, ne peut s'expliquer que par un reste de révélation primitive. Surtout, il est un fait frappant : c'est la relation directe entre l'antiquité d'une civilisation primitive et la pureté du monothéisme et des idées morales. Plus on remonte dans l'histoire des religions primitives, plus la notion d'Etre suprême s'affrme avec pureté. L'évolution des civilisations n'est-elle pas la corruptrice des idées primitives.

Il n'est pas possible, scientifiquement, par la seule méthode d'observation, de conclure à l'existence certaine d'une donnée commune. Quelle peut être l'origine d'une pareille notion (le monothéisme de la religion primitive) ?

D'où viennent les éléments qui l'intègrent ? D'où vient surtout leur étonnante synthèse ? Ce sont là des questions auxquelles la méthode d'histoire culturelle s'attache avec prédilection.

« Disons tout de suite que nous ne sommes pas encore en état d'y répondre. Un certain nombre d'éléments particuliers appellent des éclaircissements complémentaires et, aussi longtemps que tous les détails n'en sont pas pleinement assurés, il serait imprudent de vouloir résoudre le problème, si difficile et si délicat, de l'ensemble…

… Mais, dans le même temps, s'accélère souvent le déclin de la pensée et du sentiment religieux authentiques. On en voit les conséquences sur le plan de la vie morale et sociale. Il ne s'agit plus seulement de déclin, mais d'une véritable corruption, qui aboutit à la divinisation de l'immoral et de l'antisocial. La source du mal est précisément la substitution à l'Etre suprême de l'infinité des dieux et des démons. » (P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la Religion*, p. 353 et 355.)

Ce qu'ajoute la foi chrétienne à l'enquête sociologique. — Il y a donc une régression à mesure du développement des civilisations. Si l'histoire ne conclut pas, elle fraye le chemin à l'explication du dogme. A l'origine, le premier homme appelé au surnaturel fut l'objet d'une révélation, dite Révélation primitive. Avec la chute et la dispersion des races humaines, avec l'ignorance et les tendances laissées

par le péché originel, l'humanité finit par déformer et dénaturer les restes de la Révélation primitive. Néanmoins, beaucoup d'éléments ont subsisté.

D'ailleurs, l'homme n'a jamais connu l'état de nature pure. Si, spéculativement, la théologie la décrit, historiquement elle n'a jamais existé. L'homme a été dans l'état d'appel surnaturel initial, avant la chute. Après la chute, la nature déchue reste empreinte du passé et lourde des possibilités d'une rédemption promise.

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que cette révélation primitive se soit d'autant mieux conservée que l'homme gardait davantage conscience de sa faiblesse, de ses lacunes et de ses aspirations, vers une rédemption qui lui était promise ?

Cette révélation primitive s'est morcelée, corrompue, dissociée.

Pour se conserver elle-même, elle appelait, dans l'état de l'humanité pécheresse, un complément, une révélation positive, redonnant son autorité propre aux notions éparses et incertaines, restées en la possession de l'homme, comme des débris d'une œuvre mutilée.

CHAPITRE V. — NÉCESSITÉ MORALE D'UNE RÉVÉLATION SURNATURELLE DES VÉRITÉS NATURELLES

Nous avons observé, en faisant la synthèse des idées et des vérités de la Religion naturelle, un grand nombre de lacunes.

Nous avons vu combien ces idées essentielles de la divinité personnelle, une et simple, pouvaient facilement dévier et se corrompre.

C'est prouver déjà l'impossibilité *pratique*, pour l'homme, de maintenir l'intégrité de ces notions, sans un secours extérieur supérieur, une autorité qui lui en garantisse la pérennité.

C'est dire que si l'homme, théoriquement, est susceptible d'atteindre, par la réflexion, la raison ou le sens religieux, ces vérités premières, il se voit dans l'incapacité morale de les maintenir *toutes* dans leur pureté et leur cohésion, dans leur vigueur et leurs exigences.

Pratiquement, en effet, cela lui est impossible.

Le manque de certitude. — La première qualité d'une vérité ou d'une conviction, c'est la certitude. Car ces idées et ces convictions entraînent, d'elles-mêmes, un certain nombre de devoirs. Si Dieu existe, s'il s'occupe de nous, s'il est notre principe et notre fin, si nous avons une âme spirituelle et immortelle, nous avons vis-à-vis de Dieu une attitude à prendre, des devoirs à remplir, du bien peut-être à solliciter, des actes à éviter, un bien à poursuivre.

Or, cette certitude est nécessaire à l'activité humaine. On ne peut pas sacrifier son intérêt, sa passion, peut-être son plaisir, un bien ou une affection, sans but, dans l'ignorance totale ou dans le doute.

Cette certitude, qui peut donc la donner ?

Les religions. — Il leur est arrivé de se contredire sur des points essentiels : l'une est monothéiste, l'autre polythéiste, l'une représente Dieu comme le Bien, les autres donnent la divinité à la mesure de l'homme.

L'autorité qu'elles ont se fonde, ou bien sur un secours étranger

supérieur à l'homme et, par là-même, c'est l'aveu de l'impossibilité, pour l'homme, de se passer d'un secours supra-naturel, pour étayer et confirmer les vérités naturelles.

Ou bien, cette autorité est empruntée aux forces purement humaines : force politique, coutume, tradition, race, qui ne confèrent à son enseignement aucune certitude.

Il est bien difficile, dans ces conditions, d'espérer que les individus pourront se frayer une voie sûre vers toutes les vérités religieuses d'ordre naturel. Les philosophes ne peuvent davantage donner, à la majorité des hommes, la certitude des vérités naturelles.

Chacun possède une part de vérité ; mais il est fréquent de relever des inconséquences ou des divergences radicales, entre penseurs éminents. Et cela compromet, pratiquement, leur autorité sur les esprits simples.

D'ailleurs, ils ne cherchent point à donner leurs solutions à l'humanité. Un cercle d'initiés leur suffit. La multitude ne semble pas les intéresser : « N'espérez jamais réformer les mœurs des hommes, dit Socrate, à moins que Dieu ne nous envoie quelqu'un pour nous instruire de sa part ».

La science. — Mais la science n'apportera-t-elle pas à l'homme une somme de connaissances suffisantes et plus certaines encore que celles des religions et de la philosophie ? Nous savons que la méthode historique ne peut donner à l'origine du mystère religieux une explication satisfaisante. Au lieu de construire, elle semble dissocier et désagréger. Son domaine ne va pas plus loin que les faits et leurs lois. Elle peut dire ce qui est, mais non ce qui *doit être.*

« La science s'accorde de données multiples et il lui faut bien consentir à ce qu'on cherche la raison de ces données. Elle se donne les phénomènes : d'où procèdent-ils ? Où est la source de leur jaillissement indéfini ?

Elle se donne leurs lois : où est le principe de ces lois et leur déterminisme ? Elle se donne les forces de la nature...

Il n'est pas une de ces forces qui ne soit un mystère, qui ne pose la question de son origine et de sa nature... Bref, la science qui peut suffire à tout ne se suffit pas à elle-même. Elle qui veut résoudre tous les problèmes, elle est, à qui sait la comprendre, le suprême problème à résoudre. » (Baudin, *Introduction générale à la philosophie*, t. I, p. 224-225.)

Rien donc ne peut apporter, avec une efficacité suffisante, la certitude de ces vérités dans l'ordre naturel. Et si l'homme se prend à douter de la valeur de son propre raisonnement, c'est alors la ruine totale de ces vérités. On voit dès lors toute leur fragilité et l'on comprend qu'elles aient si souvent été déformées ou oubliées par les hommes.

Manque de précision. — Si la certitude fait défaut, la précision n'est pas toujours parfaite. Dans l'incohérence des contradictions, des nuances et des interprétations, que faut-il retenir ? Quelle part d'erreur dans ces affirmations, quelle part de vérité ?

Qui peut déterminer dans telle croyance, pratique, rite ou aspiration, l'élément primitif et certain des éléments de corruption et de déformation ?

Or ces lacunes deviennent plus graves si nous considérons que, pour arriver à démêler la vérité première, l'homme doit consacrer son intelligence, son temps, ses recherches à la conquête de la vérité totale.

Mais quels sont les hommes que les nécessités de la vie, que le talent et le goût intellectuel, favorisent au point de leur laisser cette passionnante distraction ?

La multitude n'a-t-elle pas elle aussi un droit strict à la vérité ?

Aura-t-elle le temps, les moyens, les facultés de se livrer à cette recherche ?

Même en l'admettant, la conclusion des recherches n'assurerait pas toujours la certitude, l'autorité, la précision.

D'ailleurs, il conviendrait de faire sur ces réponses l'*unanimité*, car la vérité ne peut souffrir de contradiction, sans paraître diminuée aux yeux des hommes.

Ces vérités, en supposant qu'elles rallient le consentement unanime, sont-elles donc si attrayantes au point de satisfaire toutes les aspirations de l'âme ?

Que sont ces dieux des religions, multiples, passionnés, égoïstes, sanguinaires autant qu'immoraux ?

Quelle attitude l'homme peut-il adopter, si ce n'est la crainte, la ruse, ou la complicité ? Ce n'est point ce qui correspond à ses aspirations.

Ce Dieu de la Raison, pour être plus respectable, n'en est pas moins distant ; il n'est qu'une entité sèche et froide. Jamais ou presque jamais un Dieu de cette nature ne peut provoquer, de la part de l'homme, l'élan d'amour pour lequel il est créé.

Un principe premier, une cause première, un premier moteur ressemblent davantage à une nécessité, à une clarté de l'esprit qu'à une vie débordante et attirante.

La destinée humaine manque au surplus d'attrait. Bien des religions, dépouillées de la poésie de leurs mythes, n'offrent en espérance qu'une existence trop matérielle, découpée maladroitement dans le cadre de la vie présente.

Quant à l'immortalité de la raison, elle n'est qu'une affirmation sans garantie tangible. Comment, de l'immortalité théorique, conclure au *fait* de la survivance ? De ce que l'homme désire vivre, s'ensuit-il qu'il puisse, par sa raison seule, réaliser cette immortalité ? Quelle est l'autorité qui lui en garantit la *certitude* ?

Conclusion. — Nous constatons donc que si l'homme pose les problèmes, en dessine les données avec sa seule raison, il ne peut pas fournir une solution empreinte de certitude et de sécurité. Ce sont des ébauches de solutions, quelques charpentes squelettiques, qui ne suffisent pas à assurer l'harmonie et le confort d'un édifice.

Cette connaissance de la raison et des religions ressemble à ces cartes maladroites du XVIe siècle, au moment de la découverte de l'Amérique. Il y a bien des indications : ces indications pouvaient orienter les navigateurs hardis. Elles ne pouvaient assurer la sécurité d'une traversée. Il a fallu l'autorité des explorateurs pour donner de ces pays une connaissance plus exacte, plus riche, émaillée de descriptions, de détails vécus, d'expériences qui nous donnent, du pays d'outre-océan, une connaissance plus précise et plus certaine.

Nous pouvons donc conclure :

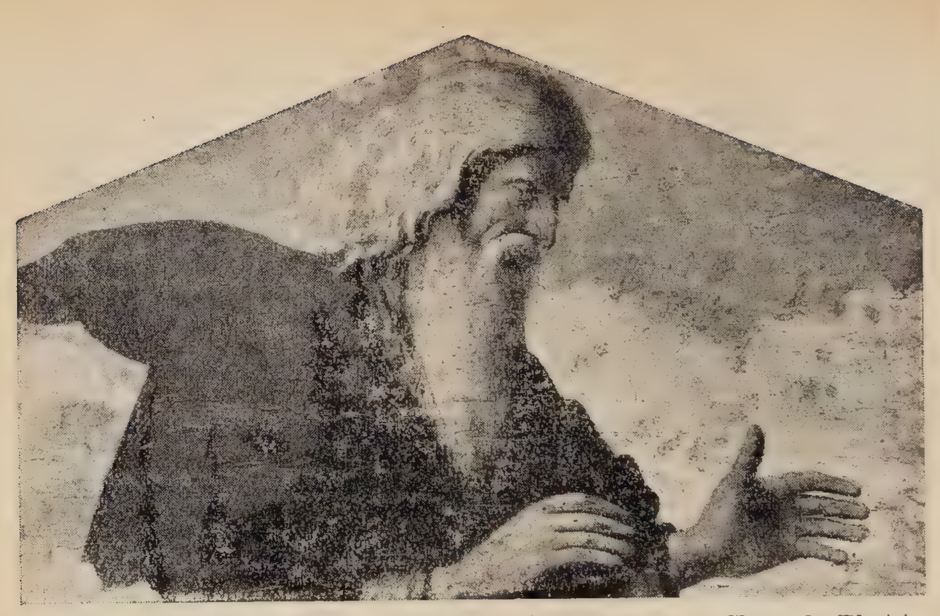
La raison seule, livrée à ses propres forces, peut arriver à connaître un certain nombre de vérités sur Dieu, sur l'homme, utiles à la solution du problème de la destinée.

Mais cette solution, *en fait*, reste tellement précaire, sujette aux déformations, aux contradictions, aux corruptions, qu'elle appelle une garantie. Pour que ces vérités gardent leur valeur, il est nécessaire qu'intervienne, dans l'ordre des connaissances naturelles, une autorité surnaturelle qui en garantisse l'authenticité, en enrichisse le contenu et en conserve l'identité, à travers les vicissitudes humaines.

Il est donc pratiquement nécessaire de faire appel à une révélation surnaturelle des vérités d'ordre naturel de la Religion.

H. ARLET

BIBLIOGRAPHIE. — Cf. dans le présent volume les chapitres I et II sur l'Histoire des religions de M. Magnin ; Art. *Dieu* : *Dictionnaire d'Apologétique*, t. I, *Dictionnaire de Théologie*, t. IV ; Bainvel, *Nature et surnaturel* ; Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion* ; Blondel, *Qu'est-ce que la Mystique ?* ; Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* ; De Broglie, *Preuves psychologiques de l'Existence de Dieu* ; Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* ; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I ; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu* ; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* ; *Dieu ou rien* ; Tiberghien, *La science mène-t-elle à Dieu ?*



Le Créateur, par Cima de Conegliano. Musée de Bayonne. (Cl. Arch. Phot.)

IV

LES GRANDES AFFIRMATIONS SPIRITUALISTES : L'EXISTENCE DE DIEU ET L'IMMORTALITÉ DE L'AME

CHAPITRE PREMIER. — LA MÉTAPHYSIQUE SPIRITUALISTE DEVANT LE SPIRITUALISME CHRÉTIEN

L'apologétique traditionnelle a coutume de se développer suivant trois étapes : en premier lieu, l'établissement des préambules rationnels de la foi ; l'existence d'un Dieu cause du monde et perfection substantielle, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme sont des conclusions naturelles de l'intelligence humaine qui ne demandent aucun secours de révélation ou de grâce pour être connues avec certitude.

Ces vérités métaphysiques acquises, il faudra montrer ensuite que si le Dieu qui a créé le monde est un Dieu personnel et libre, une révélation est possible. Cette Générosité ineffable, qui est le secret transparent de l'univers, peut avoir les initiatives les plus imprévisibles ; elle peut se raconter elle-même à sa créature ; elle peut vouloir l'élever au-dessus de sa nature d'homme. La nécessité ne peut être démontrée d'une révélation qui dépend de la libéralité divine ; mais sa « convenance », comme disait saint Thomas d'Aquin, se trouvera établie.

Enfin, en une troisième étape, l'apologétique montrerait que cette révélation a réellement eu lieu par le Christ et qu'elle se continue dans l'Eglise. Vérité de fait, assurée cette fois par la multiplicité, la variété et la convergence des témoignages. Cet ordre, qui paraît être d'une exacte logique, suppose donc au point de départ une philosophie capable de prouver d'une manière indubitable Dieu et l'âme et, sous peine de cercle vicieux, sans faire appel à l'expérience religieuse.

Cependant il arrive parfois que la vie concrète et personnelle ne vérifie pas l'ordre logique le plus inattaquable. Il est rare que l'itinéraire d'une âme qui va de l'incroyance à la foi passe par les trois étapes que nous venons de distinguer. Beaucoup ne découvrent qu'après leur conversion les affirmations spiritualistes contenues dans leur foi. Une âme croit en Dieu parce qu'elle a eu foi d'abord en l'Homme-Dieu ; après avoir cru en la résurrection du Christ, elle aura l'espérance de sa propre immortalité. Inversement, il arrive que des convictions spiritualistes donnent à un esprit une sécurité dangereuse, le font se satisfaire d'une philosophie qui honore la perspicacité de l'intelligence et la pureté du sens moral. « J'ai des principes », dira cet homme, prisonnier d'un contentement de soi qui le ferme à la grâce.

L'histoire des idées montre d'autre part que l'esprit humain n'a pu atteindre à l'intégrité et à la pureté du spiritualisme que grâce au christianisme et à travers lui. Le Dieu des plus philosophes parmi les Grecs est un Dieu dont la personnalité et la liberté sont enveloppées d'ombre ; un Dieu qui est l'auteur de l'*ordre* du monde plutôt que de l'*être* du monde ; un Dieu qui semble souffrir en dehors de lui une matière rebelle. Et c'est refuser à la divinité l'absolu de l'être et la plénitude de la conscience. La croyance réfléchie dans le destin immortel de l'âme est gâtée par l'imagination mythologique de la transmigration ; si l'âme se survit parce qu'elle participe par la connaissance à l'immutabilité de l'idée ; on ne voit pas que l'efficacité et la responsabilité de son action engagent une éternité définitive. Enfin l'âme n'est pas créée et c'est lui ôter la possibilité d'une vie religieuse ; elle ne participe pas à la puissance créatrice, ce qui est lui ôter sa plus authentique grandeur. Seul le christianisme, se faisant l'instituteur de la philosophie, amènera celle-ci à un spiritualisme vraiment réaliste qui reconnaîtra à Dieu l'immensité de la substance et l'ampleur de la personnalité ; qui donnera à l'âme l'assurance d'une immortalité, par laquelle s'accomplira une destinée vraiment personnelle. Ces affirmations sont sans doute au niveau de la seule raison. Toutefois, sans la révélation chrétienne, la raison endormie à elle-même aurait ignoré ses propres richesses.

Ces rapides analyses, auxquelles toute l'œuvre historique d'un Etienne Gilson donne une autorité indiscutée, viennent appuyer les défiances pascaliennes envers une apologétique qui prétend commencer par les preuves de Dieu et de l'immortalité. Ebranlées par la psychologie et par l'histoire ces preuves, ne seraient-elles pas par surcroît dangereuses pour l'authentique esprit chrétien ? Un Pascal est certes inquiet sur la valeur démonstrative des preuves de Dieu et de l'âme ; mais il craint surtout que — fussent-elles excellentes — l'homme déchu en fasse inévitablement un usage païen. Même si la raison arrive à prouver l'existence d'un Etre grand, puissant, éternel, cette prétendue religion naturelle n'est pas une religion puisque l'homme

connaîtra Dieu sans connaître sa misère, et il sera tenté de la « superbe des philosophes » qui ne vaut pas mieux que « le désespoir des athées ». L'unique nécessaire c'est la connaissance de la Rédemption, l'union au Médiateur. Fière de ses preuves, la raison pourrait s'imaginer orgueilleusement qu'elle peut servir et connaître Dieu sans Médiateur, ce qui est insulter au mystère de la grâce et rendre vaine la Croix du Christ (1). La critique pascalienne des preuves de Dieu et de l'âme a certes le défaut de faire de Dieu et de l'âme des objets d'intuition uniquement surnaturelle ; mais il faut reconnaître qu'elle vient d'un scrupule religieux profond et émouvant. Elle pose une question que nous n'éluderons pas, même si nous cherchons sa solution dans d'autres chemins que les voies pascaliennes : l'atmosphère intellectuelle dans laquelle nous pensons trouver les preuves de l'existence de Dieu est-elle nécessairement une atmosphère païenne ? Nous montrerons, en traitant des preuves de Dieu et de l'âme, dans quel climat moral elles doivent être vécues et pensées pour préparer l'esprit à la foi, au lieu de le durcir dans une suffisance intellectuelle.

CHAPITRE II. — VALEUR APOLOGÉTIQUE DE LA PREUVE CRITIQUE ET JUSTIFICATION. Y A-T-IL DES PREUVES D'EXPÉRIENCE ?

a) **La critique.** — Il est possible d'aller plus loin et de poser dans toute son ampleur la question préalable : l'idée même d'une preuve de Dieu et de l'âme n'est-elle pas déconsidérée et dépourvue de toute valeur apologétique ? Ce grief, qu'il importe de surmonter, vient d'une conception oratoire de la pensée, je veux dire de ce scepticisme d'avocats qui prétend que toute cause peut être plaidée. Comme au temps de Socrate, les défenseurs modernes de la raison doivent vaincre une sophistique, qui s'appelle de nos jours pragmatisme ou fidéisme.

Quand il est question de Dieu et de l'âme, la preuve ne serait-elle pas inefficace, dépourvue de toute valeur persuasive ? D'abord les preuves sont solidaires d'une métaphysique difficile à pénétrer. Même si, à la réflexion, elles ont paru solides, disait Pascal, il suffit de se laisser entraîner par le divertissement et le tourbillon de leur vie pour oublier leur puissance logique.

On ajoutera que prouver c'est tenir par la pensée ce que l'on prouve, c'est posséder, c'est assimiler l'être à l'intelligence. Les preuves de Dieu et de l'âme ne supposent-elles pas que je ramène à ma dérisoire mesure le mystère qui est dans le monde et le mystère qui est en moi ? Le reproche porte contre un spiritualisme rationaliste qui donne l'impression d'être une machinerie de concepts trop bien agencés ; questions et réponses se conviennent comme la serrure et la clef. Le monde s'explique clairement par Dieu ; l'homme s'explique aisément par l'âme. N'est-ce pas pour reprendre une grande idée de Gabriel Marcel, dégrader le *mystère* en un *problème*, c'est-à-dire en

(1) « ... Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendant d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. » (*Pensées*, Edition Brunschvicg, p. 581).

une énigme dont le mot existe, obscurément signifié par l'énoncé même de la question ? Mais une énigme ne peut émouvoir en moi qu'une curiosité extérieure à mon être profond ; même lorsque le Sphinx menace de me dévorer si je suis impuissant à la résoudre, elle me reste étrangère, liée seulement à moi par un intérêt artificiellement surajouté ; le moi et le monde ne peuvent être de telles énigmes ; je suis engagé dans la double réalité de l'âme et de Dieu de telle sorte qu'il m'est impossible de m'en dégager pour me les opposer comme des solutions d'un problème. Que vaut d'ailleurs cette philosophie du monde qui prétend l'expliquer si vite et si bien par Dieu, sans vivre longuement les paradoxes et les contradictions de sa relativité, de son devenir, de sa contingence ? Que vaut cette philosophie du moi qui l'explique avec une tranquille logique par une âme substantielle sans vivre jusqu'au fond la contradiction de sa misère et de sa grandeur ? D'un mot tout système philosophique — et c'est la justification du toujours renaissant scrupule pascalien — a quelque chose d'achevé et de suffisant, et n'est-ce pas l'insuffisance du monde et l'inachèvement de l'âme qui expliquent la possibilité de la religion ?

Enfin, dans ce procès de l'idée de preuve de Dieu et de l'âme, nous rencontrons un argument plus subtil, celui de Kant, bien souvent repris depuis par Alain comme par M. Bergson. Kant se demande simplement s'il ne serait pas impossible de prouver une existence par la raison. Une existence se montre, se constate ; elle ne se démontre pas. Construire par la raison une essence exempte de contradictions, riche de tous les attributs possibles, c'est assembler des pensées, ce n'est pas se heurter à un être. Quel raisonnement pourra jamais passer du possible au réel, de l'idée au fait ? L'argument ontologique l'a tenté : *Dieu est la somme de toutes les perfections* ; *or l'existence est une perfection, donc Dieu existe.* Mais, un tel argument n'est-il pas sophistique, ne conclut-il pas à l'idée de l'existence et non à l'existence même ? Toute preuve de l'existence de Dieu ne suppose-t-elle pas, d'autre part, comme l'a pensé Kant, un secret recours à l'argument ontologique, puisqu'elle prétend conclure une existence d'une pensée, c'est-à-dire une réalité d'une simple possibilité ? La méthode est la même dans la démonstration de l'immortalité : on construit une idée de l'âme, dont découlera logiquement l'idée d'immortalité : une essence simple, indécomposable est en effet indestructible par la vertu de sa définition. N'est-ce pas la même confusion de l'idée d'existence avec l'existence, inévitable, dira M. Bergson, lorsqu'on se refuse à poser un problème d'existence en terme d'expérience ?

De plus, même si une existence pouvait sortir d'une nécessité logique, le simple fait d'exister est dépourvu de valeur : l'auteur de cet univers pourrait être le malin génie dont l'ombre troubla un instant l'audacieuse métaphysique de Descartes, c'est-à-dire un prodigieux artiste sans moralité. Or le problème de la valeur est plus important que le problème de l'être ; ce qu'il faut chercher en Dieu c'est la qualité d'une présence infiniment bonne plutôt qu'une toute-puissance dont nous pouvons douter qu'elle soit nécessairement aimante. Ce qu'il faut demander à l'immortalité, c'est la prise de conscience d'une personnalité libérée de la dispersion, du mal, de l'inconscience, plutôt que le prolongement indéfini d'une substance.

Toutes ces raisons convergeraient donc vers une même conclusion : si toute preuve proprement dite est inefficace ou sophistique, seule l'expérience resterait juge.

b) **Valeur des preuves d'expérience.** — M. Bergson a tenté de suivre cette voie. Toute preuve sera alors de l'ordre du témoignage, et c'est lui donner un accent à la fois expérimental et religieux. Si les âmes se survivent, l'influence des morts, ces vivants, sur les vivants, ces demi-vivants, est peut-être du domaine de l'expérience ; si nous savions éveiller, dilater en nous nos puissances d'intuition, nous percevrions les mystères du monde spirituel comme nous avons percé par l'industrieuse intelligence les mystères du monde de la matière. Déjà la psychologie de la mémoire montre qu'en nous le souvenir pur a une vie propre, indépendante de l'activité cérébrale, et que la mort pourrait bien affranchir la mémoire, c'est-à-dire le plus concret de notre personnalité ; d'autres lignes de fait viendront converger vers le même point et rendront la survie de moins en moins improbable ; longue et hasardeuse enquête que l'établissement d'une telle preuve ; elle ne peut nous donner du premier coup la certitude absolue d'une immortalité définitive ; mais à l'homme convient une certitude humaine, faite d'une accumulation de probabilités. Un philosophe chrétien d'inspiration bergsonienne invoquerait aussi la persistance de ce vieil instinct qui pousse les humanités les plus primitives à honorer les morts comme des vivants, cette longue pratique de la prière pour les morts, qui pourrait passer elle aussi pour une expérience ?

De même, il n'y a preuve de Dieu pour l'homme que s'il y a rencontre de l'homme avec Dieu. La puissance créatrice de la vie qui est un fait d'ordre biologique faisait déjà soupçonner à l'auteur de l'*Evolution créatrice* la générosité d'un principe qui se donne. Les grands mystiques, évidemment travaillés par plus grand qu'eux-mêmes, sont autant de preuves vivantes, souffrantes et triomphantes, de l'existence et de l'efficacité de Dieu. Que ces témoignages d'hommes différents par la culture, le milieu social, la civilisation, parfois même la religion dogmatique, soient étonnamment convergents, c'est une probabilité en faveur de l'existence de Dieu, qui pourra être équivalente à la certitude ; car tous les mystiques décrivent Dieu de façon semblable comme une réalité qui dépasse dans une inconcevable Unité les antinomies que l'intelligence abstraite découvrirait dans la nature divine : immensité de l'Energie et générosité de l'Amour, Toute-Puissance et Humilité, Infinité de la Grandeur et Infinité de l'Abaissement. Pour savoir si Dieu est et Qui il est, une seule méthode est recevable, et elle est à la fois évangélique et philosophique : croire ceux qui ont vu.

c) **Insuffisance des preuves d'expérience.** — Que les mystiques sachent sur Dieu plus de choses que les théologiens, que les théologiens en sachent à leur tour plus que les philosophes, le philosophe sera le premier à l'avouer. Mais l'expérience de Dieu, faite par les grands mystiques, leur donne une certitude aussi poignante qu'incommunicable. Elle parlera surtout à celui qui a déjà tenté de réaliser Dieu dans sa vie ; elle suppose tout un climat spirituel pour être comprise.

De plus, si le philosophe essaie d'interpréter dans son registre propre les expériences des mystiques, il sera ramené immanquablement à quelque preuve classique et rationnelle de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme : ainsi la présence chez les hommes d'un pieux sentiment pour les morts, foi implicite dans leur survie, est une preuve de l'immortalité — si elle est interprétée à la lumière du principe de finalité ; et c'est un cas particulier d'une preuve par l'ordre suivant laquelle un désir humain universel ne saurait être vain. Ou encore, Dieu sera prouvé par ses effets sur l'âme de tel mystique ; mais la seule expérience ne peut devenir une preuve philosophique, de valeur universelle, que si elle fait éclater à la raison sa radicale insuffisance à s'expliquer par elle-même : le témoignage des mystiques sera alors privilégié puisque, au sommet de leur vie spirituelle, un saint Jean de la Croix ou un Père de Condren avouent humblement leur dépendance et leur néant par rapport à la Présence divine qu'ils éprouvent en eux. Quand une âme est à l'extrême de son amour, à la fine pointe de son intuition, elle se connaît comme la plus impuissante et la plus démunie ; témoignage précieux de la contingence de la condition humaine ; un tel vide joint à une telle plénitude suppose une puissance créatrice et recréatrice qui soit la *cause* et le *terme* de cette vie exténuée et cependant glorieuse, et c'est un recours à une preuve par la causalité efficiente et la causalité finale. Les preuves de Dieu reposant sur le témoignage des mystiques ne peuvent remplacer les preuves classiques puisqu'elles les supposent. Il reste que la grâce rayonnée par les écrits des mystiques pourra donner la foi à beaucoup et quelques certitudes philosophiques par surcroît ; mais les preuves bergsoniennes, ou plus généralement les preuves d'expérience, n'ont d'originalité philosophique que dans la mesure où elles nous permettent de repenser et d'approfondir les preuves classiques à la lumière d'exemples vivants. L'âme mystique, ciel invisible, dit comme le ciel visible la gloire de Dieu, et c'est pour le philosophe une même preuve : la contingence réclame un principe absolu, l'ordre un ordonnateur.

d) **Défense de l'idée de preuve rationnelle.** — Un usage païen des preuves de Dieu et de l'âme est possible, et l'inquiétude pascalienne est un ferment nécessaire et toujours actuel. Toute preuve me laisse en deçà du mystère et c'est méconnaître sa nature de preuve que d'imaginer qu'elle me dispense de réaliser Dieu dans mon destin personnel, et de mériter, par l'humilité qui s'offre aux inspirations, ces témoignages concrets qui dépassent d'un infini toute philosophie et dont la certitude obscure et subjective se dévoilera dans l'éternité en éblouissante évidence. Le savoir que nous apporte une preuve est dérisoirement insuffisant par rapport au désir de notre cœur et de notre intelligence. Celui qui a la certitude de Dieu et de l'immortalité par les preuves doit être plus inquiet et plus insatisfait que celui qui cherche encore dans l'incertitude. Pour mieux le montrer, il convient d'analyser davantage la nature de la preuve.

Une preuve n'est pas un moyen d'acheter une foi rassurante au poids léger d'un raisonnement ; une algèbre métaphysique qui nommerait l'inconnu en résolvant une équation. Les difficultés soulevées par l'idée de preuve valent contre un certain cartésianisme qui voudrait substituer aux lentes et patientes preuves traditionnelles une

preuve mathématique, comme cette preuve ontologique qui fait sortir l'existence de la définition même de Dieu. Jeu d'abstractions où semble éclater davantage l'ingéniosité de l'esprit humain que l'amour et la bonté de Dieu ; qui met la nature divine à portée de la main, la fait tenir dans le creux d'une définition ; on comprend qu'un Pascal ait trouvé cette logique proprement impie.

L'idée de preuve, loin d'être la manifestation d'une superbe intellectuelle, est au contraire pour l'esprit une expérience d'humilité spirituelle en même temps que de dignité intellectuelle, un aveu à la fois de puissance et d'impuissance. Tant il est vrai — et c'est l'éternelle vérité de Pascal — que l'homme ne peut faire éclater sa grandeur sans étaler du même coup sa misère. La nécessité d'une preuve signifie que l'esprit est forcé de gagner sa certitude à grand labeur, et qu'il est privé d'intuition intellectuelle. La folle ambition d'une intuition immédiate de la nature de Dieu et de la nature de l'âme se trouve ainsi condamnée. Aussi l'idée de preuve est-elle difficilement supportable à un Descartes qui voudrait voir toutes les preuves se condenser dans la quasi-intuition de l'argument ontologique. Semblablement Spinoza voudrait que tout sage ait l'intuition de son existence nécessaire en Dieu. (« Nous *sentons* et nous *expérimentons* que nous sommes éternels », dit « l'Ethique »). Dans l'idée de preuve, il n'y a donc pas un dogmatisme naïf, mais au contraire une critique implicite de notre pouvoir de connaître. C'est ainsi que saint Thomas réfutant l'argument ontologique montre que Dieu n'est pas évident, et que, pour savoir déduire son existence, il faudrait le voir face à face. La preuve remplace sans l'égaler une intuition qui nous est refusée. Prouver l'existence divine, ce n'est donc pas se la subordonner,la posséder comme l'imagine le pragmatisme contemporain, embarrassé de préjugés utilitaires, c'est se subordonner à elle dans l'instant même où on la prouve. Ainsi la pratique des preuves sera une école d'humilité ; mais aussi elle montrera, contre un pessimisme d'origine janséniste, que la raison humaine n'est pas condamnée à errer et que la vérité ne lui a pas été enlevée en punition du péché. Une humilité sans désespoir, un optimisme sans orgueil, ces vertus feront le climat moral dans lequel l'intelligence pensera les preuves de Dieu et de l'âme.

Enfin il reste à montrer contre Kant que l'effort pour prouver une existence n'a rien de sophistique. L'objection vient d'une philosophie positiviste, selon laquelle l'expérience se suffit à elle-même, apporte avec elle toutes les conditions de son intelligibilité. Ainsi la science pourra montrer de relations en relations comment tout l'univers collabore au vol d'un moucheron, et c'est ce conditionnement universel que la pensée kantienne appellera intelligibilité ; mais le vol de ce moucheron ou même la palpitation vitale de la moindre de ses cellules n'existent pas seulement en fonction du reste du monde, ils existent aussi en eux-mêmes ; de même la plus fugitive image de rêve dans une conscience distraite n'existe pas seulement en fonction du reste de la conscience ; elle existe aussi en elle-même ; et c'est cet être de chaque objet dont il s'agit de savoir s'il se suffit ou non à lui-même. Tout positivisme ou toute philosophie de l'expérience pure comme le bergsonisme reste en deçà de la question et suppose ce postulat contestable : il n'y a pas de problème de l'existence. Le kantisme considère l'expérience comme un fait brut ordonné par l'esprit ;

il y a un problème scientifique des relations entre les choses, et non un problème de la chose même. De même le bergsonisme, identifiant l'être et le devenir, est logiquement conduit à l'idée que le devenir n'est pas à expliquer ; il est et cela suffit. Dans ces perspectives, le problème de la démonstration d'une existence serait en effet sophistique. Mais si le postulat de la suffisance de l'être est contesté, si la raison est capable de lire dans la nature de chaque objet matériel et spirituel une dépendance plus radicale que celle qui l'unit au reste du monde, on comprend qu'une existence absolue puisse être démontrée à partir d'une existence contingente. L'intuition que l'*être* de tout objet de l'expérience sensible ou spirituelle n'*est* ni par lui-même ni par le reste du monde, voilà le principe qui permettra de fonder une preuve de l'existence de Dieu. En d'autres termes, une existence pourra être prouvée, s'il y a des degrés dans l'être, si l'être n'est pas « univoque ».

De même c'est un raisonnement et non une expérience qui permet de conclure que toute opération de l'esprit, intellectuelle ou volontaire, n'a qu'un être dérivé, qu'elle suppose l'existence d'un sujet dans lequel elle s'enracine. Ce qui signifie contre l'empirisme que l'esprit n'est pas un spectacle pur sans profondeur, ni un déroulement de faits de conscience tous situés sur le même plan.

Ces préparations philosophiques et morales sont plus que la moitié de la question. Elles permettent de montrer que les preuves de Dieu et de l'âme supportent la double épreuve de leur validité logique et de leur valeur spirituelle. Nous allons maintenant exposer brièvement ces preuves en les groupant pour des raisons surtout pédagogiques, sous trois chefs : 1) la dépendance radicale de l'univers et la permanence de l'âme ; 2) les degrés de vérité et de bonté et la vocation de l'âme à l'universalité du vrai et à l'intégrité du bien ; 3) la finalité de l'univers et la volonté du bonheur.

CHAPITRE III. — LES PREUVES RATIONNELLES DE DIEU ET DE L'AME

La dépendance radicale du monde et la permanence de l'âme. — 1) **Dépendance du monde.** — L'intuition de l'être apparaît ici comme le ressort même de la preuve. Tout objet de notre expérience, interne ou externe, existe, et cette existence ne peut se passer de raison d'être. Nous pouvons rassembler ici trois preuves classiques de l'existence de Dieu et qui toutes supposent la même intuition de l'être et le même principe de raison d'être : la preuve par le mouvement, la preuve par la cause efficiente, la preuve par le possible et le nécessaire, plus communément appelé preuve par la contingence.

a) *Preuve par le mouvement.* — L'univers physique ou moral est fait de changements qui s'appellent les uns les autres ; énergies reçues et transmises ; tourbillons d'astres ou tourbillons d'électrons, fuites éperdues de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ; croissances de la vie ; élans, maturités et déclins des pensées ; semailles et moissons indéfinies de l'idée, de conscience en conscience. Tout se meut, change et reçoit d'ailleurs le principe de son changement. Le problème de l'origine du mouvement se pose inévitablement à toute

raison ; et il ne s'agit pas de remonter dans le temps pour poser à un premier commencement, peut-être difficilement intelligible pour la raison naturelle, « une chiquenaude initiale » ; il s'agit de savoir si, dans le moment présent, toutes ces prodigalités d'énergies s'inventent elles-mêmes à chaque instant ou si elles dépendent d'une source inépuisable qui leur donne mouvement et vie. Tout mouvement dans le monde est, pour reprendre un mot de Claudel, une sorte de « peur de Dieu » ; toute chose condamnée à l'ébranlement, incapable de maintenir longtemps l'immutabilité de sa forme, rend ainsi hommage à l'identité et l'immutabilité de Dieu.

b) *Preuve par la cause efficiente.* — Même si de conditions en conditions, de causes en causes nous avons montré comment le monde entier soutenait la démarche rampante d'une fourmi ou le vol du génie, je n'ai pas encore rendu compte de leur réalité, de leur position hors du néant. Aucune chose n'est à elle-même cause de son être propre. Cet être, elle l'a reçu, qu'il s'agisse d'un atome perdu dans les profondeurs de la matière, d'une comète filant entre deux mondes, d'un entassement de soleils dans les Voies lactées, de l'image incertaine d'un rêve chancelant, de la tension créatrice d'héroïsme ou de beauté, toute réalité de ce monde existe, et cependant n'est pas par elle-même. Faudra-t-il remonter de cause efficiente en cause efficiente, jusqu'à l'infini ? Mais non, ces causes se donnant les unes aux autres l'existence n'auraient pas encore fini d'agir, et pourtant l'être quel qu'il soit dont il convient de justifier l'existence existe de façon incontestable. Un être qui est par lui-même doit donc expliquer l'existence dépendante de chaque chose.

La plus solide des preuves cartésiennes peut passer pour un cas particulier de cette preuve par la cause efficiente : j'existe, raisonne Descartes, et j'ai l'idée de la perfection ; et pourtant je ne me suis pas créé moi-même car je me serais donné avec l'être toutes ces perfections dont j'ai l'idée. C'est donc que je tiens mon existence d'un Dieu qui m'a donné à la fois l'existence et l'idée de la perfection.

c) *Preuve par le possible et le nécessaire.* — Tout ce qui est en ce monde est, et cependant pourrait ne pas être. Aucun être concret n'est nécessaire à l'existence du monde, et l'anéantissement même de ce monde pourrait être pensé sans contradiction : ou en des termes plus serrés, aucune nature n'entraîne la nécessité de son existence. Le plus glorieux des anges est de ce point de vue l'égal du plus insignifiant grain de poussière. Or ce passage du possible au réel ne peut pas s'expliquer de lui-même ; il faut que le nécessaire fonde et explique le possible. Direz-vous que les lois de l'univers sont nécessaires et que se trouve assez expliquée ainsi la contingence de chaque être particulier ? Mais ces lois ont-elles une existence réelle en dehors de celle des êtres contingents, la relation peut-elle expliquer l'être ? De plus, aucune ne se suffit à elle-même et elles ont besoin de s'appuyer les unes sur les autres ; des nécessités relatives supposent une nécessité absolue. Si tous les êtres de l'univers sont contingents, comment l'ensemble de l'univers ne le serait-il pas aussi ? D'où nécessité de l'existence d'un Etre nécessaire, séparé du monde.

Peu importe le détail de ces diverses preuves qui pourraient être variées à l'infini ; il suffit d'en bien saisir le principe. Parfois cette intui-

tion subite illumine une conscience : je suis un être, posé hors de mes causes ; quel que soit le nombre de mes relations avec le milieu physique et intellectuel qui me fait vivre, je ne suis pas la somme de ces dépendances ; et pourtant je ne suis pas l'être dans sa plénitude ; je suis sauvé du néant, arraché, sans que j'y sois pour rien, au gouffre de cette catastrophe absolue, et l'ombre de cet abîme sera toujours sur ma vie, même si elle est immortelle. Et chaque chose murmure ce même langage, déclare ce mystère en pleine lumière, car elle existe sans aucune espèce de restriction, de réticence et cependant sa naissance, son devenir, sa mort disent assez l'infinie précarité d'une existence sauvée du néant.

Ces réflexions montrent que le climat moral dans lequel cette preuve sera comprise importe beaucoup sinon à sa valeur démonstrative, du moins à son efficacité persuasive. L'être en nous et hors de nous doit être vécu et pensé comme un don. Ainsi le présent nous est offert, toujours nouveau, avec une divine libéralité, présence du monde et présent d'un Dieu. Il y a dans l'idée d'être, sur laquelle repose la preuve, une sorte de vertu naturellement évangélique. Les êtres de notre monde sont, sans être de façon absolue. D'où un esprit fait à la fois d'attachement et de détachement : car chaque être est à la fois un mystère de fragilité et un mystère de consistance. Ici s'impose un ascétisme du sentiment : nous n'éprouverons pas en face de l'être une pitié, inspirée de Vigny, qui ne serait émue que de la seule fragilité, aimerait l'être parce qu'il est « toujours menacé » ; nous nous garderons aussi d'une ivresse panthéistique sensible à cette violence et à cette agressivité de l'existence que les peintres modernes savent si bien découvrir dans un Arlequin, dans un compotier ou une guitare. Il faudrait que notre sensibilité accueillît et dépassât ces sentiments opposés dans une synthèse neuve qui nous rendrait sensible au cœur l'humilité glorieuse des choses qui sont, et qui sont par un Autre. La peinture et la musique seraient de tous les arts ceux qui nous donneraient le mieux cette émotion de suffisance insuffisante qui est le plus métaphysique de tous nos sentiments.

2) **La permanence de l'âme.** — L'âme, comme tout être créé, reste finie, relative, dépendante de Dieu dans la profondeur de son existence. Comment alors est-il possible d'affirmer sans contradiction l'immortalité d'un être essentiellement contingent ? L'âme est pensée ; elle se connaît elle et les choses, et elle sait que sa condition humaine est une condition mortelle. Génération et corruption, n'est-ce pas d'ailleurs la loi de ce qui est relatif, dépendant ? Un regard superficiel sur le monde ne montre-t-il pas que les êtres sont d'autant plus fragiles, d'autant plus guettés par des causes plus nombreuses de corruption qu'ils sont plus précieux, qu'ils réalisent plus de bonté et d'amour ? Un électron semble indestructible ; mais une pensée, foyer d'intelligence et d'amour, sera anéantie par un grain de sable ou un microbe. L'intelligence peut-elle raisonnablement traiter d'apparence cette loi de notre univers ?

En nous, nous ressentons un désir de durée, qui donne toute son acuité à l'angoisse devant la mort. Est-il simplement la transposition dans la pensée d'un tenace appétit biologique, ou bien est-il une exigence désintéressée et légitime ?

L'homme, seul parmi les vivants, sait qu'il mourra. Et la mort n'est pas pour lui un événement futur, c'est un événement assidûment présent. Si je dois mourir, je suis déjà mort, dit le R. P. Sertillanges. Si la mort est quelque chose, elle est tout. Un amour qui doit finir est comme s'il n'était pas. Une œuvre qui doit s'abîmer dans le néant est comme si elle n'avait jamais été arrachée au néant. L'avenir de l'humanité devrait-il entasser les plus étonnantes réussites de civilisation, s'il doit devenir passé et néant, est comme l'histoire et les préhistoires, une gigantesque nécropole. Aussi tout homme, pour croire à ce qu'il fait ou plus simplement pour vivre, est-il amené à nier la mort. Il tente de la vaincre par les fidélités qu'il s'essaie à mettre dans sa vie ; il cherche une création qui vaille mieux que sa vie mortelle. Un grand écrivain, dit Rainer Maria Rilke, se reconnaît à ce signe infaillible qu'il préférerait mourir s'il lui était défendu d'écrire. D'un mot la vie est inintelligible si la mort est tout.

Le désir de durée ne naît pas seulement de la volonté de vivre une vraie vie ; l'angoisse devant la mort est aussi, s'il est permis de joindre ces deux mots, une angoisse rationnelle, née du sentiment que la mort est une absurdité en elle-même. Les deux plus grands malheurs de la vie, la fin d'un amour, la mort d'un enfant ne tuent pas l'homme, et une infime poussière dans son organisme anéantirait une puissance de création et de générosité ? Que le plus dépende ainsi du moins, le meilleur du pire, l'esprit de la matière ; qu'il y ait une telle disproportion entre l'insignifiance de la cause et la grandeur de l'effet, il y a là un scandale pour l'intelligence. Cette absurdité ne peut être le dernier mot d'un monde que nous savons créé par Dieu ou plus simplement que la raison nous force à penser intelligible dans la mesure même où il est. La protestation contre la mort, l'amère et salubre plainte humaine, âme de toute grande œuvre, ne peut être sans raison d'être. Chartres et la *Neuvième Symphonie* sont des signes parmi nous dressés en espérance de l'immortalité. L'homme est une absurdité vivante et pensante s'il est déjà son propre cadavre. Le mystère de la vie et de la mort ne peut être consenti que si nous sommes certains d'édifier dans la nuit une cathédrale que nous touchons à chaque instant sans pouvoir embrasser du regard l'ampleur de l'œuvre faite. Et l'éternité la fera apparaître dans sa gloire inimaginable.

Cette certitude de durer, métaphysiquement justifiée, risquerait, abandonnée à son propre poids charnel, de ne pas suffire à rassurer l'enfant peureux qui est en nous (suivant le mot du *Phédon*), si elle n'était vécue dans un esprit chrétien. La mort, malgré toutes les preuves de l'immortalité, demeure une réalité mystérieuse et tragique dont seuls les grands vivants connaissent toute l'amertume ; elle leur est présente dans cette destruction continuée qu'est l'écoulement du temps, menace pour toute fidélité. Et comme notre cœur est plus faible que notre intelligence, nous serions les vaincus et non les vainqueurs du temps, si nous oubliions la certitude religieuse dont témoigne saint Paul : nous avons, unis au Ressuscité de Pâques, le pouvoir de racheter le temps, c'est-à-dire la mort.

Les degrés de vérité et de bonté ; la vocation de l'âme à l'universalité du vrai et à l'intégrité du bien. — Il y a dans l'univers phy-

sique et moral des degrés d'être qui sont en même temps des degrés d'unité, de vérité, de bonté. Il y a plus d'unité, de réalité, de valeur dans une plante que dans un atome et dans un homme que dans une plante. Aussi tout jugement de réalité porté par une pensée droite est-il en même temps un jugement de valeur. Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort, disait Aristote. Mon cocher vaut mieux que mon cheval, disait Malebranche. L'univers peut donc être considéré comme une hiérarchie de perfections croissantes qui, étant des perfections limitées, relatives, même les plus glorieuses, sont des perfections reçues, participées. De la matière à la vie, de la vie à la pensée, de la pensée à la charité, unité, réalité, valeur sont à chaque degré plus pleines, plus totales. Nous ne comprendrons cette structure hiérarchique de l'univers que s'il existe un degré suprême d'être qui contiendra éminemment toutes les perfections limitées des autres êtres et qui les justifiera du même coup. Et pour qu'un être soit à la fois le plus un, le plus vrai, le meilleur, il faut qu'il soit Unité, Vérité, Valeur substantielles. Une fois de plus, nous venons de nommer Dieu.

La même preuve peut être présentée d'un biais un peu différent, avec cette fois un accent plus augustinien que thomiste. Si je juge des degrés de vérité et de bonté, c'est que j'ai en moi une idée du vrai et du bien, mesure de tous mes jugements. Idées à la fois immanentes et transcendantes. Immanentes puisqu'elles sont intimes à ma conscience ; transcendantes parce qu'elles présentent un certain nombre de caractères que ma conscience et mon expérience sont impuissantes à expliquer. Je sais de science intime et certaine que toute vérité est universelle et nécessaire. Il y a donc un ordre du vrai que ne menace aucune révolution et que le temps ne peut entamer ; je le sais, même si je n'ai atteint que des approximations fugitives et perfectibles de cette vérité immuable. Un mirage au désert, le soleil à deux cents pas de la perception vulgaire, le théorème de Pythagore, la loi de la chute des corps, la distinction métaphysique de l'être contingent et de l'être nécessaire, à chaque étape de cette gradation je possède par la pensée une vérité moins apparente, moins hypothétique, plus pleine, plus certaine. Dans l'ordre du bien, je sais aussi que la fidélité réalise plus de valeur que la trahison, le travail plus de valeur que l'argent. Il existe donc des nécessités d'idées et de valeurs sur lesquelles nous devons régler notre pensée et notre conduite, et contre lesquelles nos ignorances et nos révoltes ne peuvent rien, pas plus que nos yeux fermés n'anéantissent la lumière. Or tout ce qui vient de moi est changeant, contradictoire ; ma conscience n'est pas à la mesure de cet ordre idéal, plus réel que la réalité même. Nous n'égalons pas la moindre de nos idées, disait aussi Malebranche. L'ordre du vrai, l'ordre des valeurs réclame donc une cause qui explique son universalité, sa nécessité, son immutabilité, c'est-à-dire une Cause universelle, nécessaire, immuable : Dieu.

L'idée du Bien, génératrice d'obligation morale, indique son origine divine d'une manière peut-être plus éclatante. Elle est une règle à laquelle je ne puis manquer sans sentir que je réalise moins de vérité humaine ; elle est une pression irrésistible ; mais elle est aussi une aspiration infiniment riche dont ni ma destinée ni celle de tous les hommes ne peuvent épuiser les innombrables possibilités de vocation

qu'elle contient dans ses plis ; elle me présente un visage singulier, comme si elle était le miroir de ma perfection personnelle, et sa présence dans toute conscience fait la magnifique fraternité de tous les hommes ; elle m'apprend les vertus les plus opposées, attachement et détachement, elle m'entraîne à travers les aventures les plus contradictoires, tour à tour vide et plénitude, et cependant elle donne à mon destin la logique la plus redoutable. Ce n'est pas moi qui ai mis en mon cœur cet hôte redoutable, cette exigence de dépassement, cette conscience morale que Gandhi compare tour à tour à une petite voix silencieuse et à une colonne de feu. Quelle intelligence ne découvrirait dans ces multiples aspects qui sont cependant profondément uns, l'action d'un Dieu que nous ne connaissons que multiplié et partagé comme dans les fragments d'un miroir brisé ?

Si l'énigmatique clarté des idées de vérité et de bonté nous mène à Dieu, comme l'effet à la cause, la même analyse nous assure de l'immortalité. L'âme n'est pas seulement forme d'un corps, elle est aussi forme des formes, elle est accueillante à l'universalité de l'être, c'est-à-dire à toute vérité et à toute beauté. L'universel ne peut être que spirituel, et c'est cette vocation à l'universel qui nous démontre l'immatérialité de l'âme, et par suite son immortalité. Platon a écrit sur l'âme l'essentiel de ce que la philosophie peut soupçonner lorsqu'il a dit qu'elle se ressouvient de la Beauté éternelle, et que la participation aux idées, sans laquelle elle n'aurait pas de vie intellectuelle, est en elle la preuve de sa divine simplicité et le gage de son éternité. A l'autre bout de l'histoire, l'auteur le plus antiplatonicien qui se puisse rêver, puisqu'il a employé son immense génie à essayer d'analyser et d'épuiser l'insignifiant et l'éphémère, a frôlé comme malgré lui la plus platonicienne et la plus humaine des vérités lorsqu'il a écrit : « Peut-être est-ce le néant qui est le vrai, et tout notre rêve est-il inexistant, mais alors nous sentons qu'il faudra que ces phrases musicales, ces notions qui existent par rapport à lui ne soient plus rien non plus. Nous périrons, mais nous avons pour otages ces captives divines qui suivront notre chance. Et la mort avec elles a quelque chose de moins amer, de moins inglorieux, *peut-être de moins probable* » (1). La beauté de la petite phrase de Vinteuil ou d'un ange de Vinci, la vérité du « Phédon » ou de la « Somme Théologique » ne peuvent pas passer, et l'âme qui les comprend sans les épuiser ne peut pas passer non plus. L'œil que le soleil éblouit mais qui voit la lumière ne se fermera que pour se réveiller soleil.

La présence active et exigeante de l'idée de Bien dans l'âme est aussi une espérance rationnelle d'immortalité. Il nous est impossible de savoir, tant notre vie est enténébrée par les ombres du temps et de l'inconscience, ce que nous avons réalisé de bien. Le passage de notre moi de la dispersion à l'unité pourra seule être la sanction de notre vie, réclamée par la justice. Si notre personnalité qui semble s'écouler avec le temps peut être rassemblée en une intuition unique par-delà le temps, alors nous connaîtrons la totalité de notre amour du Bien ou l'absolu de notre refus. Savoir qui je suis, la plus redoutable et la plus équitable des sanctions, et c'est dire contre les mythologies de la transmigration, que la vie que nous vivons est unique, défi-

(1) Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* ; *Du côté de chez Swann*, t. II, p. 191.

nitive, irrévocable. L'immortalité est nécessaire pour que chacun soit rendu à lui-même dans une pleine lumière, et c'est en ce sens que la destinée morale appelle nécessairement l'immortalité.

Les preuves qui concluent de l'idée de vérité à Dieu ou à l'immortalité sont de celles qui risquent le plus de manquer le Dieu vivant et de tromper l'espérance chrétienne. La tentation est grande d'utiliser ces preuves dans cet esprit païen qui prétend comprendre ou égaler Dieu et avoir dès maintenant l'expérience et comme la saveur de l'immortalité. On prendra les idées de vrai et de bien pour des images de Dieu, des tableaux fidèles de sa nature, alors qu'elles ne sont que des effets d'une cause qui les dépasse infiniment. Dieu sera confondu avec l'Idée des Idées, une Idée suprême ou une Idée somme, d'un mot une idole de l'intelligence, quelque chose d'éternel et non Quelqu'un de vivant.

Tentation analogue, l'âme risquera d'être confondue avec une essence logique ; si suivant le principe platonicien seul le semblable connaît le semblable et si l'âme comprend l'idée, elle participe à l'unité et à l'immutabilité de cette idée. Elle est sauvée de la mort en tant qu'intelligence : la part de mon être qui échapperait à la destruction serait donc une sorte d'intelligence impersonnelle et non ce moi unique qui a traversé une aventure unique.

La révélation chrétienne en rappelant à tous et aussi aux philosophes, enseignés comme les autres, que Dieu est une personne et que le moi fera affleurer à la lumière éternelle sa singularité substantielle, a sauvé la métaphysique de tentations et de facilités menaçantes, l'a appelée à plus de rigueur et l'a invitée à découvrir par ses seules forces la vérité dont elle la faisait se ressouvenir. Dieu, la raison peut le savoir, n'est pas un spectacle intelligible, mais la cause de cet appel du bien ou de cette contrainte du vrai, de cette hiérarchie de valeurs dont la conscience individuelle ne peut s'expliquer à elle-même et par elle-même les rigueurs et l'universalité ; l'avènement de la conscience sensible à la conscience intellectuelle ne peut s'expliquer par les seules forces de la conscience ; il y faut donc une supra-conscience, à la fois et éminemment sujet et objet ; l'être par soi ne rassemblerait pas toutes les perfections de la création s'il n'était pas à la fois et *par soi* et *pour soi*, s'il n'était pas en même temps Personnalité et Vérité, Eternité et Vie.

De même l'âme, parce qu'elle est capable de penser l'immuable et l'universel, a déjà en elle un gage d'immortalité. Parce que l'âme pense et parce qu'elle comprend, elle ne se confond pas avec son destin sensible et temporel ; à chaque instant elle s'en distingue en le pensant, en le jugeant à la lumière de l'idée, et pourtant elle coïncide avec lui, elle adhère à sa singularité ; pensée et vie en même temps, elle transforme ainsi son destin en destinée. La mémoire d'une âme spirituelle est donc une mémoire intellectuelle qui ne cesse de transformer le souvenir en pensée, l'image en idée et qui fait de l'événement singulier, du péché particulier, de l'amour unique une vérité éternelle et cependant singulière, particulière, unique ; il sera éternellement vrai que j'ai donné ce verre d'eau à moins altéré que moi, ou que je suis passé plus vite sur la route qui va de Jéricho à Samarie à cet endroit d'où montait une plainte. Le monde en s'abîmant dans le néant, le temps en s'écroulant ne changeront pas un iota à cette

vérité. Et déjà dans ma pensée, mon passé est « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ». Il ne suffit pas de dire que cette vérité existera comme un spectacle sans spectateur ou dans la seule conscience de Dieu, après la destruction de tous les êtres particuliers. Non, car, dans la vérité que mon action a tracée, je me trouve engagé ; si elle n'est rien sans moi ici-bas, comment pourrait-elle être sans moi dans l'éternité ? sans une conscience pour la vivre encore, pour s'en réjouir ou pour en souffrir, elle ne serait pas la vérité d'une destinée vivante. Si bien que le dilemme s'impose et il est tout rationnel : ou bien mon action est sans vérité, ma pensée un reflet sans consistance et sans signification ; ou il y a une vérité de mon action, cette vérité survit au temps et je suis sauvé avec elle de la destruction.

La finalité de l'univers. — La preuve de l'existence de Dieu par la finalité est la plus populaire, celle aussi qui se laisse le plus facilement fausser par des imaginations anthropomorphiques et matérialiser par un optimisme mesquin. Il y a des agents dans un monde où tout est activité et l'activité n'est rien si elle n'est orientée vers une fin. Le gland devient chêne, l'enfant devient adulte ; ou, plus rigoureusement, même si le gland ne germe pas ou si l'enfant meurt au berceau, ils sont chêne en puissance et homme en puissance. Autre aspect du même argument : le multiple est pour l'unité, les parties pour le tout, comme le montrent la vie de tout vivant, l'activité de l'intelligence et de la volonté humaines, ou le tout de l'univers, qui manifeste l'adaptation de la vie à la matière, de l'intelligence aux lois, les correspondances étonnantes de l'infiniment petit et de l'infiniment grand. Le monde, dit un savant contemporain, ressemble plus à une grande pensée qu'à une grande machine. Que toute activité soit ainsi orientée, c'est bien la preuve qu'au commencement était le Verbe, c'est-à-dire la pensée formatrice et créatrice qui donne à toute activité rectitude et plénitude. Tout agent séparé de sa fin, en marche vers sa fin, ne peut être que dirigé par un Autre vers cette fin.

Gardons-nous de laisser se dégrader cette preuve en une sorte d'optimisme bourgeois qui nous ferait nous imaginer paresseusement que le monde a été créé pour le plus grand confort de l'homme, qui nous rendrait aveugle au scandale du mal, si bien qu'il suffirait de cette unique larme d'enfant dont parle Dostoievsky pour m'ôter le droit d'affirmer Dieu ! Il est vrai que pour les quelques fleurs qui s'ouvrent au printemps, quel carnage effroyable de germes massacrés. Il est vrai qu'il y a la souffrance et la mort. Il est vrai enfin que la volonté pécheresse de l'homme peut « empêcher cette musique », pour reprendre un mot de Claudel, dont elle devrait être un accord docile, et il faut alors les inventions les plus inattendues de l'Amour divin pour réparer les dégâts, dont certains restent irréparables. La preuve par l'ordre courageusement pensé ne nous ferme pas l'intelligence de ces réalités qui dépassent l'intelligence. Bien plus, elle nous permet de les éclairer et de consentir à leur tristesse. Tout désordre, en effet, implique un ordre manqué. Si nous n'avions pas l'idée d'ordre et l'exigence de l'ordre, nous ne saurions même pas qu'il y a du désordre et nous ne vivrions pas cette angoisse poignante devant un amour qui s'éteint avant d'avoir aimé ou un enfant qui

meurt avant d'avoir vécu. Le péché lui-même parce qu'il est une joie perdue, témoigne de la finalité de tout ce qui agit et de tout ce qui cherche.

Qu'on n'ajoute pas que le Dieu atteint par cette preuve n'est pas un même Dieu avec le Dieu chrétien, qu'il est seulement un artiste, faiseur d'ordre et d'harmonie ; que rien ne prouve qu'il soit unique, puisque les Anciens utilisaient cette preuve pour démontrer les dieux de leur mythologie. Ici encore la dégradation de la preuve dans un climat païen s'accompagne d'une insuffisante rigueur métaphysique. Tout agent fini, fût-il le plus beau des anges, est ordonné à sa fin par un plus grand que lui. Expliquer la finalité par les dieux, c'est donc mal comprendre la spiritualité de la preuve. Seul est maître de son activité l'Etre qui est à lui-même sa propre Fin, c'est-à-dire l'Unique, l'Absolu, Dieu. Et c'est ce Dieu qui est l'ordonnateur des êtres qui tendent vers leur fin sans la connaître, comme il est à la fois l'ordonnateur et la fin de ceux qui sont voulant, pensant, c'est-à-dire inachevés. C'est ainsi que Dieu meut toutes choses « comme l'objet aimé meut celui qui aime », disait Aristote, de cette causalité d'amour et d'aspiration qui est, suivant le mot de Platon, la plus intelligente des causes.

Cette preuve du gouvernement divin de l'univers est presque impossible à ne pas matérialiser si elle n'est pas pensée dans cet esprit franciscain qui sait apercevoir, grâce à une intuition gratuitement donnée, le langage divin que parlent tous les êtres, même les pierres du désert. En dehors d'un tel climat, la preuve par la finalité sera ce petit raisonnement confortable et rassurant que raillait Pascal, lui qui ne voulait voir dans l'univers visible que silence éternel et espace infini. Il faut la grâce franciscaine, oubliée par le jansénisme, pour que ce silence parle et que l'espace lui-même confesse Dieu, dans cet univers où rien n'est sans raison, c'est-à-dire sans amour.

La volonté du bonheur. — L'âme humaine a aussi sa finalité ; tout son dynamisme est orienté vers le bonheur ; et alors que l'instinct du bonheur est chez l'homme maladif et inquiet comme blessé de concupiscence, prompt à s'égarer pour son tourment vers les contradictions et les apparences du plaisir, l'idée du bonheur a chez tous une étonnante pureté métaphysique. Je sais de science certaine qu'il n'y a pas de bonheur pour moi sans un accomplissement lumineux des inconsciences et des virtualités de mon être intérieur ; sans une victoire de ma liberté sur les dépendances extérieures et les contraintes intérieures ; sans une victoire de mon amour sur les limitations de mes désirs et l'insuffisance des biens que je possède. Je suis fait pour tout connaître et tout aimer ; je sais que ce paysage océanien que je ne verrai jamais avait un message à me transmettre ; que cet inconnu que je ne rencontrerai jamais m'aurait parlé un langage attendu ; je sais surtout que si j'avais recueilli tous ces appels perdus, ma nostalgie du divin n'en aurait été que plus poignante et plus exigeante. Ici il s'agit d'une expérience humaine si commune que chacun n'a qu'à consulter son propre cœur pour connaître d'expérience et la réalité inimaginablement prenante des voix de ce monde et leur incapacité à combler le plus profond de ses désirs.

... Ah ! les Voix, mourez donc, mourantes que vous êtes.

Qu'on ne confonde pas ce désir naturel d'un bonheur sans limite, comme la capacité de l'âme, avec un instinct biologique (car tout instinct adapte l'homme au monde et un tel désir est fait pour nous désadapter, nous rendre d'autant plus étranger à ce monde que nous l'aurons plus passionnément aimé) ; qu'on ne le confonde pas non plus avec la morbide impatience des orages romantiques, désirés par René. C'est, il est vrai, une dégradation trop naturelle, si le désir de ce bonheur total n'est pas vécu dans un esprit de vigilance chrétienne. Il est une inquiétude saine et salubre, que la raison justifie ; car il y a une contradiction entre la *nature* de l'âme, faite pour tout connaître, et sa *condition* corporelle, temporelle parmi le relatif et le fini. Cette contradiction ne peut être définitive ; ce serait mettre en l'homme, c'est-à-dire au sommet de l'univers, une absurdité, un désir naturel sans finalité. Il faut choisir entre l'aveu du néant et l'idée que ce bonheur substantiel existe, égal à la capacité de chacun ; c'est-à-dire qu'il y a un Etre qui oriente l'âme vers le bonheur et qui pourra le lui donner un jour dans la stabilité et la plénitude, ce qui est prouver à la fois Dieu et l'immortalité.

CONCLUSIONS

Y a-t-il des athées ? Etre ou ne pas être. — Dans leur multiplicité apparente, les preuves de Dieu et de l'âme sont profondément unes. Les premières se ramènent à l'impossibilité pour un être particulier d'être à lui-même sa raison d'être ; à l'impossibilité pour une activité finie et limitée d'être entièrement maîtresse de son origine et de la fin. Les secondes reviennent à montrer que l'âme n'est pas tout entière soumise au temps, qu'il y a en elle de l'intemporel, qu'il s'agisse de la présence claire d'une idée immuable ou d'une loi universelle ou de l'objet idéal et nécessaire d'un dynamisme obscur. D'un mot une réflexion naturelle juge que toute existence relative est essentiellement un *don*, et voici Dieu prouvé ; que tout esprit est essentiellement une *promesse* et voilà l'immortalité assurée.

Pour être un peu moins dérisoirement incomplet, il aurait fallu montrer l'échec de toute tentative qui essaierait d'expliquer de manière naturaliste Dieu et l'immortalité. Ces idées ne sauraient être des mythes utiles aux pouvoirs sociaux, car Dieu c'est une puissance au-dessus de la puissance de César et l'immortalité une justice au-dessus de sa justice.

Elles ne peuvent être des mythes utiles à la vie menacée par la trop savante et sceptique intelligence : Dieu, une assurance contre l'échec, l'immortalité une assurance contre la mort et le goût à la vie est sauvé. Vaine ingéniosité : Dieu et l'immortalité ne font pas des pensées rassurantes. Dieu me fait face et me juge, l'immortalité est un inconnu redoutable.

Enfin, est-ce la pauvreté de l'homme qui ferait la richesse de Dieu ? Accablé par l'exploitation économique, il projetterait en Dieu, selon le marxisme, son rêve de puissance ; privé de bonheur il aliénerait dans une éternité irréelle ses besoins de vie pleine. Et quand l'homme s'enrichira de puissance et de bonheur, l'idée de Dieu disparaîtrait devant les ressources neuves de la vie. Mais n'est-ce pas au contraire

l'être le plus génial, le plus triomphant qui sent le plus ses limites ? Il faut être très heureux pour sentir cette tristesse à la frontière du bonheur.

Toute explication naturaliste est donc dérisoirement insuffisante. Aussi l'athéisme total logique est-il impossible à penser et impossible à vivre. L'athéisme est parfois cette force d'esprit, comme dirait Pascal, qui s'imagine nier Dieu et ne refuse en réalité qu'une mythologie, mythologie d'un dieu national en guerre avec d'autres dieux ; mythologie d'une vie immortelle qui n'est qu'un égoïsme illimité et continu. Ces négateurs de Dieu se font en réalité une idée de Dieu plus haute que celles qu'ils combattent. Ils affirment en s'imaginant nier.

L'athéisme pur se fait parfois de faux dieux, et c'est une façon de tromper cette faim de Dieu naturelle à la conscience humaine. On met l'absolu dans le relatif, l'infini dans le fini, l'exigence de l'adoration et de la contemplation dans une passion humaine. Et c'est la mystique de la nation ou du Chef, de la race ou de la classe ; on se fait une religion de l'art ou du travail, de la justice ou de la tradition. Ou plus pauvrement on divinise quelque ardeur charnelle. Mais la multiplication de l'apparence est une quête de la réalité, la variété des mensonges une recherche de la vérité, la prodigalité des idoles une poursuite du vrai Dieu. En vain.

L'athéisme pur serait au terme un suicide de l'intelligence incapable de penser l'être et le vrai, un suicide de la volonté incapable de vouloir le bien. Si le mouvement se suffit à lui-même, si l'action ne construit rien d'éternel, seul existera l'instant dans un monde disloqué de contradictions, un monde cassé, qui ressemblera à cette histoire racontée par un idiot dont parle Shakespeare. Le pur multiple, la dispersion totale en nous et hors de nous, c'est le chaos ou plutôt le néant. Etre ou ne pas être soi et toutes choses, il faut choisir. Hamlet a bien posé le problème métaphysique éternel.

Etienne BORNE

BIBLIOGRAPHIE. — On rappelle simplement pour mémoire les grands textes classiques : Aristote, *Métaphysique* ; Platon, *Phédon* ; Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (Ia pars., Qu. II). — Parmi les ouvrages contemporains : R. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, exposé rigoureux et vigoureux de la doctrine thomiste (Beauchesne) ; Maurice Blondel, *L'Être et les êtres* (Alcan), dont l'originalité est de ne pas séparer les preuves de Dieu de l'élan d'une vie spirituelle ; Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu* (Artisan du Livre), critique d'une façon peut-être trop systématique les preuves traditionnelles et propose un nouveau chemin, exclusivement moral ; R. P. Sertillanges, *Dieu ou rien* (Flammarion), exposé sûr, vivant et très accessible. — Pour la partie de ce chapitre relative aux preuves d'expérience, voir : Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, au troisième chapitre (Alcan). — On a utilisé par ailleurs les principes posés par J. Maritain, *Leçons sur l'Etre* (Téqui).



Le triomphe de la religion sur le paganisme, par Rubens.
Au Musée du Prado, Madrid. (Cl. Anderson.)

V

NATURE ET ORIGINE DE LA RELIGION

Objet de l'étude : les religions positives. — Une religion positive se distingue de la religion naturelle en ceci qu'au lieu de se présenter comme découlant des lois naturelles du monde et de l'esprit, elle résulte d'une intervention particulière et *positive* de Dieu. Elle implique, en plus des attitudes intellectuelles et sentimentales de la religion naturelle, des dogmes à croire, des préceptes à observer et des rites à pratiquer, ce qui ne se conçoit pas sans, au moins, un minimum d'organisation sociale et d'autorité. C'est l'ensemble des religions positives qui, dans la réalité concrète, ont été les religions de l'humanité et non pas la religion naturelle, fait de quelques penseurs isolés. Nous en étudierons l'origine et la nature, en dégageant de l'exposé et de la critique de quelques théories choisies parmi beaucoup d'autres comme particulièrement représentatives, les données de l'ethnologie et de la psychologie à cet égard.

PREMIÈRE PARTIE. — LES DONNÉES DE L'ETHNOLOGIE

Nous commençons par la théorie sociologique de Durkheim, parce qu'elle est très répandue en France dans le monde de l'enseignement,

bien que son crédit soit très limité dans les milieux scientifiques français et surtout étrangers.

CHAPITRE PREMIER. — THÉORIE SOCIOLOGIQUE

§ 1. — *Vue d'ensemble du système de Durkheim* : a) *Exposé.*

La dualité humaine. — L'effort de Durkheim a consisté essentiellement à ramener toute la vie supérieure de l'homme, celle qui le distingue de l'animal : vie intellectuelle, vie morale, vie religieuse, à l'influence que la société exerce sur lui, à la vie et à la pensée collectives. Par suite, la grande hérésie pour notre sociologue, c'est le recours à la psychologie individuelle en vue d'expliquer les formes supérieures de la pensée ou de l'activité. A son sens, il n'y a d'existence proprement humaine, nous élevant au-dessus de la pure animalité, que dans la société et par la société.

« Quand on a reconnu, disait Durkheim à la Société française de philosophie, le 4 février 1913, que la société ne peut se constituer sans pénétrer dans les consciences individuelles et qu'elle ne peut y pénétrer sans élever l'individu au-dessus de lui-même, sans le faire vivre d'une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu, on comprend sans peine que l'homme complet soit nécessairement formé de deux êtres différents, surajoutés l'un à l'autre. Quand je parle d'êtres, je ne veux pas dire qu'il y ait en nous deux substances au sens métaphysique du mot, mais simplement deux cercles de vie intérieure, deux systèmes d'états de conscience qui, n'ayant pas la même origine, n'ont pas les mêmes caractères et ne nous orientent pas dans le même sens. D'une part il y a ceux qui viennent de notre organisme et qui l'expriment ; de l'autre, ceux qui viennent de la société et qui la représentent en nous. Et ces deux systèmes d'états ne sont pas seulement différents ; ils se chassent mutuellement de la conscience. Nous ne pouvons pas être au même moment tout entiers à nous-mêmes et à nos sensations individuelles, tout entiers à la société et aux idéaux collectifs qu'elle éveille et entretient en nous. De là, toutes sortes de tiraillements et de conflits. Quelque solidarité qu'il y ait entre ces deux êtres — mais solidarité n'exclut pas antagonisme — nous ne pouvons pas suivre l'un sans sacrifier l'autre en quelque mesure.

« Ainsi s'explique non seulement que nous sommes doubles, mais encore la forme spéciale qu'affecte cette dualité. Les fonctions qui s'opposent en nous sont, ai-je dit, les sens et les appétits sensibles d'une part, la raison et l'activité morale de l'autre » (1).

Voici comment Durkheim a essayé d'établir que la raison et l'activité morale ne sont « que deux aspects de l'être social qui est en nous ».

Origine sociale de la logique. — L'organisation logique s'explique par la tendance commune à projeter dans la nature les divisions de la société. « Sans doute pour que les individus se représentent des idées, il faut... que leur nature psycho-organique... soit prédisposée

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1913, p. 73-74.

à soumettre les images à l'action de cette faculté spirituelle qui s'applique aux ressemblances pour en former, par une synthèse, les concepts et qu'elle ait donc la sensation des ressemblances. » Mais le simple rapprochement dans une conscience individuelle donnera tout au plus une image générique (1), d'un contenu très pauvre, demeurant une image, correspondant à une expérience limitée, individuelle, changeante, sans autorité caractéristique. Le concept en plus de l'extension plus grande a surtout la stabilité, la communicabilité d'une conscience à l'autre ; il est un trait d'union entre les pensées des divers individus : il a une autorité qui déborde celle de l'expérience individuelle. Tous ces caractères ne s'expliquent que par l'origine collective. Penser par concept, c'est penser comme membre du tout social » (2).

Origine sociale de la conscience. — Comme elle crée la raison, la société crée la conscience morale. Durkheim voit dans cette assertion la conclusion d'un raisonnement évident. « En interrogeant la conscience morale contemporaine (dont les réponses peuvent d'ailleurs être confirmées par ce que nous savons sur les morales de tous les peuples connus) on peut se mettre d'accord sur les points suivants :

« 1° Jamais, en fait, la qualification de morale n'a été appliquée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu, ou la perfection de l'individu entendue d'une manière purement égoïste ;

« 2° Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant *par elle-même* un caractère moral, il en est nécessairement de même des individus qui sont mes semblables et qui ne diffèrent de moi qu'en degré, soit en plus soit en moins ;

« 3° D'où l'on conclura que, *s'il y a une morale,* elle ne peut avoir pour objectif que le groupe formé par une pluralité d'individus associés, c'est-à-dire la société, *sous condition toutefois que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des personnalités individuelles qui la composent.* La morale commence donc là où commence l'attachement à un groupe quel qu'il soit » (3).

Pourquoi doit-on considérer la société comme « autre chose que le total des individus dont elle est composée » ? Parce que sans ce postulat la morale serait sans objet. « Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache. » En effet « au regard de l'opinion commune, la morale ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Or, dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la collectivité. Je me trompe, il en est une autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou de l'autre solution qui sont toutes les deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue,

(1) *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, 1912, p. 629.
(2) Résumé par le P. MARCEL NIVARD, S. J., *Ethica,* Paris, Beauchesne, 1928, p. 202.
(3) *Bulletin de la Société française de philosophie,* avril 1906 (séance du 11 février 1906), p. 115.

ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement » (1).

Cette origine sociale explique les caractéristiques du fait moral.

1° « La société est une chose bonne, désirable pour l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle, qui ne peut la nier sans se nier, ... en même temps, parce qu'elle dépasse l'individu, celui-ci ne peut la vouloir et la désirer sans faire quelque violence à sa nature d'individu » (2). « Elle nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisation est due à la coopération des hommes associés et des générations successives ; elle est donc une œuvre essentiellement sociale. C'est la société qui l'a faite, c'est la société qui en a la garde et qui la transmet aux individus. C'est d'elle que nous la recevons. Or la civilisation, c'est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus de prix : c'est l'ensemble des plus hautes valeurs humaines... [Mais] en même temps qu'elle est transcendante par rapport à nous, la société nous est immanente et nous la sentons comme telle. En même temps qu'elle nous dépasse elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-mêmes en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé... Dès lors on s'explique comment la société, en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dépasse, peut nous apparaître comme bonne et désirable, puisqu'elle tient à toutes les fibres de notre être « (3).

2° « La société, en même temps qu'une chose bonne, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère obligatoire » (4).

Que la société soit une « autorité morale c'est ce qui ressort de ce qui vient d'être dit au 1°. Car qu'est-ce qu'une autorité morale, sinon le caractère que nous attribuons à un être, réel ou idéal, il n'importe, mais que nous concevons comme constituant une puissance morale supérieure à celle que nous sommes. Or, l'attribut caractéristique de toute autorité morale c'est d'imposer le respect ; en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle prescrit, simplement parce qu'elle le prescrit. La société a donc en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite ce même caractère impératif, distinctif de l'obligation morale.

« Il resterait, il est vrai, à examiner si, *en fait*, c'est bien à cette source que les règles morales puisent cette autorité qui les fait apparaître comme obligatoires. Ainsi que je l'ai dit en commençant, c'est un examen auquel il m'est impossible de procéder ici. Tout ce que je puis affirmer, c'est que, jusqu'à présent, je n'ai pas encore, au cours de mes recherches, rencontré une seule règle morale qui ne soit le produit de facteurs sociaux déterminés » (5).

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril 1906, p 129.
(2) *Ibid.*, p. 115.
(3) *Ibid.*, p. 131-132.
(4) *Ibid.*, p. 115-116.
(5) *Ibid.*, p. 133.

§ 2. — *Vue d'ensemble du système de Durkheim* : b) *Critique.*

On ne saurait nier l'ampleur de la synthèse durkheimienne, le talent de son auteur, l'emprise profonde exercée par celui-ci sur d'assez nombreux disciples, le labeur considérable du maître et de son équipe, labeur dont témoigne particulièrement l'*Année sociologique* [parue depuis 1896], ni leur noble souci de parer au désarroi moral de notre époque. Néanmoins la doctrine ainsi propagée appelle les critiques les plus graves sur les points les plus essentiels.

Vices de méthode. — E. Durkheim professait la crainte des généralités philosophiques. « Jusqu'à ce moment (1), écrivait-il en 1915, la sociologie n'était pas encore sortie des généralités philosophiques. Les penseurs dont il vient d'être parlé la réduisaient même à un seul et unique problème : il s'agissait de savoir quelle est *la* loi qui domine l'évolution sociale en général (Comte) ou si la loi de l'évolution universelle s'applique aux sociétés (Spencer). Aussi Comte n'était-il pas loin de penser qu'il avait non seulement fondé, mais achevé du même coup, la sociologie. Or, une science n'est jamais achevée. Elle est faite de questions particulières, restreintes, portant sur des objets limités et qui, tout en étant solidaires, doivent être traités séparément les uns des autres ; leur solidarité même ne peut apparaître qu'au fur et à mesure que la science avance. La sociologie ne pouvait donc devenir véritablement une science positive, que si, renonçant à embrasser d'emblée et dans son ensemble la réalité sociale tout entière, elle y introduisait, au contraire, l'analyse et y distinguait progressivement des parties, des éléments, des aspects différents, pouvant servir de matières à des problèmes spéciaux » (2).

Malheureusement, Durkheim n'a pas été fidèle à ces normes d'expectative et de sagesse. Il a formulé, et de bonne heure, des lois générales qui rappellent la fameuse loi des trois états d'Auguste Comte (l'humanité ayant passé, d'après celui-ci, par les états théologique, métaphysique et positif). L'exposé précédent le montre bien puisque notre auteur y pose un certain nombre de *postulats*. Il dit en propres termes : « *Nous postulons* une société spécifiquement distincte des individus » (3). Et pourquoi ce postulat ? parce qu'une telle conception de la société est nécessaire pour fonder la morale sur la société. Il y a même ici cercle vicieux : on veut démontrer qu'il n'y a de morale que par l'influence de la société sur l'individu et on déclare ouvertement qu'on postule, qu'on définit *a priori* la société de telle sorte que celle-ci puisse donner à ses injonctions les caractères des faits moraux. Or il s'agit là d'un des éléments essentiels, peut-être de l'élément le plus essentiel de la doctrine. De même quand Durkheim ramène ce qui est strictement individuel chez l'homme à ce qui est purement organique et animal, il semble bien poser un postulat semblable à celui de l'opposition de l'individuel et du social.

Outre une tendance naturelle à l'esprit de système, les généralisa-

(1) Les premières années qui suivirent la guerre de 1870.

(2) *La Science française*, ouvrage collectif, t. I, p. 30 et 31 de la seconde édition (1933) reproduisant la première édition de 1915.

(3) *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril 1906, p. 115. Cf. plus haut, p. 12.

tions arbitraires de Durkheim s'expliquent par les conflits d'idées où il s'est trouvé engagé : « Pour son malheur et pour le nôtre, Emile Durkheim vécut en une période peu propice aux études sociales strictement scientifiques : il parvenait juste à l'âge d'homme au moment où s'engageait, sur le terrain politique, la grande bataille entre la morale religieuse et la morale laïque et où le scientisme des Taine, des Renan et des Berthelot commençait de fléchir ; il crut devoir reprendre,sur le terrain sociologique, la tâche que ses maîtres n'avaient pu mener à bien. Nous refaire une morale, tel était, déclarait-il, notre premier devoir. Cette préoccupation, naturellement associée dans son esprit à des postulats rationalistes, a beaucoup nui à la valeur scientifique de ses travaux : elle en a infléchi les conclusions dans des directions qui ne résultaient pas de la seule observation des faits, et trop souvent des interprétations ont paru plus tendancieuses que justifiées » (1). Le désir de fonder une morale laïque, Durkheim l'a en effet nettement exprimé : « Du moment que le moral apparaît partout dans l'histoire comme empreint de religiosité, il est impossible qu'il se dépouille totalement de ce caractère ; autrement il cesserait d'être lui-même... Seulement, ce sacré, je crois qu'il peut être exprimé, et je m'efforce de l'exprimer, en termes laïcs » (2). Voilà pourquoi M. A. Darlu écrivait à M. Durkheim : « Personne ne fait plus de cas que moi de vos travaux ; personne ne vous suit avec plus de sympathie dans votre effort pour poser les bases d'une morale de l'enseignement public » (3).

Quant aux préjugés rationalistes de notre sociologue, ils sont également certains et affichés, et bien comme préjugés, comme jugements portés d'avance, *a priori*, comme questions préalables. « Si l'on pose comme une règle de méthode que tous les phénomènes qui se produisent dans la nature sont naturels et dépendent de causes naturelles, comme les religions sont du nombre, c'est dans la nature qu'on devra chercher la source ou les sources de la vie religieuse. » « D'où vient cet afflux de vie (produit par la religion) ? Evidemment d'une source supérieure à l'individu, puisqu'il en résulte un rehaussement de la vitalité individuelle. Mais cette source où la chercher ? Dans un monde transcendant ou, comme on dit, surnaturel ? *Sans examiner cette hypothèse en elle-même,* je l'écarte pour des raisons de méthode » (4).

Statisme. — La logique même de son système a conduit Durkheim à se faire de la société une conception exclusivement statique, donc incomplète. Les dictats de la société à l'individu doivent pour être efficaces être des faits déjà acquis, solidifiés, au moins dans une certaine mesure, d'où la définition durkheimienne du fait social : « Toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure », ou bien encore : « Une manière de faire qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant

(1) PAUL BUREAU, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, Bloud, 1923, p. 9.
(2) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1906, p. 183-184
(3) *Ibid.*, avril 1906, p. 147.
(4) *Ibid.*, mars 1913, p. 63-64 et 67. C'est nous qui soulignons.

une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles » (1).

Sans doute la préoccupation est louable de définir le fait social alors que tant d'auteurs en parlent sans donner à la sociologie un objet bien défini et reconnaissable et aussi celle de réagir contre la conception individualiste de la vie si fausse et si malfaisante ; seulement la définition donnée est trop courte. « Aucune société ne vit sans posséder et exploiter un certain nombre de règles morales ou juridiques, de dogmes religieux, de pratiques économiques, de proverbes, d'apophtegmes, de courants sociaux, d'usages reçus, de monuments de pierre, mais il s'en faut de beaucoup que ce dépôt, sédiment d'une vie sociale élaborée et peut-être déjà dépassée, représente la vie sociale entière ou même sa partie la plus vivante, la plus organisatrice et la plus importante. En tous cas, la méthode préconisée. peut-être recommandable aux époques de grande stabilité et fixité sociales, est singulièrement inadéquate aux époques de transformation rapide, telle que la nôtre. Elle ne ferait connaître de la vie sociale que la partie la plus durcie, la plus ankylosée, celle qui s'exprime volontiers dans les discours officiels des représentants de l'organisation administrative, économique ou religieuse. Ainsi le sociologue lâcherait la proie pour l'ombre, car il ne saisirait la vie que dans la période de son déclin, annonciateur de la mort, et il n'en connaîtrait ni les nouveautés régénératrices, ni le continuel jaillissement » (2). Nous trouvons une critique toute semblable dans une lettre de M. Blondel à Durkheim : « Cette réflexion préalable (qui suffirait à déterminer le fait moral) ne porte que sur le passé, *le déjà fait* : or, la réalité morale est tout entière suspendue à ce qui est *à faire*, aux desseins futurs et toujours singuliers d'une pensée et d'une volonté qui ne se répètent jamais littéralement, parce qu'il y a toujours de l'ultérieur en elles et du nouveau dans le monde » (3).

Il faut reconnaître que Durkheim a prévu l'objection de statisme et donc d'asservissement qu'on pouvait lui faire et que d'avance il y a répondu dans le dernier point de la synthèse dont nous avons donné plus haut les éléments essentiels. « On objecte à cette conception (réduction du moral au social), qu'elle asservit l'esprit à l'opinion régnante. Il n'en est rien. Car la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est, ou tend réellement à être. Or la conscience que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion peut être inadéquate à la réalité sous-jacente » (4).

Et Durkheim ajoute que la science sépare ces deux sociétés d'apparence ou de réalité.

Au raisonnement spécieux de Durkheim il est facile de répondre que la science qui corrige l'opinion sociale égarée ou inconsciente est le fait de savants, c'est-à-dire d'individus, ceux-ci fussent-ils aussi représentatifs qu'un professeur de Sorbonne. Et si la raison de ces savants s'applique à des réalités sociales, elle ne cesse pas pour autant d'être une raison individuelle. De la discussion très serrée qui s'éta-

(1) *Année sociologique*, 1898, p. 19.
(2) P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, p. 91-92.
(3) *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril 1906, p. 143.
(4) *Ibid.*, p. 116.

blit à ce sujet entre Darlu et Durkheim à la *Société française de philosophie*, nous n'avons rien pu tirer qui s'oppose réellement à ces constatations obvies (1).

Origine individuelle des conceptions collectives. — Nous voilà donc ramenés à l'individuel. De fait toutes les conceptions collectives ont une origine individuelle, pour cette raison très simple que la société, à moins d'en faire une entité mystique ou plutôt mythique, ne pense que par les individus. « Sans doute, il est exact que la plupart des actes individuels ne sont que la reproduction des représentations collectives, et que, en conséquence, « un acte n'est général que parce qu'il est collectif, bien qu'il soit collectif parce qu'il est général », mais il est vrai aussi que toutes ces représentations collectives, *sans aucune exception*, ont leur origine dans l'effort d'élaboration d'une conscience individuelle, qui a réussi à convertir à sa doctrine quelques autres individus ; ceux-ci, groupés à leur tour, ont lancé ces grands mouvements d'opinion qui, suffisamment développés pour avoir pu triompher des pressions et des résistances collectives, deviendront, après leur victoire, organes nouveaux de pression et d'entraînement. Qu'il s'agisse de la machine à vapeur, de l'électricité ou de l'aviation, du christianisme, des croisades ou du mouvement franciscain, de la doctrine monarchique ou républicaine, aristocratique ou démocratique, de la Réforme protestante ou de la Révolution française, de l'origine des sciences ou de telle école artistique ou littéraire, de la doctrine individualiste ou du laïcisme, du syndicalisme ou du mouvement corporatif, du suffrage universel, du féminisme ou du système d'impôts, du mariage indissoluble, de la fécondité conjugale ou de l'avortement, partout et toujours le même fait. Je constate : un initiateur ou inventeur — praticien ou homme de science, artiste ou philosophe, moraliste ou croyant — conçoit une forme nouvelle d'activité ou de vie, une manière différente d'aménager la vie individuelle et la vie collective. Son invention n'éclate pas comme un coup de tonnerre dans un ciel bleu et on peut citer les antécédents et les préparations, mais, si elle *continue*, elle *innove* aussi, et elle *innove* si bien que *personne n'en prévoyait l'éclosion*. Puis, peu à peu, le nombre s'accroît des adeptes ou des partisans ; on eût pu d'abord « les faire asseoir sur un canapé », ils sont maintenant légion, jusqu'au jour où un inventeur nouveau aura, à son tour, découvert une forme inédite que puisse adopter, pour un temps, le flux indéfini de la vie.

Ainsi la formule citée plus haut se retourne : « La pratique n'a été collective que parce qu'elle est devenue générale et elle n'est devenue générale que par extension spatiale de la pratique individuelle (2). »

Les catégories de la raison. — L'origine *purement sociale* des catégories de la raison paraissait déjà « exorbitante » comme heurtant toutes nos habitudes d'esprit à M. Darlu, qui ne pouvait comprendre comment l'idée de genre n'aurait pu être formée que par la représentation d'un clan, d'une tribu, etc., celle de cause par la représen-

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1906, p. 173-179.
(2) P. Bureau, *loc. cit.*, p. 95-96.

tation de la force d'un groupe social (1). A quoi M. Durkheim répondait que la science progresse souvent en heurtant les opinions communes et il renvoyait à son livre sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) (2). Mais dans cet ouvrage le caractère impersonnel des catégories de l'entendement n'est pas suffisamment précisé. « L'impersonnalité propre à la pensée vraie n'est nullement une qualité négative : il n'est rien, au contraire, qui soit plus riche de sens. En fait, ce qui vient s'exprimer dans l'impersonnalité de la pensée vraie, c'est la personnalité tout entière. Elle ne représente rien moins que la victoire de l'individu sur sa propre subjectivité ; or, celle-ci est précisément composée avant tout de représentations collectives.

« En résumé, *l'impersonnalité impliquée dans la vérité d'une proposition suppose, chez celui qui l'a découverte ou qui l'énonce en toute connaissance de cause, le plus haut développement de la personnalité et l'affranchissement le plus complet à l'égard des manières collectives de penser*. La pensée qui cherche et atteint le vrai est une pensée qui réfléchit, ce qui signifie qu'elle se concentre, se replie sur elle-même : elle fait le silence et le vide dans le for intérieur, elle ne le fait pas sans peine, elle ne le fait précisément qu'au prix d'un vigoureux effort qui assure au moi la domination sur tous les éléments turbulents qui tendent sans cesse à usurper la première place. Mais pourquoi cet effort, pourquoi ce silence et cette affirmation énergique de la personnalité ? Pour faire place à *l'objet*, c'est-à-dire à l'impersonnel. Lui seul est intéressant. Il faut qu'il n'y ait que lui dans la conscience. La vérité n'est accessible qu'à ceux qui savent s'oublier eux-mêmes et l'oubli de soi n'est donné qu'aux personnalités fortes » (3).

La pression sociale ne pourrait créer de pensée impersonnelle qu'au sens d'une pensée qui ne serait la pensée d'aucun individu en particulier, tandis que la pensée objective ou vraie est impersonnelle parce qu'elle s'oppose à la pensée subjective.

L'obligation morale. — Durkheim n'a pas établi l'identité de l'obligation morale et de l'influence exercée par la société sur l'individu. L'obligation morale est une nécessité idéale à laquelle on peut se soustraire, la pression exercée par la société sur la conscience individuelle, se réalisât-elle par des voies purement psychologiques, est une forme du déterminisme. Autorité morale et puissance, même psychique, sont deux choses différentes.

« Une autorité qui se fait respecter, c'est ou bien une autorité qui se fait obéir, ou bien une autorité qui est digne de respect : comment passer de l'un à l'autre des deux sens, objectait M. Malapert à Durkheim. A moins que la société ne m'apparaisse comme une autorité moralement respectable que parce qu'elle est l'agent, l'instrument, la condition de réalisation d'un certain idéal qui en un sens lui est immanent, en un sens lui est transcendant. Et alors la vraie fin de ma volonté c'est cet idéal ; en tant que la société y travaille, qu'elle s'efforce à le réaliser, je la suis, je lui obéis ; en tant qu'elle la mécon-

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1913, p. 88.
(2) *Ibid.*, p. 91.
(3) DANIEL ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication*, Paris, 1927, p. 267-268.

naît, je me sépare d'elle » (1). M. Durkheim répliqua : « Le mot d'autorité morale s'oppose à celui d'autorité matérielle, de suprématie physique. Une autorité morale, c'est une réalité psychique, une conscience, mais plus haute et plus riche que la nôtre et dont nous sentons que la nôtre dépend. J'ai montré comment la société présente ce caractère parce qu'elle est la source et le lieu de tous les biens intellectuels qui constituent la civilisation. C'est de la civilisation que nous vient tout l'essentiel de notre vie mentale » (2). Ces paroles appelleraient plus d'une remarque, par exemple celle que la société n'a pas de conscience propre, car l'expérience à laquelle notre auteur en appelle si souvent ne nous fait connaître que des consciences individuelles. Retenons seulement qu'en définitive M. Durkheim se réfère aux biens intellectuels que nous vaut la société, donc à cet idéal dont parle M. Malapert ; ce sont ces biens intellectuels qui font la valeur des injonctions sociales, ou du moins de certaines injonctions et non la société en tant que telle.

§ 3. — *Théorie sociologique de la Religion* : a) *Exposé.*

Travaux de Durkheim. — E. Durkheim aborda le problème religieux dès 1899 (3), mais c'est en 1912, dans le plus volumineux de ses ouvrages, qu'il en traita de façon approfondie. Ce livre intitulé *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* compte 647 pages. Il en a lui-même exposé les deux idées principales dans la séance du 4 février 1913 de la *Société française de philosophie*, sous le titre : *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine.* Cet exposé fut suivi d'une discussion, comme c'est l'habitude à la Société française de philosophie (4).

Lien étroit avec l'ensemble du système. — La théorie durkheimienne de la religion se rattache étroitement aux conceptions générales sur l'origine purement sociale de toute vie supérieure chez l'homme que nous venons d'exposer et de critiquer et c'est précisément pour cette raison que nous nous sommes étendus sur ce sujet. En particulier théorie morale et théorie religieuse ne font qu'un dans la pensée de notre sociologie, puisque pour lui il n'y a de morale que religieuse, l'obligation tirant sa force du caractère *sacré* que le prestige de la société donne à ses injonctions. Il estime que de son point de vue « on peut comprendre ce caractère sacré dont les choses morales ont toujours été et sont encore marquées, cette religiosité sans laquelle il n'a jamais existé d'éthique » (5).

Cet enchaînement des idées fondamentales dûment signalé, nous donnons textuellement l'exposé de Durkheim afin de ne pas dénaturer sa pensée et de respecter entièrement sa marche dialectique (6).

« Deux idées principales dominent l'ouvrage récemment paru sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* écrit Durkheim.

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie,* mai 1906, p. 191.
(2) *Ibid.,* p. 192.
(3) *De la définition des phénomènes religieux* : *Année sociologique,* t. II, 1899.
(4) *Bulletin de la Société française de philosophie,* mars 1913.
(5) *Id.,* avril 1906, p. 134.
(6) *Id.,* mars 1913, p. 63-75.

« Il est tout au moins permis de reconnaître dans cette vue une hypothèse qui mérite d'être essayée, qui a déjà reçu un commencement de preuve et aux applications de laquelle on ne saurait assigner de limites par avance. »

1° **Nature de la religion.** — On a souvent vu dans la religion une sorte de spéculation sur un objet déterminé : on a cru qu'elle consiste essentiellement en un système d'idées exprimant plus ou moins adéquatement un système de choses. Mais ce caractère de la religion n'est ni le seul, ni le plus important. Avant tout, la vie religieuse suppose la mise en œuvre de forces *sui generis*, qui élèvent l'individu au-dessus de lui-même, qui le transportent dans un autre milieu que celui où s'écoule son existence profane et qui le font vivre d'une vie très différente, plus haute et plus intense. Le croyant n'est pas seulement un homme qui voit, qui sait des choses que l'incroyant ignore : c'est un homme *qui peut davantage*. Les fidèles peuvent se représenter inexactement le pouvoir qu'ils s'attribuent, le sens dans lequel il s'exerce. Mais ce pouvoir, en lui-même, n'est pas illusoire. C'est lui qui a permis à l'humanité de vivre.

Le problème religieux consiste donc à rechercher d'où viennent ces forces et de quoi elles sont faites. De toute nécessité, elles ne peuvent émaner que d'une source d'énergie supérieure à celles dont dispose l'individu comme tel. Si l'on pose comme une règle de méthode que tous les phénomènes qui se produisent dans la nature sont naturels et dépendent de causes naturelles, comme les religions sont du nombre, c'est dans la nature qu'on devra chercher la source ou les sources de la vie religieuse. Or les seules forces morales supérieures à celles de l'individu que l'on rencontre dans le monde observable sont celles qui résultent du groupement des forces individuelles, de leur synthèse dans et par la société : ce sont les forces collectives.

En fait, on a montré, à propos d'une religion déterminée, que les forces collectives peuvent rendre compte des effets caractéristiques qui, de tout temps, ont été attribués aux forces religieuses. Cette démonstration n'a été faite, il est vrai, qu'à l'occasion d'une religion particulière, mais où l'on retrouve, sous forme élémentaire, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les croyances et les pratiques religieuses en général.

2° **Explication de la dualité humaine par cette nature.** — Cette conception de la religion permet de rendre compte d'un fait qui a dominé de tout temps la spéculation philosophique en même temps que la pensée religieuse : c'est la dualité de l'homme.

C'est un fait d'expérience qu'il existe en nous comme deux êtres qui ne se rejoignent jamais complètement, qui, très souvent même, s'opposent l'un à l'autre et se contredisent mutuellement : dans l'ordre de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible, d'une part, et, de l'autre, l'entendement et la pensée conceptuelle ; dans l'ordre de l'action, les appétits égoïstes d'un côté, l'activité religieuse et morale de l'autre. Non seulement nous distinguons ces deux aspects de notre nature, mais nous leur attribuons une valeur et une dignité inégales. C'est cette antithèse que les religions ont exprimée en dotant l'homme d'une double substance, le corps et l'âme, qui s'opposent

comme le divin et le profane et qui, tout en étant étroitement associées, sont perpétuellement en lutte l'une contre l'autre.

De ce fait constant, comment les philosophies ont-elles rendu compte ?

Les unes (empirisme dans la théorie de la connaissance, utilitarisme dans la théorie de l'action, matérialisme dans la théorie de l'être) l'expliquent en le réduisant à n'être qu'une apparence, c'est-à-dire, en somme, en le niant.

Le concept ne serait qu'un autre aspect de la sensation : il n'y aurait rien de plus dans l'un que dans l'autre. La vie morale ne serait qu'un développement de l'égoïsme. En d'autres termes, sous prétexte de rendre intelligible le fait dont on parle, on le fait évanouir. Il ne serait pas impossible de démontrer que l'idéalisme absolu aboutit à la même conséquence, mais en sens inverse. C'est la sensation et le mal qui deviennent inexplicables.

D'autres philosophies ou bien affirment cette dualité sans en donner la raison, ou bien se bornent à la réaliser ontologiquement. On dit alors qu'il existe, à la base même des choses, un principe de rationalité et de moralité, et un autre de mal et de confusion ; l'Esprit d'une part, la Matière de l'autre, par exemple. C'est le mariage de ces deux principes qui donnerait naissance aux êtres mixtes et contradictoires que nous sommes. Mais on ne fait ainsi que poser le problème en termes réalistes, sans rien expliquer. De plus, on ne voit pas pourquoi ces deux principes opposés, qui se repoussent en un sens, s'unissent et se pénètrent. Pourquoi l'Esprit, le divin déchoit-il de lui-même en s'incorporant à son contraire, au lieu de rester séparé et à l'état de pureté ?

Une explication sociologique de la religion permet d'entrevoir une voie nouvelle dans laquelle il est possible de s'engager. On a vu, en effet, que les forces collectives ont le pouvoir d'élever l'individu au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu. Par cela seul qu'il est social, l'homme est donc double, et entre les deux êtres qui cohabitent en lui, il y a une solution de continuité, celle-là même qui existe entre le social et l'individuel, entre la partie et le tout *sui generis* qui résulte de la synthèse de ces parties. De ce point de vue, la dualité de la nature humaine devient intelligible sans qu'il soit nécessaire de la réduire à n'être qu'une apparence ; car il y a réellement deux sources de vie différentes et presque antagonistes auxquelles nous participons simultanément. D'un autre côté, il n'y a pas à se demander comment la partie supérieure de nous-même se trouve accolée à une partie inférieure et indigne d'elle ; car, si la première ne se ramène pas à la seconde, cependant elle suppose celle-ci ; si le social ne se ramène pas à l'individuel, la société n'est possible que par le concours des individus. L'être noble qui est en nous n'est pas tombé dans le monde sensible comme une sorte d'élément adventice, venu on ne sait d'où ; il sort de ce monde : c'en est un produit, mais qui dépasse les éléments qui ont servi à le constituer.

S'en tenir à ces idées directrices serait donner une notion bien incomplète de la théorie de Durkheim sur la religion. Son gros livre contient en effet nombre d'arguments et de faits qu'il importe maintenant d'exposer au moins sommairement.

Définition de la religion. — Il n'aborde pas directement les faits eux-mêmes, mais commence par une définition de la religion, ce qui indique ce qu'il y a de systématique dans ses procédés d'investigation. Il est vrai néanmoins qu'il justifie sa définition par quelques données positives, ou qu'il croit telles. Le surnaturel et le mystérieux n'est pas pour lui un élément essentiel de la religion, parce que l'idée de mystère est sujette à éclipses dans l'histoire des religions, le dogme n'ayant, par exemple, rien de troublant pour les hommes du XVII[e] siècle et aussi parce que ce qui nous paraît le plus étrange dans les conceptions religieuses des primitifs, celle, en particulier, qui peuple l'univers « de principes singuliers, faits des éléments les plus disparates, doués d'une sorte d'ubiquité difficilement représentable » (p. 34), paraît aller de soi pour ceux qui en sont convaincus.

L'idée même de Dieu ou d'être spirituel est à exclure de la définition de la religion, car : 1° il existe de grandes religions d'où l'idée de dieux et d'esprits est absente, tels le jaïnisme et le bouddhisme ; 2° dans les religions déistes elles-mêmes il y a des rites qui n'impliquent aucune idée de divinité : interdits, sacrifice védique agissant directement sur les phénomènes célestes, etc.

Ce qui est au centre de la religion, c'est le sacré, déjà si important en morale. On dira donc qu'« *une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent* » (p. 65). La magie connaît, elle aussi, le sacré, mais traité individuellement, non collectivement.

Le totémisme. — Cette définition correspond à la forme la plus élémentaire de la religion, parce que liée à l'organisation sociale la plus pauvre : le *totémisme* des indigènes de l'Australie. Or, toutes les formes de la religion sont issues par une longue évolution des formes les plus rudimentaires, et si le caractère de celles-ci permet de définir la religion comme on l'a fait plus haut, la définition se trouvera vraie, et de cette définition on déduira l'origine exclusivement sociale de la religion, d'ailleurs prouvée par l'analyse même du totémisme.

Voici d'après M. Michelet l'essentiel de cette analyse : « On sait ce qu'on entend par totem (1) : l'être sacré, généralement un animal, quelquefois un végétal, qui a donné son nom et qui sert d'emblème au clan. L'emblème totémique est gravé ou sculpté sur des objets, tatoué ou dessiné sur le corps. Sous toutes ses formes, cet emblème est considéré comme sacré, et conférant une participation de ce sacré à tout ce qui le touche. Le caractère sacré de cet emblème s'étend à l'animal qu'il représente : d'où, à l'ordinaire, les interdictions de le manger, de le tuer, parfois même de le toucher. L'homme lui-même acquiert une parenté avec cet animal, parenté plus sensible dans les cheveux, le sang, etc. Le totémisme est l'ensemble des croyances et des rites qui se rapportent ainsi au totem.

« Or le totémisme, nous dit-on, n'est nullement une zoolâtrie, mais l'expression sensible du clan et de la vie collective. « Le totémisme est la religion non de tels animaux, mais d'une sorte de force ano-

(1) Mot emprunté aux Ajibways, tribu algonquine de l'Amérique du Nord.

nyme et impersonnelle, qui entre en contact avec chacun des êtres et se confond avec eux » : entité quasi indépendante des individus, qui les précède, qui leur survit, être concret et non pas pure abstraction, être moral et non pas physique.

« Un tel être, à la fois concret et impersonnel, indépendant des individus et participé par eux, ne peut être ni l'homme seul, ni la nature. Il reste qu'il ne puisse exprimer que la vie collective. Seule, la société est en même temps supérieure à ses sujets et immanente en eux ; seule, elle correspond à cet être concret et moral susceptible de devenir l'objet d'un culte.

« Chez le primitif, les alternances de vie individuelle et de vie collective diffèrent par une plus grande intensité (de ce qu'elles sont chez le civilisé) ; la conscience propre, chez ce primitif, se confond presque avec la conscience du groupe, son individualité est à peine née. Et aux époques de la réunion du groupe, il sent en lui une énergie accrue. Mais les sentiments et les pensées collectives ne se fixent qu'en se concrétisant dans un objet matériel ; de là la présence de l'emblème totémique dans ces réunions, de là aussi la tendance spontanée du primitif à attribuer à cet emblème cette excitation mentale, cet enthousiasme passager, cette vie nouvelle qu'il sent en lui ; de là enfin la consécration qui s'attache à ce totem et les pratiques rituelles qui en découlent : oblation, communion alimentaire, etc.

« Cette explication de l'origine du sacré une fois acceptée, il suffit de la transposer en psychologie, pour découvrir le nouveau sens de ses notions fondamentales : l'âme n'est que la participation de l'individu au principe totémique ; l'antithèse de l'âme et du corps, ce dualisme constant, correspond aux oppositions de la vie sociale et de la vie individuelle, la croyance à l'immortalité traduit l'affirmation de la permanence, de l'éternité de l'être collectif : la société ; le culte des esprits se présente comme une conséquence de cette immortalité ; enfin les dieux sont des ancêtres supérieurs en puissance, en valeur. Tout au sommet, point culminant de la pensée religieuse, dernier produit de cette évolution, la notion du grand Dieu, ou de l'Etre suprême, esprit ancestral qui a pris une place primordiale dans l'organisation du système mythologique. Le monothéisme apparaît ainsi au terme de cette évolution, comme son complet épanouissement.

« Ainsi se caractérise l'unité de cette élaboration. Au point de départ la société représentée, symbolisée, participée ; au point d'arrivée, la société personnifiée et devenant Dieu. L'histoire apporte la confirmation par les faits de l'interprétation sociologique. Et, comme le totémisme représente la religion primitive la plus simple, que le processus d'organisation sociale demeure le même à travers le temps et l'espace, le totémisme a *dû* être, le totémisme a été à la naissance de toute religion. Et toute religion se ramène donc à une présentation sensible et symbolique de la société (1). »

Valeur durable de la religion. — Et tout cela prouve, conclut Durkheim, que la religion s'appuie sur une expérience bien fondée et

(1) *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, dirigé par le P. D'ALÈS, article *Religion*, par GEORGES MICHELET, t. IV, 1922, col. 865-866.

que, dans son essence, elle est éternelle, comme la société elle-même.

« Quiconque a réellement pratiqué une religion sait bien que c'est le culte qui suscite ces impressions de joie, de paix intérieure, de sérénité, d'enthousiasme qui sont, pour le fidèle, comme la preuve expérimentale de ses croyances... Toute notre étude repose sur ce postulat que ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne peut pas être illusoire. Tout comme un récent apologiste de la foi (W. James), nous admettons donc que les croyances religieuses reposent sur une expérience spécifique dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celle des expériences scientifiques tout en étant différentes. » (P. 596.)

« Il y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée. Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. Or cette réfection morale ne peut être obtenue qu'au moyen de réunions, d'assemblées, de congrégations qui, par leur objet, par les résultats qu'elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses. Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Egypte, soit la promulgation du décalogue et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ? » (P. 609-610.)

§ 4. — *Théorie sociologique de la religion* : b) *Critique.*

Les critiques sur l'ensemble du système applicable ici. — La doctrine de Durkheim sur la religion est, nous l'avons remarqué, la simple application de ses principes généraux de sociologie. L'exposé qu'il a donné des idées principales de son livre sur les formes élémentaires de la religion, en 1913, à la Société française de philosophie, ne fait que répéter une partie de ce qu'il avait dit à la même société sur la détermination du fait moral, en 1906. Les critiques adressées au sociologisme en général atteignent donc l'explication sociologique du fait religieux.

Confusion du rudimentaire et de l'essentiel. — Durkheim pose en axiome que la religion la plus simple et la plus primitive est celle qui révèle le mieux l'essence du fait religieux.

« Vous pensez, lui objectait M. Ed. Le Roy, découvrir l'essentiel de la religion par l'analyse de ses formes les plus rudimentaires, les plus inférieures, les plus primitives. C'est une méthode fort contestable. Songez à ce qu'elle donnerait si on l'appliquait à l'étude de la vie. Au moins faut-il reconnaître qu'elle suppose un postulat énorme. La question est de savoir si l'on peut définir la religion en dehors de toute durée (1). Peut-être est-il nécessaire d'adopter ici une défi-

(1) Voir ce que nous avons dit plus haut du caractère statique de la société selon Durkheim.

nition mobile dont chaque moment ne caractérise qu'une époque. Ce qu'il y a de constance dans le développement de la religion est-il autre chose que la constance d'une direction ? Pour ma part, je soutiendrais volontiers en cette matière la thèse d'une évolution religieuse réellement créatrice. Des éléments ont pu être fondamentaux dans la religion d'autrefois, qui ne sont plus guère représentés dans la religion d'aujourd'hui et que celle-ci tend à éliminer de plus en plus ; à l'inverse, des éléments peuvent avoir pris de nos jours une prépondérance capitale, dont il n'y avait jadis que des germes à peine saisissables. Il me semble que la religion est un des cas les plus nets où il convient de définir moins par la possession de certains caractères que par la tendance à les accentuer, moins par l'état instantané que par la direction du changement. Je ne conteste pas le droit d'étudier les religions inférieures, mais celui de définir par elles *la religion.* »

M. Durkheim protesta qu'il n'avait jamais voulu « définir la religion par les religions inférieures ». Il ajouta qu'il s'était arrêté à celles-ci « parce qu'elles apparaissent sous une forme simple qui en facilite l'étude ». Mais il maintint qu'il existe « des éléments permanents et fondamentaux de la religion qui se retrouvent dans toutes les religions » (1). A quoi on aurait pu riposter qu'il n'en résulte pas que *tous* les éléments fondamentaux de la religion se retrouvent dans toutes les religions.

M. Belot reprit plus tard l'objection de M. Ed. Le Roy. « Lorsqu'on vient... me dire : « Nous avons observé les Aruntas et les Kaniloroi ; nous avons percé à jour le mystère des *churingas* et résolu l'énigme du *totem* ; nous avons compris et interprété savamment le délire des *corroboris* et voici donc ce qu'est la religion », je ne puis me défendre... d'une certaine inquiétude. Je ne puis oublier qu'il y a eu des prophètes hébreux et un Christ, qu'il y a eu un Marc-Aurèle, un Luther et un Spinosa, et tant d'autres moindres, jusqu'à, si l'on veut, Sabatier ou Höffding, dont les consciences valent tout de même bien, pour nous révéler ce que peut être la religion, l'obscure conscience des sauvages totémistes ! »

La réponse de M. Durkheim fut brève et concéda beaucoup à l'adversaire. « Une science qui débute doit se poser les problèmes sous leurs formes les plus simples, sauf à les compliquer ensuite progressivement. Quand nous aurons compris les religions très élémentaires, nous pourrons passer à d'autres. Ces dernières ont, de plus, cet avantage, qu'en raison de leur simplicité les éléments essentiels y sont plus apparents, plus faciles à discerner.

« D'ailleurs, il est bien clair que l'étude des formes plus avancées de vie religieuse, elle aussi, a de très grands avantages. Je puis même ajouter qu'une certaine connaissance de ces formes plus avancées aide à comprendre les formes plus simples. Mais, c'est sur ces dernières que doit porter d'abord la recherche » (2).

Le social n'est pas religieux « ipso facto ». — « Dans les fêtes, les assemblées, les foules *émues par une préoccupation supérieure à elle-même,*

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie,* mars 1913, p. 93 et 94.
(2) *Le sentiment religieux à l'heure actuelle.* Entretiens et discussions, Paris, 1919, p. 124, 125, 142-143.

font de la religion. Il y a toute une école psychologique qui nous dit que le derviche tourneur voit Dieu parce qu'il tourne : l'exaltation motrice créerait la vision d'un Dieu ; or je soutiens que si le derviche n'avait pas avant qu'il danse et pendant qu'il danse la pensée de Dieu, il ne verrait jamais Dieu. De même l'ivresse sociale ; ce qu'il y a d'orgiaque, de dionysiaque dans la réunion des hommes aide peut-être le groupe à dégager son objet religieux : elle ne le crée point. Ce n'est pas la société comme telle qui est créatrice de la religion, mais la société en tant qu'humaine, par ce qu'elle porte en soi de pensée créatrice, et parce qu'elle se trouve en face d'un monde, d'une nature et de soi-même qu'elle aspire à comprendre et aussi à dépasser (1). »

M. Durkheim répondit que tout social n'est pas nécessairement religieux et que même le social qui produit la religion est exceptionnel et peu durable. Il faut en effet, pour qu'il y ait sentiment du sacré, que se réalise « la communion des consciences, leur fusion dans une conscience résultante qui les absorbe momentanément », que, de plus, cette communion « ait un certain degré d'unité, d'intimité et que les forces qu'elle dégage soient assez intenses pour tirer l'individu hors de lui-même et l'élever à une vie supérieure ». Mais l'absorption de la vie individuelle, l'unité, l'intimité de l'union, l'attraction de l'individu hors de lui-même ne créent pas nécessairement une vie *supérieure*. La conscience collective d'une maffia peut être très unifiante, sans élever ses membres vers un idéal quelconque. Intensité, union, désappropriation individuelle sont du domaine de la force, de la puissance des éléments psychologiques ; on ne voit pas comment par elles-mêmes ces caractéristiques du groupe créeraient une valeur idéale. Il y faut autre chose, un bien spirituel entrevu qui attire plus qu'il ne domine. D'ailleurs on voit difficilement comment les *corroboris* frénétiques et hallucinatoires des indigènes australiens, où Durkheim voit le type même des phénomènes de création religieuse, peuvent produire une véritable élévation spirituelle des pauvres hères, saisis par leur excitation névropathique. La vraie religion est le libre don de soi-même et non pas la contrainte psychique d'un état quasi hypnotique.

D'ailleurs le sentiment religieux se développe autant dans l'isolement individuel que par la contagion des réunions collectives, même dans les sociétés primitives. « Dans ce développement, écrit M. René Dussaud, la collectivité, par l'enrichissement de sentiments que M. Durkheim a si bien mis en lumière, a joué un rôle considérable. Mais le travail de la pensée individuelle n'a pas été moins décisif. Ces deux modes extrêmes sont d'ailleurs tout théoriques ; ils se sont constamment pénétrés l'un l'autre, notamment dans l'élaboration de la pensée devant un petit groupe d'auditeurs fidèles. A tout prendre, l'individu a probablement occupé une place relativement plus considérable dans une société primitive qu'aux temps modernes. A un état inférieur d'activité intellectuelle le rôle et l'influence d'un homme mieux doué sont infiniment plus marqués... Si l'exaltation est une condition nécessaire pour que l'homme sente dans la nature quelque chose de puissant et d'extérieur à lui, une force ou un principe de vie, on

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1913, p. 78-79. De M. Belot.

remarquera que cette exaltation s'acquiert aussi bien par la méditation et dans la solitude qu'en société. C'est ainsi que certaines tribus d'Amérique isolent l'initié pour l'amener de lui-même à désigner son *guardian-spirit* ou totem individuel. Les peuples ont si bien l'expérience de l'exaltation dans la solitude qu'ils se représentent généralement les prophètes préludant à leur mission dans l'isolement » (1).

Définition de la religion. — La définition de la religion appelle les plus sérieuses réserves.

Tout d'abord son assertion que le bouddhisme est une religion athée est aujourd'hui assez généralement reconnue inexacte. « Certains ont défini le bouddhisme une religion athée. C'est accorder trop d'importance à des apparences secondaires ou transitoires. Dès le principe les bouddhistes ont reconnu l'existence d'êtres supérieurs à l'homme et auxquels ils essayaient de s'égaler en perfectionnant l'individu. Ces personnages surhumains furent d'abord les anciens dieux des brahmanes. Peu à peu on apprit à vénérer les bouddhas et les saints, mais ceux-ci ne tardèrent pas à se fondre dans une entité suprême, le Nirvâna. Pour certains — MM. Grousset et L. de la Vallée-Poussin l'ont bien montré — le Nirvâna ne serait pas autre chose que l'essence inaccessible de Dieu. Pour d'autres le Nirvâna n'est même pas une réalité positive, seulement à ce stade, l'athéisme n'est que l'un des aspects d'une philosophie nihiliste intégrale » (2). Quant au jaïnisme, rival du bouddhisme, on peut dire de lui ce que M. Loisy disait du bouddhisme en critiquant Durkheim : « Ce n'est pas une façon de traiter le sacré par des rites religieux (à l'origine du moins), c'est essentiellement un régime d'ascèse, une méthode pour échapper au mal de l'existence, méthode que le moine s'applique pour ainsi dire à lui-même : il ne rentre pas mieux dans la définition de M. Durkheim que dans toute définition de la religion impliquant comme élément essentiel la croyance à des dieux personnels » (3). Quant aux pratiques cultuelles qui font vraiment abstraction de la divinité ou ne s'adressent pas à elle, elles résultent d'une contamination de la religion par la magie ; comme c'est le cas, très visiblement, pour le sacrifice védique. Or Durkheim lui-même distingue catégoriquement la religion et la magie.

« La définition même donnée par Durkheim pèche tout d'abord par le rôle et le sens attribués au sacré. M. Loisy le lui a signifié en termes sévères mais justes. « C'est surtout la notion du sacré qui est ici arbitrairement construite et affirmée. On l'a conçue tout exprès pour se passer des esprits et des dieux ; de toute métaphysique religieuse, de celle qui est, par exemple, impliquée dans le bouddhisme lui-même : ce que les religions considèrent comme leur objet est représenté simplement par le sacré. Cette notion, qu'il a fallu créer, identifie le sacré à l'interdit (4), mais elle ne le considère pas comme une

(1) R. Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914, p. 32.

(2) A. Vincent, *Chronique d'histoire des religions*, dans *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg) (juillet 1935, p. 443), sur J. Przyluski, *Le Bouddhisme*, 1932.

(3) *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 47.

(4) Ici nous rejoignons *Orpheus* avec cette différence que l'on fait de l'interdit un absolu, d'ailleurs sans réalité objective, tandis que M. Salomon Reinach s'est contenté de poser le tabou à l'origine de la religion sans l'orner d'un commentaire philosophique.

simple défense, une limite. M. Durkheim excelle à faire de certains mots le symbole de l'absolu : le sacré et le social, qui, du reste rentrent pour lui l'un dans l'autre, sont de ces vocables magiques. Le sacré serait un monde essentiellement distinct du profane, incompatible avec lui, et c'est pour cela qu'on le dit séparé, interdit, la religion divisant l'univers comme en deux genres qui s'excluent radicalement : le sacré et le profane.

« Telle est la base du système et cette base est fragile, car le sacré et le profane ne sont séparés que dans le système et pour l'avantage de sa construction. Dans la réalité, les religions ne connaissent pas ce dualisme rigoureux ; ni le sacré ni le profane ne sont des mondes indépendants l'un de l'autre, pas plus qu'ils ne sont en eux-mêmes quelque chose d'immuable. Le profane et le sacré sont des qualités des choses, qualités variables dans leurs manifestations et leur intensité ; ce ne sont pas des entités substantielles, constituant deux économies séparées. Les religions conçoivent une seule économie de l'univers où le sacré et le profane ont respectivement leurs places, mais dans un rapport constant de coordination.

« Les choses sacrées seraient profanes sans la qualité qui les fait ce qu'elles sont, et conséquemment le sacré n'est pas un monde à part. Le prêtre est personne sacrée, mais d'abord personne, et comme tel appartenant à la société humaine : c'est par sa qualité seulement qu'il appartient à la religion. Le sacré est une modalité des choses religieuses, de certaines choses religieuses, mais il n'est pas la religion et il n'en atteint pas le fond. La prière, individuelle, intérieure, est chose religieuse : est-elle chose sacrée, interdite, séparée ? Ces épithètes n'auraient ici aucun sens. En ont-elles davantage appliquées à la conception religieuse des prophètes, à celle de l'Évangile, qui pourtant sont de la religion ? En ont-elles par rapport aux principes constitutifs du bouddhisme ? Elles n'ont leur véritable application qu'aux manifestations extérieures de la religion, et surtout pour les degrés inférieurs de l'évolution religieuse » (1).

Mais ce qui vicie surtout la conception durkheimienne de la religion, c'est que, suivant la première règle que son auteur avait imposée à l'étude de tout fait social, elle est traitée comme une chose.

« La première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses* (2).

« Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. Pour démontrer cette proposition il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature, de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs. Il suffit de constater qu'ils sont l'unique *datum* offert au sociologue. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre, ou plutôt s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science.

« ...Il nous faut donc considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ; car c'est

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, article : *Sociologie et religion*, p. 47-48.
(2) Souligné dans le texte.

en cette qualité qu'ils se présentent à nous. Si cette extériorité n'est qu'apparente, l'illusion se dissipera à mesure que la science avancera et l'on verra, pour ainsi dire, le dehors rentrer dans le dedans. Mais la solution ne peut être préjugée, et alors même que, finalement, ils n'auraient pas tous les caractères intrinsèques de la chose, on doit d'abord les traiter comme s'ils l'avaient. Cette règle s'applique donc à la réalité sociale tout entière sans qu'il y ait lieu de faire aucune exception » (1).

Cette conception rigide de l'étude du fait social au point de départ a conduit Durkheim à éliminer de la religion de tout aspect dynamique et intérieur. On lui a reproché ce statisme et cet extrinsécisme des bords les plus divers.

Dans une lettre insérée au *Bulletin de la société française de philosophie*, le P. Laberthonnière reprocha à Durkheim de confondre deux types de religions et de sociétés très différents.

« Il me semble, écrivait-il, que M. Durkheim classe uniformément, sous le même nom de religion, des manifestations, des attitudes, des actions et des croyances qui sont essentiellement divergentes et même qui s'opposent comme des contraires.

« Par exemple, il appelle religieux et au même titre, d'une part, les rites et les pratiques des primitifs — et à cet égard il y a sans doute des primitifs dans tous les temps et dans tous les lieux — qui visent à obtenir des biens d'ordre purement matériel et dont les croyances ont pour objet des dieux ou des forces qui sont censés se mouvoir dans le plan du phénomène ; et d'autre part le culte et les actions de ceux — et plus ou moins aussi il doit y en avoir de tels dans tous les temps et dans tous les lieux — qui visent à réaliser une perfection spirituelle, une perfection de justice et de charité, au-dessus de tous les biens sensibles, et dont les croyances ont pour objet un dieu transcendant qu'on adore en esprit et en vérité. »

Entre ces deux attitudes il y a une différence essentielle : dans le premier cas l'homme, se prenant tel qu'il est et pour se maintenir en son état, cherche à capter ou à apaiser les puissances supérieures dans un dessein purement temporel. Dans le second cas on cherche à se transformer en même temps que la société, on se renonce pour renaître et participer à une réalité plus haute que soi-même et le monde. Et à ces deux attitudes l'individuel et le social se mêlent également. Et si Durkheim n'a pas vu cette différence radicale, c'est que de son point de vue naturaliste « il considère toutes les démarches humaines comme des phénomènes qui sont sur le même plan » et « seraient observables du dehors à la façon dont sont observables les phénomènes physiques ».

De même on doit distinguer la société de fait et la société de droit. Dans la première l'individu « vit spontanément de la vie collective au point qu'il ne lui reste pour ainsi dire plus d'individualité », totalement possédé et agi comme l'abeille dans la ruche.

« Mais il y a une autre manière de société, qu'on peut appeler société de droit, et qui, au lieu de se produire spontanément, par simple sujétion des individus à la collectivité, se produit par réflexion, par

(1) *Les règles de la méthode sociologique*, 7e édit., Paris, 1919, p. 20, 35-36. D'abord, paru en articles en 1894 dans la *Revue philosophique*.

consentement, par acceptation. Tandis que l'une est une nécessité, puisque même si on la dépasse, elle continue de s'imposer comme un fait dont il faut partir, celle-ci est une liberté, puisqu'elle ne se réalise que pour ceux qui veulent la réaliser. On ne peut pas dire qu'elle *est*, puisqu'en ce monde elle ne fait sans doute que s'ébaucher ; mais elle *doit être* et, comme idéal, elle est le ferment qui, dans l'humanité, travaille la société de fait. Elle consiste à penser, à parler, à agir *pour* les autres, en sachant et en voulant soi-même ce que l'on fait. » C'est alors seulement qu'au lieu d'une société purement *animale* se réalise une société « proprement *humaine* au sens moral du mot, composée de personnes qui sont respectivement autonomes, qui s'appartiennent chacune à elle-même et qui se veulent réciproquement comme telles, pour former une communion d'âmes et d'esprits ». Ces personnes pourront être pour la société tout en combattant ses conformismes tyranniques. Qu'est-ce qui caractérise les prophètes et les martyrs ? « N'est-ce point d'aller à l'encontre de la société dans laquelle ils vivent ? Mais ils ne sont contre elle, c'est-à-dire contre ce qu'elle est en fait, que pour qu'elle devienne ce qu'elle doit être. Ils sont donc pour elle en étant contre. Et c'est pourquoi, malgré ce qu'ils peuvent avoir à en souffrir, ils ne songent pas à s'en séparer, ils ne songent qu'à faire servir leurs souffrances et leur mort même à la révélation et à la manifestation de leur idéal » (1).

Durkheim répondit (2) que les deux attitudes religieuses en question se retrouvent chez les mêmes individus et dans les mêmes religions, ce qui n'était pas en question, et ne suppose pas leur différence radicale. Il fit cependant un aveu significatif : « D'ailleurs, si, entre ces différents états religieux, je ne vois que des différences de degrés, je suis loin de méconnaître l'importance de ces différences. Notamment, le fait que le chrétien, par exemple, a un sentiment plus net de ce qui constitue la vraie fonction de la religion est loin de m'apparaître comme insignifiant. »

Quant à la seconde objection, il veut l'écarter en remarquant que « du moment où la société est, de l'aveu de M. Laberthonnière, une partie, et essentielle de l'homme, celui-ci ne peut pas ne pas la vouloir dans la mesure où il se veut lui-même ». Mais dire que l'homme ne peut pas ne pas vouloir la société et dire qu'il la veut librement en s'y donnant sont deux choses fort différentes.

Erreurs sur la religion australienne. — La description de la religion australienne par Durkheim appelle les plus expresses réserves.

Tout d'abord ce n'est pas la religion du peuple le plus primitif existant actuellement sur la terre, surtout en ce qui concerne les tribus du centre (les Aranda en particulier), considérées par Durkheim comme la couche la plus ancienne du peuplement australien. « On s'est demandé, dit le P. W. Schmidt, comment Durkheim avait pu s'obstiner dans cette opinion « en un temps où se révélait un ordre de succession leur assignant (à ces tribus) et spécialement aux Aranda, le dernier rang, parmi les populations dont l'arrivée successive avait déterminé, en Australie, la formation de six couches culturelles suc-

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1913, p. 101-107 *passim*.
(2) *Ibid.*, p. 108-111.

cessives ». Sans doute Durkheim reconnaît la conception d'un Dieu suprême chez les aborigènes australiens du sud-est, sans l'attribuer avec Tylor à l'influence des missionnaires ; mais ces grands dieux ne sont pour lui « que l'aboutissement logique et la forme la plus haute de la foi totémiste. Ce sont les ancêtres totémiques du centre australien qui, d'abord promus au rang de héros civilisateurs, sont devenus les grands dieux du sud-est australien.

« Cette explication, fondée sur l'âge ethnologique respectif des tribus du centre et du sud-est australien, a perdu toute valeur depuis que j'ai démontré, tout au rebours du sentiment de Durkheim, que les tribus du sud-est représentaient en Australie le peuplement le plus ancien, tandis que celles du centre, et tout particulièrement les Aranda, étaient les dernières venues. Or, ces tribus les plus anciennes ignorent le totémisme ou ne l'ont adopté que tardivement et en minime partie. L'Etre suprême, qui a chez elles tout son relief, y manifeste clairement son indépendance par rapport au totémisme. On me permettra de citer ici une phrase de la préface de mon étude sur la division des langues australiennes : « J'attends du présent travail ce résultat bienfaisant de rendre désormais impossible, scientifiquement, la publication d'ouvrages comme celui de Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* qui a tout le caractère d'une spéculation *a priori* » (1).

A qui aurait peine à se ranger aux conclusions d'un religieux, pourtant d'une érudition rigoureuse et étendue, on peut citer d'autres ethnologues. « Les Australiens ne représentent certainement pas le type *pur* de l'humanité primitive. Ils ont accompli quelques progrès, comme le démontre leur industrie. Mais, placés dans un milieu relativement stable, ils ont moins évolué que la presque totalité des autres populations du globe. Ils ont pu conserver dans leur genre de vie, dans leurs mœurs et jusque dans leurs caractères physiques une partie des traits de nos lointains ancêtres » (2). Et l'auteur de ces lignes, le Dr Verneau, décrivant les primitifs, place les Négrilles avant les Australiens.

« Si l'existence journalière des indigènes d'Australie, écrit M. Paul Privat-Deschanel, ne diffère guère de celle des animaux, leur vie sociale, au contraire, est fort compliquée, et surtout dans les tribus les plus sauvages, ce qui semble indiquer que la société australienne est une société en décomposition... Le langage est très riche, sauf en termes abstraits, qui manquent à peu près complètement. La complication de la grammaire tend à faire croire que la race australienne a été jadis plus civilisée : elle connaît le duel et des formes honorifiques, distinctes des formes familières » (3). D'après M. G. Montandon, le cycle culturel totémique aurait succédé en Australie à un cycle primitif caractérisé par le monothéisme et l'absence de totems (4). Nous verrons d'ailleurs plus loin, à propos de l'animisme, qu'il y a

(1) P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion,* trad. française de l'allemand, Paris, 1931, p. 155-156.

(2) Dr Verneau, professeur à l'Institut de paléontologie humaine, *L'Homme, races et coutumes,* Paris, 1931, p 68.

(3) *Géographie universelle,* publiée sous la direction de P. Vidal de La Blache et L. Gallois, t. x, *Océanie,* Paris, 1931, p. 100 et 102.

(4) G. Montandon, *Traité d'ethnologie culturelle,* Paris, 1934, p. 61-67 et 71-76.

actuellement sur le globe des populations plus primitives que les aborigènes australiens et qui connaissent des êtres suprêmes et ignorent complètement le totémisme.

Quant au totémisme lui-même, les ethnologues se demandent de plus en plus si c'est vraiment une religion, y voyant un système d'organisation sociale en clans et phratries (groupes de clans) groupés autour de blasons et en dehors desquels on devait chercher femme (exogamie). Dès 1908, au troisième Congrès international des religions tenu à Oxford, M. Toutain critiqua vivement la conception selon laquelle « le totémisme serait un système social *et religieux* dont les caractères essentiels sont parfaitement connus ». M. Salomon Reinach était visé et présidait la séance ; il déclara que « le totémisme était un dada et un dada passablement fourbu » (1). C'est M. Frazer qui a le plus contribué à faire connaître le totémisme, au moins par l'abondance des documents et observations qu'il a réunis sur ce sujet et présentés avec beaucoup de charme (2). Durkheim s'en est inspiré, Frazer ayant tout d'abord fait du totémisme une religion. Mais celui-ci s'est rétracté plusieurs fois. En 1910, en effet, il écrivait : « Si la religion implique, comme il semble, chez celui qui la pratique, l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, alors, à proprement parler, il est impossible de voir dans le pur totémisme une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami, pas du tout comme son supérieur, encore moins comme un dieu... C'est donc bien une erreur de parler du totémisme comme d'une religion. Comme je suis tombé dans cette erreur, quand j'ai écrit la première fois sur ce sujet, et comme je crains que mon exemple ait pu entraîner d'autres que moi dans la même faute, le devoir m'incombe de confesser ma méprise et de préserver mes lecteurs de la reproduire » (3). Et plus tard Frazer ajoutait : « Je suis coupable d'avoir entraîné le professeur Durkheim à ma suite hors de la bonne voie » (4). Loisy a abondé dans le sens de Frazer (5).

Valeur durable de la religion. — Quant à l'assurance que la religion repose sur une expérience réelle, comme pour les hommes religieux la religion c'est un rapport avec Dieu et non avec la société, l'explication sociologique ne peut être pour eux, comme la théorie animiste, que la réduction du fait religieux à une pure illusion. « On a eu tort de nous instruire, dit Paul Bureau ; tous les stratagèmes sont inutiles ; le charme est rompu, et s'il est vrai que le Dieu que nous adorons n'est autre que la société, c'en est fini des rites et du culte, des croyances et des dogmes, de la discipline et de l'amour » (6).

(1) *Transactions*, Oxford, 1908, t. II, p. 121 et suiv.
(2) *Totemism*, 1887, trad. franç. en 1898. *The Golden Bough*, 1890 puis 1900, trad. française de 1903 à 1911. *Totemism and Exogamy*, 4 vol., 1910-1911.
(3) *Totemism and exogamy*, t. IV, p. 5, 76, 81.
(4) *Les origines de la famille et du clan*, Paris, 1922, p. 13-14.
(5) *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1912, p. 405 et suiv., 1913, p. 182.
(6) *Introduction à la méthode sociologique*, p. 271.

CHAPITRE II. — L'ANIMISME. EXPOSÉ ET CRITIQUE

Théorie de Tylor. — L'explication de l'origine de la religion par la croyance aux esprits a eu une fortune extraordinaire et sa vogue est encore considérable. C'est Edward Burnett Tylor, professeur à Oxford, qui l'a mise en avant dans *Primitive culture : Researches into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom* (1). Avec une grande connaissance des faits de l'ethnologie et un don remarquable de synthèse, il a exposé de la façon suivante l'évolution de la religion : 1° croyance à l'âme : le sommeil, le ravissement, la maladie et la mort donnent au primitif la notion d'un état du corps abandonné par le principe vital, les rêves et les visions lui font croire que ce principe peut en certains cas agir indépendamment, de là viennent la foi en la survie de l'âme après la mort et en ses migrations, et le soin des morts qui apparaît de très bonne heure ;

2° Attribution d'une âme aux animaux et aux plantes, croyance qui apparente ceux-ci à l'homme et qui était due à ce que nos lointains ancêtres concevaient l'Univers entier à son image, n'ayant l'expérience intime que de leur propre cas ;

3° Notion d'esprits séparés : elle vient du culte des ancêtres qui n'ont plus de corps terrestres ; on explique par elle les cas de possession, la maladie et la mort dues à l'entrée dans le corps de ces esprits, le fétichisme, culte de morceaux de bois et de pierre, l'idolâtrie en viennent également ;

4° Le naturisme peuple alors le monde d'esprits qui habitent l'eau, la mer, les arbres, les bois, les animaux, le totem ou dieu-espèce ;

5° Le polythéisme est né de la transformation de ces esprits de la nature en véritables dieux ainsi que de l'attribution de protecteurs célestes aux stades et aux fonctions de la vie humaine : naissance, agriculture, guerre, mort, origine de la tribu ;

6° Le dualisme opposa de bonne heure l'utile et le nuisible et n'atteignit que beaucoup plus tard l'opposition morale du bien et du mal dans le Zend-Avesta ;

7° L'idée d'un dieu suprême est l'achèvement naturel du polythéisme ;

8° Cette idée n'est pas le monothéisme, reflet des monarchies terrestres ou conséquence de l'idée de l'unité de l'Univers, ayant pour son ensemble une âme comme il en existe pour chaque chose (2).

Influence de Tylor. — La théorie animiste a eu une large diffusion. Pour une période allant de 1873 à 1905, le P. Schmidt cite les ethnologues et historiens de la religion qui adoptèrent l'animisme à peu près tel quel : Fr. Gerland, O. Peschel, G. A. Wilkens, H. Preiss, Fr. Ratzel, A.-H. Keane, Ch. Letourneur, Fr. Tiele, J. Deniker, Fr. Schultze, H. Schurtz, Fr. Boas (Etats-Unis), W. Bousset, E. Clodd. Le succès de l'animisme contribua beaucoup au recul de l'école de la Mythologie de la nature, demeurée très forte jusque vers la fin

(1) 2 vol., Londres, 1872, 5e édition en 1913.

(2) Je résume ici le P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931, (trad. fr. d'un ouvrage allemand, paru à Vienne en 1930), p. 106-110.

du XIXe siècle grâce à son chef Max Müller, professeur à Oxford comme Tylor (1).

Nous n'avons pas jugé utile d'exposer ici la doctrine de cette école qui est actuellement entièrement périmée. Disons seulement que Max Müller voyait dans les dieux des personnifications des forces de la nature et trouvait l'origine de la mythologie dans une maladie du langage ; le même mot désignant plusieurs objets ou plusieurs objets ayant le même nom, il en serait résulté l'unification de dieux multiples et la multiplication d'un dieu unique, *nomina numina*. Andrew Lang, un temps disciple enthousiaste de Tylor, mena contre Max Müller une campagne ardente qui eut un succès considérable et obligea son adversaire, ainsi que tels de ses disciples, A. Réville, H. Sicbeck et P. D. Chantepie de la Saussaye, à de notables concessions. « J. Lippert, transportant l'animisme dans le domaine de la théologie de l'Ancien Testament, en fit l'application à l'évolution religieuse du peuple juif. L'idée fut immédiatement acceptée et exploitée par deux des représentants les plus en vue de la théologie protestante libérale en Allemagne, B. Stade (1884) et Fr. Schwally (1892). Bientôt toute une série de savants s'engageaient avec entrain dans la même voie : R. Smend, J. Benziger, J. Wellhausen, A. Bertholet, etc., etc. » (2). W. Mannhardt s'inspira de même de Tylor dans ses études de folklore (1875, 1884) et « les résultats des recherches ethnologiques interprétés par l'animisme tylorien furent pareillement utilisés pour l'étude des peuples classiques par E. Rhode, H. Usener, A. Dieterich, H. Oldenberg, H. Hirt, L. von Schroeder (1891-1914).

Parmi les succès de l'animisme il faut compter la conquête qu'il fit de l'importante revue : *Archiv für Religionwissenschaft*. Elle avait eu pour fondateur, en 1898 et pour directeur le sanscritiste E. Hardy, savant très attaché à l'école de la Mythologie de la nature qui écrivait : « Voilà pourquoi les religions des peuples sauvages aussi sont proprement l'ossature de la science de la religion ». Elle passa en 1904 sous la direction de Dieterich qui fit la déclaration suivante : « L'intérêt aujourd'hui ne se concentre pas tant sur les religions historiques, à fondateur individuel, que sur le fond, à la fois très ancien, éternel et actuel, de conceptions et d'usages sous-jacents à l'historique. Philologues et ethnologues ont à apprendre les uns des autres » (3).

Néanmoins il s'en faut que tous ceux qui ont subi l'influence de Tylor aient adopté purement et simplement ses idées. En dehors de ceux qui placent comme lui et sans réserve l'animisme à l'origine de la religion (Létourneau, Keane, John Lubbock, Herbert Spencer qui cependant se sépare de Tylor en ce qui concerne le transfert de la notion d'âme aux objets inanimés), il y a ceux qui, « tout en admettant un animisme initial, dénient à ce dernier un caractère religieux ». Parmi ceux-ci « figurent H. Siebeck, *Lehrbuch der Religionphilosophie*, Fribourg-Leipzig, 1893 ; F. B. Jevons, *Introduction to history of religion*, Londres, 1896 ; G. P. Tiele, *Einleitung in die Religionwissenschaft*, Gotha, 1899, et P. Ehrenreich, *Die Weltanschaung der Natur-*

(1) Max Müller est mort en 1900 ; son activité littéraire s'était étendue de 1856 à 1897.

(2) W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 111-112.

(3) *Ibid.*, p. 113.

völker, Weimar, 1898. Tous ces auteurs, en effet, consentent bien à reconnaître, à l'origine, un état mental, nettement animiste, ou apparenté à cé dernier : Siebeck : une confusion primitive entre le vivant et le non vivant ; Jevons : une tendance à la personnification de toutes choses ; Tiele : l'animisme pur et simple ; Ehenreich : de même, mais ce ne sont là que des terrains propices à l'éclosion de la religion. Celle-ci n'apparaît qu'à une étape ultérieure, lorsque l'animisme et le culte de la nature se compénètrent (Siebeck) ou lorsque s'affirme la croyance à des dieux proprement dits (Ehrenreich), ou quand, sur l'animisme primordial, se greffe l'idée du surnaturel suggérée par l'irruption d'événements extraordinaires, inattendus (Jevons) ; ou, enfin, quand le primitif a étendu à l'ensemble des réalités et des phénomènes qui l'entourent la notion de la vie (Tiele). Réserves identiques chez W. Wundt (1).

Entre ces théories et celle de Tylor, il n'y a guère, il est vrai, qu'une question de nuance et de vocables. On décale, pour ainsi dire, d'un degré l'apparition du phénomène religieux, mais le point de départ *psychologique* de l'évolution est conservé. Bref, la religion apparaît comme une différenciation de l'animisme. Néanmoins, ce décalage accuse déjà un commencement de réaction contre la doctrine du maître.

C'est aussi dans le même sens qu'il conviendrait, croyons-nous, d'interpréter l'hypothèse de M. Guyau (2). Le P. Schmidt (3) place cet auteur à peu près à l'antipode de Tylor. Il a peut-être raison, surtout si l'on se souvient que les antipodes représentent les extrémités d'une seule et même ligne. A vrai dire, le système sociomorphique serait plutôt un tylorisme dans lequel la notion d'âme serait remplacée par celle de « volonté » (fruit également d'une expérience subjective) avec la même extension universelle aux objets naturels. La divergence porterait sur la date de naissance de la religion. Celle-ci ne serait apparue qu'au moment où, l'homme ayant découvert autour de lui des volontés supérieures à la sienne, aurait conçu la possibilité de les fléchir par la prière et le sacrifice, c'est-à-dire à une époque relativement tardive. Là encore, il y a décalage et réaction.

Cette réaction va s'accentuer encore avec les auteurs qui installent en tête de l'évolution un stade autre que l'animisme. Nous parlerons de ceux-ci à propos du magisme (4).

Enfin viennent « tous les auteurs — et ils sont nombreux — qui ont achevé le démembrement de l'animisme en lui substituant des hypothèses foncièrement différentes. Dès lors, au point de vue où nous nous plaçons, l'intérêt porte moins sur la structure interne de ces nouveaux systèmes que sur la part, plus ou moins parcimonieuse, qu'on y accorde encore à l'animisme » (5). On peut citer ici C. Th. Preuss, A. Vierkandt, Lehmann en Allemagne, E. Sidney-Hartland et J.-G. Frazer en Angleterre, R. Russaud, A. Loisy et les sociologues, Durkheim, Habert, Mauss chez nous, sans compter les auteurs catholiques, le P. Schmidt, Mgr Le Roy, le P. Lagrange (6).

(1) *Volkerpsychologie*, t. II, 1906.
(2) *L'irréligion de l'avenir*, 12e édition, Paris, 1906.
(3) *L'origine de l'idée de Dieu*, 1re partie historico-critique, Paris, 1910, p. 248.
(4) King et Marett, en particulier.
(5) *Dictionnaire de sociologie*, article *Animisme*, Paris, 1933, col. 835-838, G. Marsol.
(6) *Ibid.*

§ 1. — *La psychologie des primitifs.*

Durkheim, dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, a fait une critique pénétrante de la théorie animiste du point de vue de la psychologie même du primitif (p. 78 et suiv.).

Rêve et âme. — Celui-ci ne sépare pas radicalement l'âme du corps, bien qu'il admette une certaine indépendance de la première, il les confond même en partie.

Puis est-il exact que ce soit le rêve qui ait donné à nos lointains ancêtres l'idée d'âme ? « Pourquoi, par exemple, le dormeur n'aurait-il pas imaginé que, pendant son sommeil, il était capable de voir à distance ? Pour s'attribuer un tel pouvoir, il fallait de moindres frais d'imagination que pour construire cette notion si complexe d'un double, fait d'une substance éthérée, à demi invisible et dont l'expérience directe n'offrait aucun exemple. »

L'idée de double ne peut pas rendre compte non plus de nos rêves portant sur le passé, rêves fréquents. « Si le double peut se transporter d'un point à l'autre de l'espace, on ne voit pas comment il lui serait possible de remonter le cours du temps. Comment l'homme, si rudimentaire que fût son intelligence, pouvait-il croire, une fois réveillé, qu'il venait d'assister réellement ou de prendre part à des événements qu'il savait s'être passés autrefois ? Comment pouvait-il imaginer qu'il avait vécu pendant son sommeil une vie qu'il savait écoulée depuis longtemps ? Il était beaucoup plus naturel qu'il vît dans ces images renouvelées ce qu'elles sont réellement, à savoir des souvenirs, comme il en a pendant le jour, mais d'une particulière intensité » (1). — « D'un autre côté, dans les scènes dont nous sommes les témoins et les acteurs tandis que nous dormons, il arrive sans cesse que quelqu'un de nos contemporains tient quelque rôle en même temps que nous : nous croyons le voir et l'entendre là où nous nous voyons nous-même. D'après l'animisme, le primitif expliquera ces faits en imaginant que son double a été visité ou rencontré par celui de tel ou tel de ses compagnons. Mais il suffira qu'éveillé il les interroge pour constater que leur expérience ne coïncide pas avec la sienne. Pendant le même temps eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène ; ils croient avoir visité de tout autres lieux. Et puisqu'en pareil cas de telles contradictions doivent être la règle, comment n'amèneraient-elles pas les hommes à se dire, qu'ils ont été les dupes de quelque illusion » (2) ? Enfin est-il sûr que le sauvage ait cherché à s'expliquer ses rêves ?

De nos jours encore l'homme passe à côté de problèmes qui pourraient piquer sa curiosité, sans chercher à les résoudre, surtout quand il s'agit de faits se reproduisant toujours de la même manière et au sujet desquels l'accoutumance endort le sens critique. Il en devait être *a fortiori* ainsi chez le primitif chez lequel la paresse intellectuelle est au maximum ; absorbé par la nécessité de disputer sa vie à tant de forces adverses, comment même pouvait-il accorder assez d'attention à cette réalité évanescente du rêve et cela au point d'en faire

(1) *Formes élémentaires*, p. 79-80.
(2) *Ibid.*, p. 80.

« la base de tout un système d'idées compliquées et appelées à avoir sur sa pensée et sa vie une si profonde influence » ? Il est vrai que de nos jours les sauvages attribuent leurs rêves aux déplacements de leurs doubles, mais il s'agit de savoir si, dans cette croyance, le rêve a fourni l'idée du double ou si cette dernière a été appliquée au rêve après coup. Or le fait que l'on constate que tous les rêves n'ont pas la même signification pour les Mélanésiens et les Diéri, par exemple, et qu'à certains seuls s'attachent pour eux des conceptions animistes milite en faveur du second terme du dilemme » (1).

Culte des esprits et des morts. — En second lieu, fait remarquer Durkheim, on ne voit pas comment le double aurait pu se transformer en un être sacré. La consécration de la mort aurait, dit-on, opéré cette transfiguration. Mais si l'âme « de son vivant n'était qu'une chose profane, un principe vital ambulant, comment deviendrait-elle tout à coup une chose sacrée, objet de sentiments religieux ? La mort ne lui ajoute rien d'essentiel, sauf une plus grande liberté de mouvements. N'étant plus attachée à une résidence attitrée, elle peut désormais faire en tout temps ce que naguère elle ne faisait que de nuit, mais l'action qu'elle est capable d'exercer est toujours de même nature. Pourquoi donc les vivants auraient-ils vu dans ce double déraciné et vagabond de leur compagnon d'hier, autre chose qu'un semblable ? C'était un semblable dont le voisinage pouvait être incommode : ce n'était pas une divinité » (2). Et l'inquiétude de l'entourage ne pouvait pas suffire à sacraliser les morts.

« Sans doute, dans le sentiment que le fidèle éprouve pour les choses qu'il adore, il entre toujours quelque réserve et quelque crainte, mais c'est une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme la majesté » (3). D'ailleurs les primitifs ne rendent pas un culte à tous les morts, mais « seulement à ceux d'entre eux qui de leur vivant avaient déjà un caractère sacré, et le culte des ancêtres, comme tels, ne se rencontre pas dans les sociétés primitives et « ne se présente sous une forme caractérisée que dans des sociétés avancées comme la Chine, l'Egypte, les cités grecques et latines » (4).

Culte de la nature. — En troisième lieu, la transformation du culte des morts en culte de la nature n'est pas admissible. On invoque la psychologie enfantine ; mais en la dénaturant. « Quand nous entendons un enfant apostropher avec colère un objet qui l'a heurté, nous en concluons qu'il y voit un être conscient comme lui ; mais c'est mal interpréter sa pensée et ses gestes. En réalité, il est étranger au raisonnement très compliqué qu'on lui attribue. S'il s'en prend à la table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au dehors ; elle cherche donc sur quoi se décharger et se porte naturellement sur la chose même qui l'a provoquée, bien que celle-ci n'en puisse rien. La con-

(1) *Formes élémentaires*, p. 82-83.
(2) *Ibid.*, p. 85.
(3) *Ibid.*, p. 87.
(4) *Ibid.*, p. 88.

duite de l'adulte, en pareil cas, est souvent tout aussi peu raisonnée. Quand nous sommes violemment irrités, nous éprouvons le besoin d'invectiver, de détruire, sans que nous prêtions pourtant aux objets sur lesquels nous soulageons notre colère je ne sais quelle mauvaise volonté consciente. Il y a si peu de confusion que, quand l'émotion de l'enfant est calmée, il sait très bien distinguer une chaise d'une personne : il ne se comporte pas avec l'une comme avec l'autre » (1). D'ailleurs les croyances mêmes des primitifs écartent l'hypothèse animiste. En effet, si les esprits et les dieux de la nature avaient été conçus à l'image de l'âme, ils auraient revêtu sa caractéristique essentielle qui est d'être le principe intérieur animant l'organisme ; or les esprits de la nature ne se présentent pas ainsi. « En Mélanésie, écrit Codrington, il ne semble pas que l'on croie à l'existence d'esprits qui animent un objet naturel, tel qu'un arbre, une chute d'eau, une tempête ou un rocher, de manière à être pour cet objet ce que l'âme, croit-on, est pour le corps humain. Les Européens, il est vrai, parlent des esprits de la mer, de la tempête, de la forêt ; mais l'idée des indigènes qui est ainsi traduite est toute différente. Ceux-ci pensent que l'esprit fréquente la forêt ou la mer et qu'il a le pouvoir de soulever des tempêtes et de frapper de maladie des voyageurs » (2). « D'un autre côté, si vraiment l'homme avait été nécessité à projeter son image dans les choses, les premiers êtres sacrés auraient été conçus à sa ressemblance. Or, bien loin que l'anthropomorphisme soit primitif, il est plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. A l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale dont la forme humaine ne s'est que lentement dégagée » (3).

Illusionnisme inadmissible. — En quatrième lieu, en fin de compte, pour les théoriciens de l'animisme « la religion ne serait... qu'un rêve systématisé et vécu sans fondement dans le réel ».

Or « il est inadmissible ...que des systèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont, pendant longtemps, confondus avec elle et sont restés pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines (4) ? »

Intellectualisme. — Aux observations de Durkheim on peut ajouter la suivante :

« Tylor, on l'a souvent répété — avec un peu d'exagération — dépeint le primitif comme un philosophe au petit pied, raisonnant avec sang-froid sur ses rêves et ses accidents nerveux. Et s'il raisonne mal, cela tient surtout à la limite de ses capacités intellectuelles. Or, ni l'homme en général, ni — et moins encore — le primitif ne sont uniquement des machines à penser. Le tempéra-

(1) *Formes élémentaires*, p. 93-94.
(2) *The Melanesians*, p. 123.
(3) *Formes élémentaires*, p. 95.
(4) *Ibid.*, p. 97-98.

ment du sauvage comporte des éléments sensitifs, émotifs, qui, en raison même de l'insuffisance intellectuelle, explosent avec une énergie insoupçonnée. En restituant à ces éléments un rôle que Tylor avait sinon totalement éliminé, au moins fortement minimisé, le préanimisme a mis en lumière une nouvelle lacune de l'hypothèse animiste. Il y a, à la base de ce dernier, quelque chose de plus ou de moins qu'une enquête introspective sur des états subtils et sans résonances d'ordre pratique. Il n'est pas téméraire de penser que, avant même de s'y livrer, le primitif plus attiré vers le monde extérieur que par les « événements » de son moi avait déjà projeté, en dehors de lui, les reflets de sa propre vie, sans être obligé de passer par les fourches caudines de la notion d'âme, au sens tylorien du terme. Lui-même ne serait-il pas embarrassé de dire ce qu'il entend au juste lorsqu'il affirme d'une montagne ou d'un arbre qu'ils sont *animés* (1) ? »

§ 2. — *Les dieux des primitifs.*

Réaction d'Andrew Lang. — Un essayiste très estimé en même temps qu'ethnologue, Andrew Lang, avait de 1884 à 1897 défendu la théorie de Tylor avec éclat et conçu le monothéisme comme l'aboutissement d'une longue évolution à partir des formes les plus basses de l'animisme. Les récits de missionnaires contredisant sa doctrine lui parurent un temps de simples méprises. Mais les faits venus à sa connaissance et portant le même témoignage se multipliant, il eut la loyauté scientifique d'abandonner sa position première et de le dire sans ambage en 1898 dans son livre fameux : *The Making of Religion*. Il proclamait hautement qu'un certain nombre de tribus primitives croient à des êtres suprêmes : tels les Australiens du sud-est et les Pygmées des îles Andaman. Jusqu'en 1912, date de sa mort, il lutta vaillamment pour ses idées, en dépit de la conjuration de silence faite autour d'elles par les ethnologues et leurs revues : *Revue d'histoire des religions* en France, *Journal of American Folklore, American anthropologist* dans l'Amérique du Nord, *Archiv für Religions Wissenschaft* et *Zeitschrift für Ethnologie* en Allemagne. Il ne s'était fait d'ailleurs aucune illusion sur l'accueil qui était réservé à ses nouvelles études : « Comme d'autres martyrs de la science, je dois m'attendre à être traité de fâcheux, de mal élevé, d'homme qui n'a qu'une idée et qui, par dessus le marché, est fausse. Si je m'en formalisais, je prouverais simplement que je manque tout à fait d'humour et que je ne connais pas la nature humaine » (2).

Conclusions générales du P. Schmidt. — L'année même de la mort de Tylor (1912), le P. W. Schmidt, de la Congrégation autrichienne du Verbe divin, publiait le tome premier d'un ouvrage sur l'*Origine de l'idée de Dieu*, édition allemande revue et améliorée d'articles parus en français dans la revue *Anthropos* de 1908 à 1910 (3). Depuis lors, le P. Schmidt, actuellement directeur du Musée ethnographique du Latran, à Rome et ses disciples n'ont cessé d'étudier avec une rare ampleur d'érudition et une méthode scientifique de plus en plus rigou-

(1) G. Marsot, article : *Animisme*, in *Dictionnaire de sociologie*, col. 842.
(2) *The Making of religion*, 2e édit., 1901, p. 14.
(3) Réunis en volume en 1910, chez Picard, à Paris.

reuse la question de la croyance à des êtres suprêmes chez les primitifs, rectifiant, étendant, fortifiant les études d'Andrew Lang.

Voici, à titre d'exemples, quelques-unes des observations qu'ils ont faites.

Négritos des Philippines. — Les Négritos ou Pygmées des Philippines ont été étudiés en 1923 par le Père Vanoverbergh, envoyé à cet effet dans le pays par S. S. Pie XI. Ils sont restés dans l'état social le plus simple, sans chefs, ne vivant que de la chasse et de la cueillette, mais leur religion est singulièrement « élevée et vivante. L'Etre suprême est conçu comme créateur, sans corps, invisible. Sa bonté est supposée par les prières qu'on lui adresse (On lui offre des prémices). Chez ces gens, il n'y a pas trace de superstitions et ils ne craignent pas les morts, qui vont, s'ils sont bons, « là où on est bien », et s'ils sont mauvais « là où on est mal » (1).

Les Semang, également Pygmées, habitent la presqu'île de Malacca. Envoyé en mission également par le Souverain Pontife, le P. Schebesta est resté parmi eux deux ans et a publié sa documentation à leur sujet de 1926 à 1928. M. Rabeau conclut avec lui : « Les Pygmées de Malacca ont pu contaminer leur monothéisme primitif par des mythes venus d'ailleurs ; ils ont cependant gardé à leur Dieu les caractères de la véritable spiritualité, l'omniprésence, l'omniscience, la souveraine bonté et la sainteté » (2).

Les Andamans occupent une longue traînée d'îles qui s'égrènent du nord au sud au milieu de l'Océan indien. Utilisant les données fournies par les explorateurs Man et Brown, le P. Schmidt a constaté que les îles du sud conçoivent « un seul Etre suprême, créateur doué d'attributs moraux, punissant les hommes de lui avoir désobéi, en particulier d'avoir mésusé des moyens de vivre donnés par lui ». Au nord, il y a deux divinités, sans attributs moraux. Or la civilisation matérielle du sud est moins développée que celle du nord (arc, panier, poterie, costume des femmes). On peut donc conclure que la religion plus pure du sud est plus ancienne que celle du nord, « surchargée d'apports nouveaux et dénaturée » (3).

Pygmées africains. — Le P. Trilles et le P. Schebesta ont étudié sur place les Pygmées de l'Afrique équatoriale, l'un à l'ouest, l'autre à l'est (Ituré).

« Les Pygmées de l'ouest appellent Dieu le maître des choses, le maître du ciel, Kmvum, l'ancêtre du clan. Dieu est, il fut, il sera. Il était là avant nos pères, il nous a faits, il a tout fait, il ne peut mourir... Tandis que les Bantous ne s'occupent jamais de Dieu, les Négrilles prient et d'une prière de pure adoration... Ils honorent Dieu pour lui-même : adoration, holocauste, non demande ou expiation. Ils lui consacrent l'enfant mâle nouveau-né... S'ils ont découvert du miel dans le creux d'un arbre, s'ils ont pris du gibier, il faut d'abord en offrir au maître de toutes choses : « A droite, à gauche, ceci et cela, à toi je donne. » Prières fréquentes, sacrifices offerts pieusement, dont le temple n'est autre que la forêt. Ils n'ont pas même

(1) Gaston Rabeau, *Dieu*, Paris, Bloud, 1933, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 46-47.
(3) *Ibid.*, p. 47.

d'images de Dieu. Comme le P. Trilles s'en étonnait, l'un d'eux lui fit cette belle réponse : « Comment pourrions-nous en faire une image ? Il n'a pas de corps. Dieu, c'est comme le mot qui sort de la bouche, cours après et rapporte-le moi. »

Les Pygmées dont le P. Trilles a gagné la confiance croient aux mânes bienveillants, mais pour eux ce sont des créatures de l'Etre suprême (1).

Le Mungu des Pygmées de l'Ituré est le créateur de tout. Les âmes bonnes vont auprès de lui après la mort. On lui offre des prémices en des actes très simples, tandis que les nègres n'en offrent qu'aux morts. Il y a des esprits, mais subordonnés à Mungu qui se réunit les âmes vertueuses malgré les efforts de ces esprits pour jeter les âmes des mourants dans le feu (2).

Chez tous les Pygmées de l'Afrique équatoriale la moralité est de tenue élevée. Lors de l'initiation on instruit les enfants en leur rappelant les sanctions divines. Il y a peu de larcins, les lois de la famille sont respectées, les parents honorés et les enfants aimés.

Notons cependant que pendant un voyage fait en Afrique équatoriale en septembre 1933, le P. Tastevin, de la Congrégation du Saint-Esprit et professeur d'ethnologie à l'Institut catholique de Paris, a constaté chez les Négrilles de l'Oubangui une foi très atténuée, pour ne pas dire une absence de foi en un Etre suprême, créateur de toutes choses. Un catéchiste a appris du *Ganya*, féticheur et magicien d'un groupe de négrilles appelés *Ba m'binya* et de son père, que le premier couple humain a été fait par un personnage dont le nom signifie « l'homme, celui l'ancien » qui habite au ciel et a créé également les animaux, mais si autrefois on parlait de ces choses-là, aujourd'hui personne n'en sait plus rien, et on ignore si le personnage en question est vieux ou jeune, s'il nous voit ou ne nous voit pas.

Ailleurs on offre les prémices du miel et du gibier aux morts, les *Méli* ; le P. Tastevin demande : « Vous ne donnez donc rien à l'homme du ciel, à Celui qui a fait les choses ? » On lui répond : « Nous ne le connaissons pas, nous ne lui donnons rien » (3).

Région arctique. — Les études du P. Schmidt ont mis en lumière ce fait que « depuis la mer Blanche, tout le long de l'Europe, de l'Asie et de l'Amérique jusqu'à l'extrémité orientale du Canada, les pauvres gens qui habitent sur la glace adorent le Dieu unique suprêmement bon de qui dépend leur subsistance. C'est cette religion qui explique leur vie familiale honnête et leurs sentiments de justice. Nous pardonnerons à leur imagination puérile d'avoir fabriqué de soi-disant mandataires de leur Dieu, des esprits des eaux, des bois, des bêtes, de l'orage » (4).

Australie. — D'après Vatter (5) il faudrait distinguer en Australie six cultures différentes. Les indigènes chers à Durkheim, les Aranda,

(1) RABEAU, *Dieu*, p. 49 et 50, d'après TRILLES, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, Bloud, 1933.
(2) SCHEBESTA, *Les Bambuti*, Leipzig, 1932.
(3) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, février 1935 ; *Notes d'ethnologie religieuse*, Tastevin, p. 116 à 126, en particulier p. 119-120 et p. 123.
(4) RABEAU, *Dieu*, p. 54.
(5) *Der australische Totemismus* (Travaux du Muséum d'ethnologie de Hambourg), 1925.

appartiennent à la sixième. Ceux de la première connaissent un « Père » céleste, tels les Kurnaï, étudiés par Howitt qui séjourna chez eux de 1865 à 1885.

Le Mungan Vgana des Kurnaï possède puissance, science, bonté. Il peut aller partout ; il voit tout, il peut faire tout ce qu'il veut ; il a donné des lois et punit les transgressions. Il est le gardien, le vengeur de l'ordre social ; tout dépend de lui.

« Partagés en culture patriarcale, matriarcale et totémiste, et encore plus en cultures mélangées, les Indiens de l'Amérique du Nord appartiennent à une humanité moins ancienne que les spécimens précédents. Un bon nombre d'entre eux, et ce sont les plus primitifs, adorent le Dieu unique tout puissant et bon » (1).

Fuégiens. — On a cru longtemps que les Fuégiens de la Terre-de-Feu étaient sans religion. Or, en trois expéditions (1919, 1920 et 1922), le P. Gusinde, tantôt seul, tantôt accompagné du P. Koppers, a découvert qu'ils ont des âmes profondément religieuses. Parmi eux, par exemple, les Yamanas appellent l'Etre suprême « l'Eternel », « mon Père », « le Très-Haut », « le Tout Puissant » ; il voit tout et entend tout, même ce qui est le plus caché. Les Yamanas ne pratiquent pas de culte extérieur, mais ils s'adressent à Dieu dans toutes les circonstances par de courtes prières, et ce qui est bien remarquable, par des actions de grâce qui suivent toujours le bienfait obtenu. « Je te remercie, mon Père », vient sans cesse sur leurs lèvres » (2).

« Ce n'est pas à dire pourtant que nous atteignions, par ces analyses, la religion qui fut celle de l'humanité à ses premiers jours. Déjà chez les Pygmées elle est durcie et comme à l'état de sclérose : nous trouvons les traces évidentes de l'idée de Dieu, mais ces traces ont commencé à s'effacer et nos sauvages ne prennent pas conscience de ce que recèlent leurs dires et leurs pratiques : ils possèdent un trésor dont ils n'ont jamais fait l'inventaire » (3).

Conclusions du Dr Montandon. — Le docteur Georges Montandon, professeur d'ethnologie à l'Ecole d'anthropologie de Paris, vient de se rallier, pour l'essentiel, aux conclusions du P. Schmidt (4). Avant même les cultures primaires totémique des deux classes et pastorale, il place une culture primitive qui revêt trois formes : pygmoïde, tasmanoïde et australoïde.

La distribution de la culture pygmoïde est la suivante : « Tous Pygmées, à savoir : Négrilles (Afrique), Négritos (Asie) comprenant les Andamans autrefois dits Mincopies (îles Andaman), les Semang (presqu'île de Malacca), et les Aëta (Philippines), si l'on étend ce nom à tous les Négritos de cet archipel. La culture des Pygmées de la Nouvelle-Guinée (Tapiro, Goliath, Moroup, Pesechem, Kamaouéka, Toricelli, Kai) ainsi que celles de peuplades pygmoïdes (c'est-à-dire ici : moins pygmées) dispersées de la Nouvelle-Guinée aux Nouvelles-Hébrides (populations qui ne sont pas, semble-t-il, sans rapport somatiquement avec les Tasmaniens, qui forment donc un lien somatique

(1) Rabeau, *Dieu*, p. 57, d'après W. Schmidt, *Die Religionen der Urvoelker Amerika*, Munster, 1929.
(2) Rabeau, *Dieu*, p. 61.
(3) *Ibid.*, p. 64.
(4) *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, Payot, 1934.

entre les Pygmées et les Tasmaniens) est moins connue, mais paraît s'y rattacher » (1). Or les croyances de ces populations sont ainsi décrites par le Dr Montandon : « Il semble que tous les Pygmées croient en un être suprême. Des sacrifices lui sont offerts, en particulier avec les produits de la chasse. Le culte des ancêtres, la magie et l'animisme sont peu développés » (2).

La culture tasmanoïde a d'abord été constatée naturellement en Tasmanie. « Elle se retrouve à l'extrémité du sud-est de l'Australie qui fait face à la Tasmanie, c'est-à-dire chez les Kournaï et Chepara, puis dans la Terre-de-Feu, surtout dans la tribu de l'extrémité la plus méridionale, les Yohgau, de façon un peu moins typique en Californie et chez les Bochimans » (3).

Au sujet des croyances de ces tasmanoïdes, notre auteur relève les faits suivants : « Les Kournaï et Yaghan révèrent un être suprême. Les Tasmaniens (entièrement éteints depuis 1878) croyaient en un esprit bon du jour et en un esprit bon de la nuit ; ils pratiquaient la magie » (4).

« La forme culturelle australoïde est représentée très fortement en Australie dans le sud-est (où la tribu des Yuin, sur la côte, au nord des Kournaï qui font face à la Tasmanie, peut servir de prototype), dans le sud-ouest et dans le nord-ouest ; elle est encore dominante ou assez fortement représentée dans le reste de l'Australie, sauf dans le nord des deux presqu'îles septentrionales. En Océanie, des traces s'en retrouvent en Nouvelle-Zélande, en Nouvelle-Calédonie, à San Cristobal (archipel Salomon), aux Nouvelles-Hébrides, aux îles Fidji et aux îles Hawaï. En Amérique du Sud, diverses tribus du plateau brésilien et aussi de la forêt ; en Amérique du Nord la région, californienne avant tout (et ce que fait le fond de la culture des Pueblos), ainsi que certaines tribus des Algonquins ; en Afrique, la région du sud quelque peu et surtout la région marécageuse du Haut-Nil, sont les points de l'aire où cette forme culturelle est encore nettement perceptible » (5). Or « on constate en Australie, dans cette forme culturelle : le monothéisme, une mythologie lunaire qui pourrait cependant devoir être mise en rapport avec celle du cycle des deux classes et des croyances magiques. Les Australiens ont une légende du déluge » (6). Ce n'est que plus tard, dans les cycles primaires et non primitifs, que M. Montandon signale un grand développement du culte des ancêtres.

CHAPITRE III. — LE MAGISME

§ 1. — *Exposé.*

Notion de la magie. — La notion de la magie est « celle d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque sorte surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans

(1) *Traité d'ethnologie culturelle*, p. 52-53.
(2) *Loc. cit.*, p. 56.
(3) *Loc. cit.*, p. 57.
(4) *Loc. cit.*, p. 61.
(5) *Loc. cit.*, p. 61.
(6) *Loc. cit.*, p. 66.

proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible » (1).

Préanimisme de Marett. — Une telle notion parut relever du confusionisme mental qui aurait été le fait des premiers hommes et plus apte à expliquer l'origine de la religion que les conceptions animistes jugées trop compliquées, ou à prédominance trop intellectuelle pour convenir à la mentalité très fruste de nos plus anciens ancêtres. C'est pourquoi le magisme s'est d'abord développé comme une réaction contre l'animisme, d'abord chez King, dans un ouvrage sur le surnaturel (2) qui passa assez inaperçu, puis avec R. R. Marett, qui le présenta non pas comme devant se substituer purement et simplement à l'animisme, mais sous la forme d'un préanimisme, expliquant l'apparition même, après la première phase de l'évolution religieuse, de la croyance aux esprits. C'est dans ce dernier dessein que Marett donna, le 15 novembre 1899, une conférence à la *Folklore Society*, parue l'année suivante dans la revue *Folklore* sous le titre de *Preanimistic religion*. On doit aussi à Marett *The Threshold of religion*, le seuil de la religion (3).

La pratique de la magie supposait, nous dit-on, la croyance en une force impersonnelle répandue un peu dans toute la nature, et qui de nos jours encore est admise chez les primitifs sous divers noms : *Mana*, chez les Mélanésiens, *Wakan* ou *Orenda* chez les Sioux, *Manitou* chez les Algonquins, *Boylya* chez les Australiens. On est passé de cette force impersonnelle aux esprits et aux dieux personnels, en vertu de la tendance à la personnification propre à la pensée primitive et même à toute pensée humaine et puis parce que les insuccès de la magie ont poussé à chercher d'autres puissances surnaturelles que le *mana*.

Influence de Marett. — Marett eut beaucoup plus de succès que King et le préanimisme magique balança pour un temps le succès de l'animisme, et les théories magiques de la religion se multiplièrent. Mais, fait remarquer le P. W. Schmidt, « il n'est pas facile d'exposer les théories magiques tout ensemble fidèlement et brièvement. Si nombreux sont les auteurs et si diverses les théories que l'exposition semble condamnée à se résoudre en une longue suite de monographies. Il a manqué à ce mouvement l'initiateur qui dans un grand ouvrage présente la théorie entière et laisse après soi toute une troupe de disciples » (4). Néanmoins on peut grouper vaille que vaille, nous dit toujours le P. Schmidt, les tenants du magisme en trois catégories selon qu'ils mettent l'accent sur l'intelligence, la volonté ou le sentiment pour expliquer l'origine même de la magie.

Théories intellectualistes. — Parmi les auteurs de théories intellectualistes de la magie faisant de celle-ci la première forme de la science, on peut ranger King, J.-G. Frazer dont le Rameau d'or, *Golden Bough*, a eu une très large diffusion et a grandement contribué au succès

(1) Bouvier, S. J., *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1912, compte rendu, p. 138.
(2) J. H. King, *The Supernatural*, London, Edimbourg, New-York, 1892.
(3) Londres, 1re édition, 1909, 2e édit., revue 1914.
(4) *Origine et évolution de la religion*, p. 159.

du magisme hors d'Angleterre et qui a influencé Durkheim (1), K. Th. Reuss (1905), A. Veerkandt (1907), E. Washburn Hopkins (1924).

Théories volontaristes. — Les tenants du magisme volontariste sont d'abord les sociologues, Durkheim (*Formes élémentaires*), Hubert et Mauss (2) qui trouvaient en effet une forte dose de magie chez les Australiens totémistes, objet préféré de leurs études et pour lesquels le *mana*, force impersonnelle, symbolisait merveilleusement l'influence contraignante de la société ; on peut ranger à côté d'eux Lévy-Brühl qui attribue aux primitifs une mentalité « prélogique », rebelle à nos catégories rationnelles, caractérisée par la loi de participation grâce à laquelle des natures pour nous différentes et inconciliables paraissent aptes tour à tour à se pénétrer et à se confondre, pour redevenir distinctes l'instant d'après, et qui se trouve éminemment favorable aux conceptions magiques.

Théories émotionnelles. — Ce sont des théories émotionnelles qu'ont soutenues Marett, puis Sydney Hartland (1908 et 1914), puis plus récemment des théologiens protestants soucieux de sauver la religion en maintenant sa valeur pragmatique au détriment de son élément intellectuel, comme K. Beth, N. Söderblom, le défunt archevêque d'Upsal qui admet néanmoins chez les primitifs les premières amorces d'une distinction de la religion et de la magie, R. Otto (*Das Heilige*, Le Sacré, 1917), J.-W. Hauer, G. Wobermin (1921-1922).

§ 2. — *Critique.*

Idée de cause. — C'est l'idée de la causalité normale qui dut être la première en date et non celle de la causalité magique. Les plus anciens hommes n'étaient pas entièrement plongés dans la stupidité. L'admettre, c'est méconnaître « la capacité qu'ils possédaient eux-mêmes de former des idées générales. De cette capacité témoignent pourtant toutes les langues et l'initiale maîtrise de ces hommes sur les choses par le moyen de l'ordre qu'ils y introduisaient. La présence d'outils judicieusement établis atteste pareillement l'intervention primordiale de l'idée de cause. Cette idée a dû naître de l'expérience intime de la liaison de la pensée et du vouloir avec la mise en mouvement de ces outils naturels que sont les membres, spécialement les mains et les pieds, dont les outils extérieurs ne sont que le prolongement » (3).

Idée de personne. — Il n'y a pas de raison de croire l'idée de l'impersonnel plus ancienne que celle de la personnalité. « La personnification permet l'extension à d'autres êtres de cette liaison de la causalité à la propre personne, qui est contemporaine de la première formation de l'idée de cause. Et c'est ce qui explique que la notion d'un Etre suprême personnel soit logiquement et psychologiquement plus accessible que celle d'un être impersonnel » (4). D'ailleurs le

(1) Première édition, 1890, 2ᵉ, 1900.
(2) *Esquisse d'une théorie générale de la Magie, Année sociologique*, 1902-1903.
(3) W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 169-170.
(4) *Ibid.*, p. 170.

moi, la personne ne sont-ils pas l'objet le plus immédiat de notre expérience ?

Faible développement de la magie chez les primitifs. — La magie est peu développée chez les peuples de culture primitive. « Les peuples Pygmées, qui appartiennent sûrement aux couches ethnologiques les plus anciennes, n'admettent et ne pratiquent la magie que dans une mesure très restreinte, beaucoup plus restreinte, en tout cas, que les peuples plus jeunes et de culture plus évoluée. On constate une situation analogue chez tous les peuples parmi lesquels les civilisations primitives ont persisté. Pour ce qui regarde les civilisations arctiques, les Esquimaux primitifs des *Barren-Grounds* et les Koryakes ont beaucoup moins de magie noire que leurs voisins. Chez les Samoyèdes et les Aïnos, la magie, un peu plus développée, est d'origine tardive et étrangère. Les Californiens du centre-nord et les Algonquins n'ont, en général, que les formes les plus simples et les plus inoffensives de la magie. Ils n'ont pas, en tout cas, de sorciers professionnels. Pour ce qui regarde le rameau méridional des cultures primitives, la situation est tout à fait semblable. Les Australiens du sud-est et les Fuégiens présentent un développement, quantitatif et qualitatif de la magie, d'autant plus faible qu'ils sont ethnologiquement plus anciens. Tel est le cas des Kurnaï parmi les Australiens et des Halakwulup chez les Fuégiens. Dans les autres tribus où se pratique une magie plus développée, il est possible d'en prouver l'origine étrangère. Même les Bochimans restent, pour la magie, qui, cependant, joue chez eux un rôle plus considérable, nettement en-deçà des Hottentots et des Bantous, leurs voisins, lesquels sont culturellement beaucoup plus développés avec leur élevage et leur agriculture » (1).

Le « Mana ». — Quant au *Mana*, prétendue force impersonnelle, on doit dire que la « notion d'une force magique générale n'existe nulle part ». « Qu'y a-t-il même de commun entre les formes diverses dont on a lu plus haut la liste ? On n'en sait encore rien. Deux d'entre elles seulement ont été étudiées d'un peu près jusqu'ici, le *Mana* des Mélanésiens, et l'*Orenda*, *Maintowi*, *Wakenda*, des Indiens de l'Amérique du Nord. Il est vrai que ce sont les plus représentatives (2). »

« Sur le *Mana* nous avons deux monographies, l'une de Lehmann (3), l'autre de Röhr (4). Il en résulte tout d'abord que le terme *mana* se rattache à l'Indonésien *manang*, *menang*, dont la signification fondamentale est celle de force supérieure victorieuse. Cette force peut être, indifféremment, d'ordre religieux ou d'ordre profane, appartenir à des personnes ou à des choses. ...*Mana* n'est [donc] pas un terme exclusivement ni même spécifiquement religieux. Encore moins désigne-t-il une force magique partout répandue. Il n'est pas exact non plus que chaque chose ait son *Mana*, qui serait en elle comme une sorte de force psychique. Le *Mana* est toute force qui se distingue par sa grandeur et son efficacité victorieuse

(1) W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 204-205.
(2) *Loc. cit.*, p. 208-209.
(3) *Mana*, Leipzig, 1915.
(4) *Das Wesen der Mana*, *Anthropos*, 1919-20.

et qui peut être indifféremment d'ordre « surnaturel » et mystique ou « naturel » et profane.

« ... H. Codrington, dans son ouvrage classique sur les Mélanésiens (Oxford, 1891), expose que le *Mana* appartient exclusivement aux esprits de la nature et à un petit nombre d'ancêtres (défunts) et que, pour les hommes vivants, ils n'y ont part que par l'intermédiaire d'esprits. Jamais les choses, considérées en elles-mêmes n'en possèdent » (1). Sans doute cela ne s'applique qu'au *Mana* d'ordre religieux, mais celui-ci seul nous intéresse ici.

L'*Orenda* des Iroquois a été étudié par Radin en réponse à Hewett (2). Radin a interrogé à ce sujet les Sioux-Winnebago et les Algonquins Ozibwa. Il conclut ainsi : « Dans ces deux tribus l'expression vise toujours des esprits déterminés, si diverse que puisse être parfois leur apparence extérieure. Lorsque dans un bateau à vapeur, la vapeur est qualifiée de *Wakanda*, ou de *Manitou*, c'est parce qu'il s'agit d'un esprit qui s'est, pour le moment, transformé en vapeur. Lorsqu'une flèche possède une puissance spéciale, c'est qu'un esprit s'est métamorphosé en flèche ou habite en elle momentanément. Lorsqu'on offre du tabac à un objet de forme singulière, c'est que cet objet appartient à un esprit ou qu'un esprit l'habite... A côté du sens de sacré, *Wakenda* et *Manito* ont aussi celui de rare, de singulier, de surprenant, d'insolite, de puissant, sans la moindre allusion à la présence d'une force inhérente, mais simplement au sens ordinaire de ces adjectifs » (3).

DEUXIÈME PARTIE. — LES DONNÉES DE LA PSYCHOLOGIE

Deux séries de théories. — Parmi les théories de la religion, les unes en font plus ou moins une illusion en recourant au subconscient pour l'expliquer. Les autres respectent le caractère spécifique du fait religieux, l'étudient en lui-même et concluent à la réalité de l'objet auquel il s'adresse et à la vérité de l'attitude d'âme qu'il implique.

Nous étudierons donc : 1° les psychologies du subconscient ; 2° les psychologies réalistes de la religion, en nous bornant, d'ailleurs, à quelques cas particulièrement représentatifs.

CHAPITRE PREMIER. — PSYCHOLOGIES DU SUBCONSCIENT

§ 1. — *Le subconscient pathologique : Exposé de la théorie de Pierre Janet.*

Réaction contre Charcot. — Le temps n'est plus où l'on faisait de l'hystérie l'explication de tout mysticisme. La passion anti-religieuse de nombreux tenants de cette doctrine amena une réaction

(1) *Das Wesen der Mana, Anthropos*, p. 209-210.
(2) *Journal of American Folklore*, 1914, p. 355 et suiv.
(3) *Ibid.*, p. 211-212.

très vive et W. James, dans son *Expérience religieuse* (1), eut beau jeu à montrer les différences essentielles qu'il y a entre une sainte Thérèse et une cliente de la Salpêtrière. D'ailleurs l'hystérie si bien caractérisée de l'école de Charcot a été démembrée par Babinski en névroses diverses : confusion mentale, épilepsie, démence précoce. C'est pourquoi M. Pierre Janet a repris la thèse pathologique de façon et plus forte et plus nuancée en rattachant les faits mystiques à la *psychasthénie*.

Psychasthénie. — Cette dernière affection provient d'une altération de la volonté, d'un affaiblissement du pouvoir synthétique du moi. Elle est caractérisée par le scrupule, l'aboulie, l'obsession, l'angoisse. C'est d'ailleurs un état instable où le doute peut aboutir au délire, la croyance et l'action réapparaissant mais brutales, immédiates, guidées par les désirs ou les sentiments en place de l'intelligence.

M. Janet a expliqué les états mystiques par ce diagnostic de la psychasthénie en étudiant le cas d'une de ses clientes de la Salpêtrière, qu'il appelle Madeleine, en deux gros volumes qui n'ont pas épuisé toutes ses observations (2).

Les psychasthéniques incapables de se faire une personnalité harmonieuse en opérant la synthèse de ses éléments préfèrent se diminuer, se dénuder. Ils fuient la vie en société, les devoirs de la famille comme les obligations mondaines. Quand Madeleine quitte brusquement les siens à dix-neuf ans, ce n'est pas, comme elle le dit, par dégoût de l'immoralité du monde, mais bien par impuissance devant l'action sociale. L'ascétisme lui-même peut se ramener à la fuite de l'effort. Quand les mystiques se dépouillent de tout plaisir, c'est, paraît-il, pour plaire à Dieu, n'est-ce pas plutôt pour se faire plaisir à eux-mêmes, puisqu'ils commencent déjà à trouver le calme dans cette vie restreinte ? On s'arrache aussi aux complications de la vie réelle en se créant un monde imaginaire. C'est ainsi que Rousseau, meurtri par les déboires de sa vie, se consolait dans un monde de fantaisie où tout marchait au gré de son caprice et de ses désirs. Cependant doutes, scrupules et angoisses continuent, idées et actes restant à l'état d'ébauches, tantôt c'est le trouble, l'inquiétude, la crainte morbide, tantôt la prostration, l'indifférence, l'impuissance.

De l'angoisse à l'extase. — Mais le scrupule tend vers un état de certitude assertive. Quand ce dernier se réalise, ce qui peut avoir lieu dans les moments de torture et dans les moments de consolation, tout espèce de doute disparaît et la malade ne comprend même plus la possibilité de ses scrupules antérieurs. A la croyance réfléchie, mais pénible, a succédé la croyance pithiatique où la certitude se déclenche, brutale, immédiate. De là cette assurance dans l'affirmation chez les mystiques, assurance non pas géniale, mais morbide.

Quant au contenu du délire, c'est une histoire d'amour, dont Dieu est le héros à défaut du prince charmant. De là l'extase et l'état d'union. Rien d'étonnant à cela : les névropathes sont des timides

(1) *Varieties of religious experience*, 1902. Trad. en 1906 sous le titre : *L'expérience religieuse*, par Abauzit.

(2) *De l'angoisse à l'extase*. I. *Un délire religieux, la croyance*. II. *Les sentiments fondamentaux*, Paris, 1926 et 1928, 527 et 697 p.

qui recherchent avidement les consolations de l'amour, les douceurs de la tendresse. Incapables d'agir par eux-mêmes, ils ont aussi un intense besoin de direction. Sans doute on peut se fier à un directeur humain, et Madeleine s'est abandonnée à la direction du Dr Janet. Mais Dieu n'est-il pas un bien meilleur directeur ? Tout-puissant il peut réaliser nos désirs les plus chers ; invisible, il n'exerce pas un contrôle gênant et n'entre pas en discussion avec la dirigée ; toujours présent et éternel, il donne enfin cette sécurité entière fiévreusement recherchée (1).

Dans son second volume, M. P. Janet analyse les sentiments morbides de Madeleine et leur traduction dans l'ordre religieux : sentiment du vide, inquiétude, obsession, inaction morose et tristesses, élation et joie et enfin l'organisation des sentiments en états de béatitude et d'émotions (2). Du cas particulier de sa malade l'auteur s'élève à des considérations générales sur les croyances et sur les sentiments religieux qui, selon lui, ont « un rapport étroit avec les tendances sociales, avec les diverses formes de l'amour, et peut-être même avec les tendances sexuelles ». Mais, pour l'étude de ce rapport M. Janet déclare que les dimensions de son second volume l'obligent à réserver dans un autre travail une telle recherche (Introduction).

L'irréligion agressive n'est pas le fait de M. P. Janet. « L'influence de la religion, chez Madeleine, écrit-il, a plutôt été favorable et a peut-être diminué la gravité de la maladie. Les sentiments religieux dérivent, comme nous l'étudierons peut-être plus tard, des sentiments sociaux ; ils dépendent d'une application particulière des tendances à l'obéissance, à la recherche d'un chef, des besoins de direction et de protection. La conservation de ces sentiments montre que le rétrécissement n'est pas très grand, qu'il ne supprime pas complètement l'effort et le triomphe social » (3).

§ 2. — *Le subconscient pathologique : Critique de la théorie de P. Janet.*

L'explication par la pathologie ne rend pas compte de l'activité des grands mystiques. — Il est indéniable qu'il y a une mystique pathologique et les auteurs spirituels de tous les temps ont mis en grade contre elle. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si la psychiâtrie peut nous apporter la solution de tout le problème mystique et si, par exemple, la Madeleine de P. Janet détient la clef qui nous permettra d'entrer dans le secret de sainte Thérèse.

Il n'en est rien, tout d'abord parce qu'il y a une différence essentielle entre l'aboulie et l'incapacité d'agir de Madeleine et l'activité des grands mystiques, fondateurs d'ordre et réveilleurs des consciences. « Sainte Thérèse ne restait pas dans une molle oisiveté : elle filait et faisait la cuisine ; elle organisait des divertissements pour ses religieuses (concerts spirituels, processions costumées) ; surtout elle fonda dix-huit monastères, souvent en se querellant avec les autorités établies, ne négligeant aucun détail, jusqu'à la quantité de riz à

(1) Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931, p. 131-143. Je résume cet auteur en employant souvent ses propres expressions.
(2) M. Bastide n'a pas analysé ce second volume.
(3) Second volume, p. 667.

acheter, le nombre des mulets nécessaires pour transporter les vivres d'un pays à l'autre. Rien n'est laissé par elle au hasard et tout le monde admire ici, d'un commun accord, le bon sens, le génie organisateur » (1). Et on pourrait ici citer saint Bernard, Mme Acarie et tant d'autres.

M. Janet répond que la psychasthénie a ses périodes de rémission pendant lesquelles le malade peut être très actif. Les mystiques agissent quoique mystiques et non parce que mystiques. Mais, et notre auteur le reconnaît, les psychasthéniques agissent quoique malades et non parce que malades, et la différence, en ce qui concerne les œuvres et la charité, reste considérable entre les mystiques par psychasthénie et les vrais et grands mystiques.

Extase et mystique. — En second lieu la vie mystique ne doit pas se confondre avec les phénomènes extatiques qui s'y surajoutent. Ceux-ci ne sont que « la rançon de l'état mystique... Ils sont dus à la faiblesse, à l'imperfection et à l'insuffisante spiritualisation de l'instrument humain et ils diminuent avec les progrès de la vie mystique. L'extase ... est un tribut payé par les mystiques à la nature humaine. Aussi peut-elle être produite par des causes de tout ordre » (2).

Plus les mystiques s'élèvent vers Dieu, plus les ravissements violents se raréfient : sainte Thérèse et saint Jean de la Croix le constatent expressément. De plus, et avec eux bien d'autres, ils mettent en garde contre l'illusion qui consiste à confondre avec l'union à Dieu elle-même les phénomènes sensibles, de délectation ou de torture, qui peuvent l'accompagner.

« Bien mieux — et c'est ici que les biographes des mystiques complètent et corrigent les affirmations de M. P. Janet — le mysticisme est une lutte contre la névrose, une épuration grandissante de ce qui se mêle de phénomènes nerveux aux premiers efforts de l'ascète. Le psychasthénique, avons-nous dit, manque de volonté, c'est un impulsif, un hésitant ou un aboulique. Le mystique, au contraire, a une volonté de fer. Loin de se laisser dominer par la maladie, il l'utilise, en brisant l'individu, en détruisant la personnalité égoïste, en séparant en quelque sorte la vie du corps de la vie de l'esprit. L'état morbide devient une sorte de pratique mystique. Pascal demandait à Dieu le bon usage des maladies. Quel meilleur usage que d'en faire une méthode pour rapprocher l'âme de Dieu (3) ! »

M. Olier est un incontestable malade : en chaire, il est atteint d'amnésie, il ne sait plus parler, ni écrire, il a l'air « hébété » ; il ne peut plus même marcher et il titube le long des rues comme un « ivrogne » ; il ne se révolte pourtant pas, car ce qu'il réalisa ainsi, c'est cette mort à soi-même qui précéda la vraie contemplation. Il dira plus tard, guéri et condensant en une philosophie ce qui fut son expérience intime : « (Dieu) trouble, il renverse, il dessèche, il aveugle, enfin il met l'âme (du candidat mystique) en un état où elle ne sait plus ce qu'elle est, ni ce qu'elle doit devenir et cela est une marche assurée et un degré certain, mais contraire à la sagesse humaine, pour élever,

(1) R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 147.
(2) Père de Grandmaison, *La religion personnelle*, 1927, p. 167.
(3) Bastide, *loc. cit.*, p. 151-152.

avancer, purifier, fortifier l'œuvre invisible et insensible de l'esprit » (1).

§ 3. — *Le subconscient d'ordre purement naturel : Exposé de la théorie de M. Delacroix.*

Le subconscient génial. — M. Delacroix part d'une conception plus large et plus élevée du subconscient que M. P. Janet. « Il repousse ce postulat » que l'automatisme n'est qu'une activité psychologique inférieure, un déchet d'activité, pourrait-on dire, et qui n'aboutit qu'à des produits de rebut, qu'il exprime dans ses manifestations la tare psychologique dont il est l'indice. Il est vrai que la subconscience a d'abord été étudiée dans des cas purement pathologiques, mais on n'a pas le droit de la restreindre aussi arbitrairement ; elle intervient, aussi bien aux degrés élevés de la hiérarchie psychologique dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve et du délire : elle est au principe des grandes œuvres de l'humanité, comme de ses aberrations. Il y a un génie religieux qui explique les faits mystiques et qui participe aux splendeurs comme aux tares du génie » (2).

Spontanéité de la vie mystique. — Voyons maintenant comment le subconscient supérieur et génial explique l'expérience mystique la plus haute qui, pour M. Delacroix, semble représenter ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion.

Celle-ci a deux caractères principaux et presque contradictoires : spontanéité et passivité. « Le mysticisme a commencé le plus souvent par l'oraison, donc par des états intellectuels. La contemplation surnaturelle est le prolongement de cette oraison et, par conséquent, doit en retenir quelque chose. L'intuition mystique sous sa forme dernière ne peut donc pas être un pur sentiment, qu'après le retour à la vie normale, le mystique justifierait à l'aide d'une doctrine rationnelle juxtaposée. Il sent très bien qu'il y a un lien, une communion entre son intuition et cette doctrine, quelque rapport de nature. La preuve en est que n'importe quelle doctrine ne lui paraît pouvoir s'adapter à cette intuition ; celle-ci n'est pas une sensibilité confuse et passive qui se laisse informer par la première théologie venue, elle a une véritable activité, elle répugne à certains concepts ; elle a de l'affinité pour d'autres ; elle attire les uns, elle rejette les autres.

... La psychologie moderne — surtout l'école de Binet et celle de Würzbourg — a bien mis en lumière le rôle des « sentiments intellectuels » qui sont non pas la conscience des représentations elles-mêmes : sensations, images ou concepts, mais celle de leurs formes. L'homme par exemple, qui cherche un mot sans le trouver, a bien le sentiment d'un vide dans son esprit, mais ce vide est remarquablement actif puisque « le mot nous l'avons sur la langue » et que, si nous proposons à ce vide certains vocables, il les rejette immédiatement : ainsi cette lacune mentale a une forme définie qui ne se laissera combler que par le terme cherché, et non par un autre. Parfois encore nous avons

(1) R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 151-152.
(2) *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, p. 407-408.

un rythme qui chante dans notre tête, sans que nous puissions nous redire le vers à nous-même.

Or, l'oraison mentale consiste à retenir sous la lumière d'une attention intense un thème religieux. Mais, au fur et à mesure que l'oraison se prolonge, le contenu du thème s'évanouit ; seulement l'esprit conserve la tension qu'il avait au début, il garde en quelque sorte la forme des idées disparues. Et ce sentiment intellectuel, cette attitude mentale, jointe à des sentiments corporels, à des émotions cénesthésiques, expliquent assez bien, semble-t-il, ce qu'il faut entendre par intuition mystique. Disons donc, avec M. Delacroix, que celle-ci « n'est point connaissance, si l'on entend par là une implication logique de représentations » les unes dans les autres, ni sentiment, si « l'on entend par ce mot la conscience d'états organiques » ; mais qu'elle participe des deux ; ou mieux : elle est avant tout conscience d'une attitude mentale, « l'aperception d'une spontanéité ». Loin d'être un appauvrissement de la conscience, le mysticisme est le sentiment d'une exaltation intellectuelle, le sentiment que le moi s'est dégagé des limites qui l'enserrent habituellement, qu'il éprouve sa propre liberté. Nous sommes loin, on le voit, de la thèse pathologique (1). »

Passivité de la vie mystique. — La passivité s'explique également par le subconscient. « Le sentiment de passivité qu'expriment si fortement les mystiques et d'où ils concluent à la transcendance de leurs états et leur rapport à une activité supérieure, à l'action divine, est l'ignorance d'un travail intérieur de l'activité subconsciente. Or l'hypothèse d'une activité subconsciente soutenue par certaines dispositions naturelles et réglées par un mécanisme directeur remplit exactement le rôle de cette cause étrangère et explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité » (2). « La subconscience consiste ici en ce que des germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir, mûrissent et s'épanouissent, sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation ; il ne voit que le commencement et la fin ; faute d'apercevoir des termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. Mais il n'y a pas besoin d'analyser très avant la nature humaine, pour y trouver chez les grandes âmes une générosité, pourrait-on dire qui, sollicitée par le travail, donne infiniment plus que le travail ne pourrait produire en mouvements subits et inattendus et qui, bouleversant de ses apports et de ses ravages la conscience ordinaire, apparaît à l'homme comme une surnature et prend le nom qu'il donne à ses dieux » (3).

Philosophie sous-jacente. — Mais il ne faudrait pas voir dans ces constatations, au moins nécessairement, l'expérience d'une réalité surnaturelle. « Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature ; le génie religieux suffit à expliquer ses grandeurs comme la maladie ses faiblesses » (4).

Dans son ouvrage sur *La religion et la foi* paru en 1922, M. Dela-

(1) R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 191-193, citant Delacroix.
(2) Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 404-405.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. xix.

croix a explicité la philosophie sous-jacente à sa psychologie. Il s'inspire de la philosophie des valeurs. Cette doctrine d'abord exposée par des Autrichiens et des Américains : Kreibig, Shrenfelds, Urban, Munsterberg, finit en dépit du peu d'attention qu'on lui accorda d'abord chez nous — surtout dans les milieux sociologiques — par obtenir l'audience du public français cultivé grâce à Tarde (1), Théodule Ribot (2) et à l'éclatant succès de l'*Expérience religieuse* de William James (trad. en 1905).

« La religion, écrit-il, est de l'ordre de la vie. Les hommes ont des dieux dont ils puissent se servir. La religion est un effort pour maintenir et conserver les valeurs : l'homme lui demande le salut. Voilà le premier caractère que suggère l'examen de toutes les religions quelles qu'elles soient ».

« Les hauts intérêts spirituels de l'humanité, quelle qu'en soit la teneur, aux différentes formes de civilisation et aux différents moments de l'histoire, concourent à former la religion, ce que nul ne contestera, de ceux tout au moins qui reconnaissent une valeur à la religion » (3).

« La puissance religieuse n'est pas n'importe quoi, une simple force, un choc, un surplus : elle est qualifiée par rapport aux biens et aux maux que l'humanité éprouve ou supporte, espère ou craint. On lui confie l'attente et l'espérance. Elle est telle qu'on a foi en elle... Il y a sous les religions les grands désirs qui posent les valeurs ». « Le Dieu est celui qui maintient et assure les valeurs ». « Le dogme n'est pas connaissance pure, il est langage d'action, maintien des valeurs ».

La façon dont M. Delacroix parle des « valeurs » indique clairement qu'il y voit des réalités. En ce sens, donc, la religion a pour lui un objet réel et, sans doute, en aura toujours un. Mais cet objet, en son fond ultime et véritable, n'est pas un Dieu personnel. « Les dieux sont l'incarnation, l'individualisation de la force religieuse élémentaire, anonyme, impersonnelle, qui les déborde, laissant flotter autour d'eux un nimbe d'infinité. Le mysticisme est au commencement et au terme de la religion. Au terme il dissout dans l'infinité divine les dieux précis et personnels. Au principe il se donne la matière divine dans laquelle l'imagination des siècles taille les dieux des nations ». « Les dieux se composent ainsi de la force religieuse originaire et impersonnelle, des attributs des êtres privilégiés en qui elle s'incarne momentanément, de la nature, de l'esprit, des intérêts de la société. Le Dieu est celui qui maintient et assure les valeurs : en lui s'unissent la valeur et la puissance qui font sa divinité. Et la divinité évolue des valeurs élémentaires aux valeurs idéales, des religions de la nature aux religions éthiques » (4).

§ 4. — *Critique de la théorie de M. Delacroix.*

Discrimination « à priori » entre les faits attestés. — Pour un grand nombre de faits mystiques M. Delacroix s'en tient à la description qu'en donnent les mystiques eux-mêmes, du moins les grands mys-

(1) Premier volume de sa *Psychologie économique*, 1902.
(2) *Psychologie des sentiments*, 1905.
(3) *La Religion et la foi*, p. 404, 419, 420, 429, 447.
(4) *Loc. cit.*, p. 428-429.

tiques, telle sainte Thérèse. Mais il est un fait, qu'ils affirment avec plus de force encore que tous les autres, c'est l'action de Dieu dans leurs âmes, action dont ils nous donnent la preuve parce qu'ils comprennent fort bien que l'illusion est à craindre dans l'expérience mystique plus qu'en toute autre. Ce fait M. Delacroix le récuse, du moins dans la mesure où il s'agit d'un Dieu *personnel*, ici il écarte le témoignage de ceux que par ailleurs il suit de fort près et sans même s'arrêter à en discuter la valeur.

Le P. Maréchal écrit à ce sujet : « S'il est vrai que la subconscience peut, par son travail sourd et obscur, créer chez la mystique l'illusion de la passivité, s'il est vrai qu'elle peut élaborer en tapinois ces visions d'une esthétique supérieure, dont la soudaineté et la réalité concentrée imposent l'impression de quelque chose de surhumain et font ployer les deux genoux aux tempéraments religieux, il ne faut pas oublier que la subconscience n'opérerait ces effets magnifiques que par une *coordination plus heureuse* des éléments mêmes qui constituent la trame de notre conscience ordinaire : la subconscience psychologique demeure étroitement dépendante des données de la sensibilité. Le coup d'œil génial ou l'intuition de l'artiste, si intensifiés et si épurés qu'on les suppose, ne seront jamais dégagés de toute image sensible ni de toute représentation spatiale : ils pourront *tendre vers* une *intuition strictement intellectuelle*, mais à la façon d'une variable mathématique qui se rapproche indéfiniment d'une limite inaccessible. Or le mystique prétend bien l'avoir atteinte, cette limite ; il prétend avoir expérimenté l'intuition de Dieu *sans image aucune* et *sans aucune spatialisation*. Et cette prétention il ne l'affiche pas seulement dans la chaleur de descriptions poétisées et hyperboliques, il la maintient avec énergie — le mystique chrétien du moins — lors même qu'il s'efforce de se décrire avec toute la précision d'une analyse très objective ; bien plus, il la maintient comme l'expression, non pas d'une *interprétation évidente*, mais d'un fait directement expérimenté.

« L'alternative se pose donc, ou de respecter intégralement les données d'observation immédiate fournies par les mystiques, et alors de dépasser le point de vue de M. Delacroix, ou bien d'opter pour M. Delacroix, et de se résigner alors à récuser une partie des données susdites » (1).

Explication insuffisante de la valeur des grands mystiques. — D'ailleurs, M. Delacroix a été amené par l'observation elle-même à renoncer à une explication exhaustive des phénomènes mystiques en particulier et de la religion en général par la simple analyse psychologique.

Dès 1905, il professait hautement qu'il y a une différence profonde entre les grands mystiques et la tourbe lamentable des pseudo-mystiques, victimes de la névrose. « Je crains que le mot « névrose » que j'ai employé en passant dans mon programme imprimé n'ait pas été bien compris de M. Blondel. S'il avait entendu mon explication, il serait, je crois, pleinement rassuré. Je lui accorde entièrement que chez sainte Thérèse la conscience personnelle ne traverse les phases

(1) Joseph Maréchal, S. J., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. i, p. 170-171, Bruges et Paris, 1924.

mystiques qu'en devenant plus large, plus maîtresse d'elle-même, etc. Il n'y a pas chez elle rétrécissement, mais extension de la personnalité ; et il est on ne peut plus loin de ma pensée d'expliquer tout entière par l'hystérie, une vie si grande, si large et si belle... Je crois même que de telles explications, au moins lorsqu'elles sont données sans plus, ont fait leur temps » (1).

Comme, d'autre part, l'action de la subconscience est au moins aussi forte, chez les mystiques de type inférieur que chez les grands mystiques, la différence de ceux-ci à ceux-là ne saurait s'expliquer par la seule subconscience. En d'autres termes, pourquoi y a-t-il des subconsciences qui produisent le rétrécissement du champ spirituel et l'automatisme et des subconsciences généreuses et riches, qui développent la personnalité et sont sources d'une activité intense ?

Il est à croire que c'est pour répondre à cette question que, dès 1910, M. Delacroix écrivait au P. Pacheu : « Sans doute, ma pensée est que la religion s'explique humainement, comme la science ou l'art ; mais ma pensée est aussi que les grandes œuvres humaines sont pénétrées d'un esprit et portées par un esprit qui dépasse chaque moment de l'humanité pris à part et qu'il y a ainsi dans l'humanité un mouvement qui la dépasse : ceci pourrait être interprété de façon religieuse, mais ne se rattache dans ma pensée à aucune religion positive » (2).

En 1922 notre psychologue développe sa pensée. Sans doute il a toujours recours à la subconscience aussi bien pour rendre compte de l'inspiration prophétique sous ses formes les plus hautes (3) que de l'expérience mystique à tous ses degrés. Mais, grands mystiques et grands prophètes, ces génies religieux, comme tous les autres génies d'ailleurs, participent à cette force religieuse élémentaire, anonyme, impersonnelle » (4), créatrice des hautes valeurs humaines sans lesquelles la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue et que la science ne saurait fournir à nos détresses.

Enfin, en 1934, M. Delacroix dit ouvertement son fait au pur empirisme et au scientisme : l'intelligence « est l'aptitude à construire des systèmes d'abstractions les uns par dessus les autres ; à pousser plus avant dans la voie où elle s'est engagée ; à compléter par une diversité concurrente ce qu'elle commence par établir, comme en font foi ces univers complémentaires de la science que sont la religion, l'art, la morale et le droit, la philosophie dont l'essence est de construire des mondes différents et complémentaires et non point de constituer des essais provisoires qui, tôt ou tard, s'évanouiront devant la Science » (5).

Panthéisme. — En somme, M. Delacroix aboutit à une religion sans Dieu, du moins sans Dieu personnel, au panthéisme. Il n'est pas le seul de nos jours à proclamer la valeur , la nécessité, la pérennité de l'idée religieuse tout en la vidant de la croyance qui, pour la presque unanimité des croyants de tous les temps, en constitue le centre même.

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1906, p. 24.
(2) J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1910. Appendice, p. 306.
(3) *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 308.
(4) *Ibid.*, p. 428.
(5) H. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, 1934, p. 148.

Nous avons vu que, pour Durkheim, c'est la société et non pas Dieu qui est le véritable objet de la religion. Pour M. Loisy, « les religions passent et la religion demeure », non pas parce qu'il y a un Dieu personnel, mais parce qu'il y a un idéal humain toujours nécessaire et dont le « caractère mystique et religieux est indéniable » (1).

M. Brunschvicg professe un spiritualisme sans Dieu. Leuba, dans son dernier livre, au titre significatif, *God or Man*, Dieu ou l'homme (2), répudie le Dieu du cœur comme celui de l'intelligence, mais conserve sa foi en une tendance de l'Univers vers la bonté et la beauté.

Nous n'avons pas à faire ici la critique du panthéisme, réfuté plus haut par M. Rabeau dans le chapitre sur Dieu. Nous indiquerons simplement quelques objections à lui faire uniquement du point de vue de la psychologie religieuse. Dans ses manifestations les plus rudimentaires comme dans les plus hautes, le sentiment religieux tend vers Dieu comme vers une personnalité vivante et instaure entre lui et l'homme une relation de personne à personne : la vénération et surtout l'amour qu'il suppose n'auraient pas de sens s'ils s'adressaient à une force impersonnelle. L'Etre suprême des primitifs, comme l'ont amplement démontré les recherches de Lang et du P. Schmidt, est un Père universel, *all-Father*, suivant l'expression de Lang. Quant aux mystiques, c'est l'union transformante, le mariage mystique, le don d'amour réciproque et entier de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, dans la distinction de leurs personnalités qui est le terme suprême des ascensions spirituelles. « Chacun donne possession de soi à l'autre », mais « les substances restent distinctes » (3).

On pourrait dire aussi que ce qui, dans le panthéisme, peut être conçu comme objet de religion c'est ou bien le Cosmos, l'Univers, ou bien l'Humanité. Mais dans le premier cas l'homme se trouve écrasé par l'immensité du monde et dans le second il est exalté outre mesure. Seule la foi en Dieu maintient à la fois la grandeur de l'homme et ses limites. Tel est en particulier le raisonnement de Clément Webb (4), qui critique à ce point de vue l'athéisme ou le panthéisme physiciste de Julien Huxley (5) et l'humanisme de Walter Litzmann (6) et de Nicolaï Hartmann (7). Il y a, dit-il, dans l'homme bien compris, dans le privilège de sa raison, capable d'appréhender la totalité, l'éternel, l'absolu, la marque d'une parenté avec l'absolu, mais cette parenté ne doit pas nous donner l'illusion d'être identique à cet absolu. Admettre un Dieu personnel, devant qui nous sommes comme devant un autre, et qui se distingue de tous les autres, parce qu'il est à la fois réalité ultime et réalité toute proche (*Ultimacy*, *Intimacy*), c'est encore le meilleur moyen de rendre compte de l'expérience religieuse et de répondre aux exigences spirituelles de l'homme.

(1) *Religion et humanité*, Paris, 1926, p. 250 et 256.
(2) New-York, 1934.
(3) St Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, p. 78 et 191.
(4) *Religion and theism*, Londres, 1934.
(5) *Religion without revelation.*
(6) *Preface to Morols.*
(7) *Ethik.*

CHAPITRE II. — QUELQUES PSYCHOLOGIES RÉALISTES

§ 1. — *Boutroux.*

La religion au cœur de la psychologie. — Emile Boutroux a placé résolument la religion au cœur même de la psychologie. « La tâche de la psychologie depuis qu'a succombé l'associationnisme, c'est d'expliquer les phénomènes psychiques par les propriétés de la conscience, prise dans sa réalité vivante. Mais qu'est-ce que la conscience ? est-elle toute dans le présent ; ou, chargée du passé, est-elle en même temps un œil tendu vers l'avenir ? N'est-il plus permis de soutenir que sa fonction par excellence est de chercher, pour l'individu, des fins qui le dépassent, de se demander en face de ce qu'il est ce qu'il pourrait être, ce qu'il devrait être, de lui persuader que son existence, son action ont une valeur, peuvent en prendre une, comportent un rôle, une mission, une contribution au progrès de l'humanité, de l'univers ? Mais qu'est-ce que tout cela, sinon des impressions religieuses ; et ainsi prendre pour principe la conscience, n'est-ce pas, d'aventure, loger la religion même au cœur du système » (1) ?

La science. — La science se contente de constater objectivement des faits que, par des lois, elle s'efforce de relier les uns aux autres « comme si tous les phénomènes étaient la répétition d'un phénomène unique » (2), avec la conviction, chez ceux qui la pratiquent, qu'en dépit de la relativité des hypothèses scientifiques, la réduction de toute la réalité observable en des lois de plus en plus générales s'opérera indéfiniment. Cette réduction mettrait tout sur le même plan, dans une considération impersonnelle et purement objective de l'entière réalité.

Le postulat de la vie. — Mais à côté de la science il y a la vie dont le fondement nécessaire est « la croyance à la valeur de l'individualité ».

Quelles sont les *exigences* de *la vie* ?

1° La vie individuelle implique des valeurs non scientifiques. « Chacun de mes actes, la moindre de mes paroles ou de mes pensées signifie que j'attribue quelque réalité, quelque prise à mon existence individuelle, à sa conservation, à son rôle dans le monde. De la valeur objective de ce jugement je ne sais absolument rien, je n'ai nul besoin qu'on me la démontre. Si par hasard j'y réfléchis, je trouve que cette opinion n'est sans doute que l'expression de mon instinct, de mes habitudes et de mes préjugés personnels ou ataviques. Conformément à ces préjugés, je me suggère de m'attribuer une tendance à persévérer dans mon être propre, de me croire capable de quelque chose, de considérer mes idées comme sérieuses, originales, utiles, de travailler à les répandre et à les faire adapter. Rien de tout cela ne tiendrait devant le moindre examen tant soit peu scientifique. Mais sans ces illusions je ne pourrais vivre, du moins vivre en homme, et, grâce à ces mensonges, il m'arrive de soulager quelques misères,

(1) Emile Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 194-195.
(2) *Ibid.*, p. 362.

d'encourager quelques-uns de mes semblables à supporter ou à aimer l'existence, de l'aimer moi-même, et de chercher à en faire un usage passable.

2° Il en est de même de la vie sociale comme de la vie individuelle. Elle repose sur l'opinion, scientifiquement futile, que la famille, la société, la patrie, l'humanité sont des individus qui tendent à être et à subsister et qu'il est possible et bien de travailler à maintenir et développer ces individus.

3° Si attachés que nous soyons à la science, nous concevons la légitimité et la dignité de l'art. Mais l'art prête aux choses des propriétés contradictoires avec celles qu'y constate la science. L'art découpe dans la réalité un objet quelconque, un arbre, un chaudron, une forme humaine, le ciel ou la mer, et dans cet être de fantaisie, il infuse une âme, une âme surnaturelle, fille du génie de l'artiste ; par cette transfiguration il arrache au temps et à l'oubli cette forme contingente et instable à laquelle les lois de la nature n'accordaient qu'un simulacre d'existence momentanée.

4° La morale prétend qu'une chose est meilleure qu'une autre ; qu'il y a en nous des activités inférieures et des activités supérieures ; que nous pouvons, à notre gré, exercer celles-ci ou celles-là ; que nous devons croire aux suggestions d'une faculté mal définie, irréductible d'ailleurs aux facultés purement scientifiques, et qu'elle appelle la raison ; et que, en suivant ses conseils ou en obéissant à ses commandements, nous transformerons notre individualité naturelle en une personnalité idéale. Que valent toutes ces phrases, si la science est seule juge ?

5° Il n'est pas jusqu'à la science elle-même qui, considérée, non dans les théorèmes que les écoliers apprennent par cœur, mais dans l'âme du savant suppose une activité irréductible à l'activité scientifique. Pourquoi cultiver la science ? Pourquoi s'imposer tant de travaux de jour en jour plus ardus ? Est-ce que la science est nécessaire pour vivre, à supposer que la vie soit un bien, soit une réalité ? Est-ce sûrement une vie plus agréable, plus tranquille, plus conforme à notre goût naturel de bien-être et de moindre action que la science nous procurera ? Ne serait-ce pas plutôt une vie plus haute, plus noble, plus difficile, riche de luttes, de sensations et d'ambitions nouvelles, amoureuse notamment de la science, c'est-à-dire de la recherche désintéressée de la pure connaissance du vrai ? Qu'est-ce que les joies intenses et supérieures de l'initiation à la recherche, de la découverte principalement, sinon le triomphe d'un esprit qui réussit à pénétrer des secrets en apparence indéchiffrables, et qui jouit de son labeur victorieux à la manière de l'artiste ? Qui peut mettre à la science son prix, sinon la libre décision d'un esprit qui, dominant l'esprit scientifique lui-même, croit à un idéal esthétique et moral » ?

Concluons donc que le postulat de la vie peut être ainsi énoncé : agir comme si, parmi l'infinité de combinaisons toutes égales entre elles au point de vue scientifique que produit ou peut produire la nature, quelques-unes possédaient une valeur singulière et pouvaient acquérir une tendance propre à être et à subsister.

Opérations mentales supposées. — Les *opérations mentales* que suppose l'usage de ce postulat peuvent, semble-t-il, être déterminées.

C'est, premièrement, *la foi*. Non une foi aveugle. La foi dont il s'agit est guidée par la raison, par l'instinct, par le sens de la vie, par l'exemple, par la tradition, mais dans aucune de ces sollicitations ne se trouve le motif scientifique qui permettrait de dire : cela est. Comme, précisément, il s'agit de diriger son intelligence dans un sens différent de la résultante mécanique des choses, il est impossible qu'ici la science suffise...

De cette première condition une seconde résulte. La foi, en effet, n'est pas nécessairement l'acceptation passive de ce qui est. Au contraire, elle est capable de prendre pour objet ce qui n'est pas encore, ce qui ne semble pas devoir être, ce qui, peut-être, serait impossible sans cette foi même. C'est pourquoi la foi, chez l'homme en général et surtout chez les hommes supérieurs, engendre un objet de pensée plus ou moins nouveau, une *représentation intellectuelle originale*, sur laquelle elle fixe son regard. L'homme qui veut agir en homme se propose une fin. Selon la hardiesse et la puissance de la foi, cette fin est un idéal plus ou moins élevé, plus ou moins distinct du réel. Enfin, de la foi créatrice et de l'objet qu'elle pose devant elle procède une troisième condition de l'action : *l'amour*. La volonté, en effet, s'éprend de son objet idéal, à mesure que, sous l'influence combinée de la foi et de l'intelligence, cet objet se peint de couleurs plus belles et plus vives.

Foi, représentation d'un idéal, enthousiasme, telles sont les trois conditions de l'action humaine. Mais ne sont-ce pas, précisément, les trois moments du développement de l'esprit religieux ?

Ces trois mots n'expriment-ils pas fidèlement la forme que prennent, sous l'influence religieuse, la volonté, l'intelligence et le sentiment ? « *La vie humaine donc, par un côté, participe naturellement de la religion* » (1).

Caractère religieux de ces opérations. — Mais, la science ne pourrait-elle pas, jointe au sens de la vie humaine, dirigée par l'instinct et la conscience sociale, donner des fins à notre activité ? L'instinct représente la tendance et l'intérêt de l'espèce, il faut le suivre pour rester d'accord avec la nature. D'autre part l'homme n'est homme, être raisonnable et libre, que par sa participation à une société, dont les traditions, les lois, les idées, les sentiments s'imposent à l'individu qui veut être bon à quelque chose et devenir un organe docile et actif de cette société.

Raisonner ainsi c'est oublier que l'instinct et la conscience sociale ne sont pas des absolus, mais des réalités en perpétuelle évolution, au dire de la science elle-même. Comment seraient-ils des normes à ne jamais dépasser ? Pour ce qui est de la conscience sociale en particulier, on peut se poser les questions suivantes : « Si respectables que soient les idées et les lois de notre époque, pourquoi enchaîneraient-elles notre conscience plus que les lois et idées des temps passés n'ont lié la conscience de nos devanciers ? Qu'est-ce que le progrès, ce levier de l'esprit moderne, sinon le droit de l'avenir sur le présent ? Et qu'est-ce que le génie, sinon, à travers l'ensemble d'idées par lesquelles l'individu tient nécessairement à son époque, une sorte de vision

(1) Emile Boutroux, *Science et religion*, p. 360-364

d'idées nouvelles qui, le plus souvent, dépassent la faculté de compréhension des contemporains (1) ? » Nous trouvons donc dans notre raison « dont l'essence est la recherche indéfinie du mieux, une incitation à faire servir l'instinct et la conscience sociale à la poursuite de fins supérieures » (2).

De fait c'est la raison même que nous trouvons à l'origine des trois éléments signalés plus haut : la foi, son objet idéal et l'amour de cet objet. 1° « Cette foi qu'enveloppe nécessairement toute action consciente repose... sciemment et inconsciemment sur l'idée et le sentiment du devoir. Croire, c'est-à-dire, non paresseusement mais résolument, autre chose que ce qu'on voit et ce qu'on sait, impose à la raison un effort. Cet effort veut un motif. La raison trouve ce motif dans l'idée du devoir.

« Le devoir est une foi. Il est banal de remarquer qu'il n'est plus de devoir si l'accomplissement en est démontré fatal ou même désirable pour des raisons d'évidence matérielle. Le devoir est la foi par excellence. A toute autre croyance on peut apporter l'appui de raisons sensibles : utilité, exemple des autres hommes, affirmation de l'autorité compétente, coutume, mode, tradition. Le devoir est tout ramassé en lui-même : il ne donne pas d'autre raison que son incorruptible désintéressement.

« Et, malgré tous les raisonnements par lesquels les habiles tentent de la séduire, la raison persiste à sentir en elle une affinité pour cette loi mystérieuse. On ne réussit ni à dépouiller le devoir de son caractère suprasensible, ni à l'éliminer de la vie humaine. Chaque fois que l'homme, avant d'agir, s'interroge jusqu'au bout sur les raisons qui doivent déterminer son action, il rencontre, tôt ou tard, la question du devoir, et il ne se satisfait que s'il peut y répondre. Et pour qu'une autorité, quelle qu'elle soit, se fasse accepter, il faut qu'au-dessus d'elle plane, souveraine, universelle, la loi du devoir. La foi qui préside à la vie humaine n'est autre que la foi au devoir.

« 2° Cette foi n'est pas une simple notion abstraite : c'est une puissance vivante et féconde. Sous l'action du devoir, l'intelligence conçoit et engendre. Elle projette devant l'œil de la conscience des formes qui traduisent, dans un langage imaginatif et communicable, le contenu de l'idée du devoir, en lui-même indéfinissable. Là où l'intelligence n'a d'autre fin que de connaître, les formes qu'elle compose sont la représentation de l'influence exercée sur les sens par l'action des objets extérieurs. On peut supposer qu'indirectement ces formes procèdent des objets eux-mêmes. Mais, s'il s'agit d'une idée pratique, représentation d'un acte, non nécessaire, mais possible et convenable, l'objet ne peut plus être une simple image de la réalité donnée ; il est, en quelque manière, une invention. L'esprit, certes, emploie les ressources que lui offre le monde extérieur et la science ; il adopte la langue du milieu où il vit. Toutefois, son opération n'est pas un simple épiphénomène, ou une résultante mécanique des phénomènes donnés : c'est une action effective.

« Considérons l'artiste tandis qu'il crée : il part d'une idée d'abord confuse et lointaine ; et cette idée, peu à peu, se rapproche et se des-

(1) Emile Boutroux, *Science et religion*, p. 366.
(2) *Ibid.*, p. 367.

sine, grâce à l'effort même qu'il fait pour la saisir et la réaliser. De même, l'écrivain cherche l'idée au moyen de la forme, pendant qu'il plie la forme à l'expression de l'idée. Vivifié par la foi, l'entendement se fait de l'idéal une représentation d'abord confuse et, peu à peu, il se rend cette notion plus distincte, en y adaptant tout ce qui, parmi les ressources dont il dispose, paraît propre à la traduire et à la développer.

« L'objet que pose l'intelligence comme expression ou fondement de l'idée du devoir est nécessairement le plus haut, le plus parfait qu'il nous soit possible de concevoir : il faut qu'il soit tel pour expliquer les caractères singuliers de cette idée. Cet objet, qui surgit du fond de la conscience, la dépasse infiniment : son apparition dans le champ de la conscience est ainsi pour elle une révélation. Et ce caractère ne saurait disparaître, parce que, l'objet devenant toujours plus grand et plus haut à mesure que l'homme fait effort pour le mieux concevoir, la disproportion du réel et de l'idéal va croissant avec le progrès de la réflexion et de la volonté, au lieu de s'atténuer.

« 3° La troisième condition de la vie, c'est l'*amour* de l'homme pour l'idéal qu'il se représente. Or, comme la foi et comme l'idéal, l'amour, si on l'approfondit, plonge au-delà de la nature proprement dite. C'est, entre personnes distinctes, une unité d'être qui défie l'analyse. Il y a, sans doute, une forme d'amour dans laquelle l'individu ne considère que soi et n'a en vue que sa jouissance propre. Et cet amour n'est guère que la conscience d'un instinct. Mais de cet amour, qui, organisé par l'intelligence, devient l'égoïsme, l'homme à mesure qu'il montait vers l'humanité, a, de plus en plus nettement, distingué un autre amour, qu'on peut appeler l'amour de dévouement, grâce auquel il veut vivre, non seulement pour lui-même, mais pour autrui, en autrui. C'est cet amour que ressent Victor Hugo quand il s'écrie : « Insensé, qui crois que tu n'es pas moi ! » L'amour fait de deux êtres un être, en laissant à chacun d'eux sa personnalité ; bien plus, en accroissant, en réalisant dans toute sa puissance la personnalité de l'un et de l'autre. L'amour n'est pas un lien extérieur tel qu'une association d'intérêts ; ce n'est pas non plus l'absorption d'une personnalité par une autre : c'est la participation de l'être à l'être, et, avec la création d'un être commun, l'achèvement de l'être des individus qui forment cette communauté.

« S'il en est ainsi, l'amour de l'homme pour l'être idéal et parfait que pressent sa raison est déjà un sentiment d'union avec cet idéal. C'est le désir d'une participation plus intime à son être et à sa perfection. C'est cette perfection même, en tant qu'elle nous tire à elle.

« ...Ainsi pour qui cherche le ressort caché de la foi, ce ressort se découvre dans l'idée et le sentiment du devoir, comme d'une chose sacrée. Pour qui approfondit l'idée de progrès, objet de la foi, cette idée implique la conception de l'être idéal et infini. Et l'amour de cet idéal est, au fond, le sentiment d'une parenté avec lui, d'un commencement de participation à son existence.

« Qu'est-ce à dire, sinon qu'à la racine de la vie humaine, gît ce qu'on appelle la religion » (1).

(1) EMILE BOUTROUX, *Science et religion*, p. 368, 371.

Et cette religion qui coïncide pour une part notable avec la morale se distingue néanmoins d'elle par plusieurs caractères.

1° Elle donne au devoir un fondement qui est le principe de sa réalisation. « Elle estime que des idées pures, si évidentes soient-elles, ne suffisent pas à mouvoir la volonté, que ce qui produit l'être, c'est l'être, et elle offre à la vertu humaine, pour l'aider à être et à s'élever, l'appui de la perfection divine. »

2° Elle crée une communion universelle de tous les êtres dans le Dieu-Père, à laquelle elle invite tout homme à travailler.

3° Elle entend exercer sur l'homme une action, non seulement en ce qui concerne ses actes extérieurs, mais atteignant son être le plus intime.

De fait, avec une vitalité, une puissance d'adaptation inégalées, elle a été « une des forces les plus puissantes qui aient uni l'humanité. La religion a uni et divisé les hommes ; elle a fait et défait les empires, elle a suscité les guerres les plus acharnées, elle a opposé à la toute puissance matérielle, comme un obstacle insurmontable, l'esprit. Elle a, dans le for intérieur de l'individu, soulevé des luttes aussi dramatiques que les guerres entre les nations. Elle a affronté et dompté la nature, elle a fait l'homme heureux dans la misère, misérable dans la prospérité. D'où lui vient cet empire étrange, sinon de ce que la foi est plus forte que la connaissance, la conviction que Dieu est avec nous plus efficace que tout secours humain, l'amour plus fort que tous les raisonnements » (1).

Eléments objectifs de la religion. — Et la religion vivante comporte nécessairement des éléments objectifs : dogmes, pratiques, œuvres. « Supprimez de la religion tout élément objectif et vous la réduirez à un je ne sais quoi, qui se confondra avec les imaginations de l'individu et qui ne sera même plus caractérisé comme religion » (2).

1° La religion doit avoir un contenu intellectuel, parce que « dépouillée de toute notion théorique, la pratique n'aurait plus de valeur, soit religieuse, soit même humaine » (3). Et ce contenu intellectuel est parfaitement conforme à la raison, si l'on considère les deux dogmes fondamentaux des religions : *a*) l'existence de Dieu, d'un Dieu vivant, parfait, tout-puissant ; *b*) le rapport également vivant et concret de ce Dieu avec l'homme.

La loi de nature est, semble-t-il, que le mal soit une condition du bien. Ce sont la faim, la souffrance, la haine, l'envie, la convoitise, le mensonge, le crime, la guerre qui ont stimulé l'activité de l'homme et provoqué ses progrès. « Science, industrie, organisation sociale, justice, arts, religions, poésie, éducation, toutes ces merveilles ne sont, en somme, que les moyens inventés par l'homme pour combattre ou pour oublier les maux qui l'assiègent... Or c'est précisément contre cette loi de nature que proteste la raison humaine. Elle veut pouvoir faire du bien avec du bien, et non avec du mal ; elle veut que la liberté, le bien-être, la vertu des uns ne soient pas la misère, l'esclavage, la dépravation des autres ». Or ce vœu « dépasse le plan de la nature,

(1) Emile Boutroux, *Science et religion*, p. 374
(2) *Ibid.*, p. 380.
(3) *Ibid.*, p. 384.

dont l'inertie est indifférente à la valeur intrinsèque des êtres si tant est que, pour la nature, il y ait des êtres » (1). Mais dans la nature même « vue par les yeux de la raison, sinon par ceux de la science », il y a la vie « qui nous offre l'ébauche d'une réunion harmonieuse et relativement persistante de substances et de propriétés que les forces mécaniques, livrées à elles-mêmes, n'eussent jamais formées. Par analogie avec la vie nous pouvons concevoir un être où tout ce qui est positif, tout ce qui est une forme possible d'existence et de perfection subsisterait, un être qui serait un et multiple, non comme un tout matériel, fait d'éléments juxtaposés, mais comme l'infini continu et mouvant, d'une conscience, d'une personne » (2).

Le second dogme fondamental des religions est la communication vivante de Dieu avec l'homme. Cette communication est aussi définie par la religion chrétienne : « Personne n'a jamais vu Dieu ; si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous ». En d'autres termes, Dieu est amour, et l'amour est communion, puissance de vivre en autrui. Aimer, c'est imiter Dieu, c'est être Dieu en quelque manière, c'est vivre en lui et par lui.

Ces idées, qui sont au cœur du christianisme, n'ont évidemment rien que de très conforme aux aspirations de la raison. L'être en qui doit se concilier, fondre et subsister harmonieusement tout ce qui mérite d'être, est naturellement conçu, et comme un modèle que l'intelligence, dans les objets qu'elle compose, cherche à imiter, et comme une source d'énergie morale, où la volonté qui lutte pour le mieux peut nécessamment se retremper (3).

2° Il est, de plus, « impossible de considérer les œuvres comme un élément adventice de la religion ». Où se trouve, dans l'âme humaine, cette substance qui serait être pur, et dont l'agir, sans effet sur ses dispositions, ne serait qu'un rayonnement ou une émanation adventice ?... Il nous est... impossible de savoir si un sentiment donné est absolument spontané ou s'il doit quelque chose à l'influence de nos actions sur notre être. Cette influence, si elle n'est pas, à elle seule, créatrice, est, à coup sûr, très profonde. C'est donc à bon droit que les œuvres, les rites ont de tout temps été considérés comme une pièce des religions. Si spiritualistes que celles-ci deviennent, elles ne sauraient séparer l'être du faire sans déroger aux lois de la nature humaine. Aussi longtemps qu'il y aura des religions, elles comprendront, comme éléments essentiels, des pratiques, des rites, des manifestations actives et extérieures.

Les pratiques supposent autorité et obéissance. On ne conçoit pas comment ces principes pourraient être retranchés de la religion, non plus d'ailleurs que de la vie en général (4). Autorité et rites ne doivent d'ailleurs tendre qu'à des fins spirituelles.

§ 2. — *Max Scheler.*

Méthode. — Max Scheler a étudié le phénomène religieux, princi-

(1) Emile Boutroux, *Science et religion*, p. 386 et 387.
(2) *Ibid.*, p. 387.
(3) *Ibid.*, p. 387-388.
(4) *Ibid.*, p. 389.

palement dans son livre célèbre *De l'Eternel dans l'homme* (1), selon la méthode phénoménologique. Le fondateur de cette méthode, Husserl, considère l'acte de conscience dans sa tendance vers un objet, dans son caractère *intentionnel*, intention étant pris non pas au sens ordinaire du mot, mais au sens scolastique d'*intentio*, de tendance vers, *tendere in* ; pour lui la conscience est un faisceau de lumière qui ne devient lumineux qu'en se heurtant à un objet.

L'expérience du saint. — Or, affirme Scheler, si nous observons l'acte religieux dans sa réalité vivante, sans parti pris, nous constatons sa direction essentielle, indestructible, vers le saint, l'être existant par lui-même et absolument indépendant. Cet être on le voit en son reflet dans les choses, *in lumine Dei*. Notre auteur pense sans doute qu'il en est ainsi parce que choses et personnes ne peuvent prendre une valeur spirituelle que baignées dans une lumière transcendante et qu'en dehors de cette valeur la vie n'aurait pas de sens et ne vaudrait pas la peine d'être vécue. Une fois cette lumière saisie, un raisonnement instinctif fait créer le monde par Dieu : le sauvage lui-même constate que les choses se soumettent à notre esprit, sans être son œuvre, c'est donc que le monde, et nous avec lui, est l'œuvre de l'esprit qui se confond avec le saint.

Les hommes ont obscurci cette notion fondamentale par toutes sortes de mythologies, mais l'étude des religions primitives — nous l'avons vu plus haut — montre que la connaissance du saint est le fait premier. La religion sous sa forme la plus élevée rend le même témoignage, et c'est elle surtout qui doit éclairer le phénomène religieux, car en toute science c'est le plus parfait qui prime sur l'imparfait et le rudimentaire, la mathématique de Poincaré, par exemple, sur la géométrie du temps des pharaons. D'ailleurs le saint est au bout de toutes les insuffisances humaines : insuffisance des idées, des corps, de tous nos objets d'amour, etc.

Explication des erreurs religieuses. — Les erreurs de la pensée religieuse tiennent à ce que nous ne connaissons Dieu que symboliquement, par son reflet dans les choses et surtout dans notre âme : nous attribuons spontanément à celui qui nous fait être et notre pouvoir sur les choses, et nos puissances spirituelles exercées par la moralité, l'art et la science... En effet, le symbole prête plus que l'idée scientifique aux interprétations fantaisistes et l'âme, miroir de Dieu, le reflète mal quand elle est ternie par le péché. Et si l'âme de la société reflète elle aussi Dieu — et même plus que l'âme individuelle — ce fait sans doute prouve la nécessité d'une église, mais aussi indique une nouvelle source d'erreur.

§ 3. — *Girgensohn.*

Méthode. — Karl Girgensohn, dans son ouvrage sur la structure psychologique de l'expérience religieuse (2), applique à l'expérience religieuse les méthodes du laboratoire de psychologie expérimentale

(1) *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921. Scheler, mort en dehors de l'Eglise, était alors catholique.
(2) *Der seeliche Aufbau des religiosen Erlebens*, Gütersloh, 1930, 2e édit.

de Kulpe (Université de Würzbourg). Cette méthode vise à réhabiliter l'introspection, l'observation du sujet par lui-même, si décrié par la psychologie moderne, en mettant au jour ce que l'introspection spontanée néglige ou dénature. Grâce à elle il dégage dans l'ordre religieux un fonds de sentiments, de représentations et de volitions qui tiennent à la structure la plus profonde de l'âme.

Sentiments religieux. — Ni le plaisir ni la douleur mettant en branle l'égoïsme humain, ni les sentiments organiques n'expliquent la religion, parce qu'ils ne sont que des accompagnements ou des matériaux d'états plus complexes où ils prennent un sens tout nouveau : c'est ainsi, par exemple, qu'un sentiment pénible ne peut nous écarter de Dieu que s'il nous a été inspiré par telle ou telle notion de Dieu.

Ce qui caractérise la religion ce sont trois attitudes particulières : *s'ouvrir, se confier, s'élever jusqu'à se perdre.*

a) On s'ouvre par cette attitude intellectuelle qui consiste à dépasser par la pensée sa propre limitation, et à se saisir soi-même dans la dépendance d'un principe supérieur, à la fois intérieur et extérieur. Aucune idée abstraite, si vaste qu'elle soit, ne peut créer cette attitude où l'on n'entre que si l'on prend au sérieux la situation de sa propre conscience par rapport à Dieu. On pénètre ainsi au centre, d'où part toute action et toute pensée, et dont les exigences d'objectivité ne sauraient être vaines sans que la science et la moralité s'évanouissent.

b) On se confie, ou plutôt on a foi et confiance : d'une part on ouvre son âme à la connaissance et à l'action de l'objet divin ; d'autre part on remet à Dieu sa destinée et sa conduite. Ce commerce avec Dieu tend à une identification. Il se fait au moyen d'idées abstraites, mais d'idées fondues en blocs compacts et rendues concrètes par le maniement affectif. A nos paroles intérieures, à nos demandes, nous expérimentons, sous des formes imaginatives et émotives, des réponses de Dieu.

c) On s'élève jusqu'à se perdre. Le moi prend une extension croissante qui aboutit à sa disparition... Cette disparition se produit de deux façons dans la prière. Ou bien la conscience s'éteint réellement comme une flamme devenue inutile : il ne reste que l'objet contemplé dans la paix. Ou bien elle disparaît dans l'attention sur l'objet, comme un léger combustible dans une flamme. Mais en réalité la personnalité ne disparaît pas, elle est portée à son plus haut degré d'activité. L'humilité même qui accompagne de tels actes produit une élévation de l'âme. Et cette expérience se produit dans la vie religieuse commune, présageant de loi les états mystiques proprement dits.

Or en chacune de ces trois attitudes, ni les éléments mis en jeu, ni leur somme ne constituent l'activité en cause. La profondeur et la puissance de cette activité dépassent toutes les autres et leur donnent richesse et efficacité.

Représentations religieuses. — Les représentations religieuses ont la même originalité que les sentiments religieux. Elles sont accompagnées d'images. Mais les images portent une signification spirituelle ; il s'agit moins d'images qui émergent, que d'une pensée qui se fait image et dont la richesse et la puissance sont capables de transformer toute une vie.

Il semble même que souvent la déficience du symbole soit nécessaire pour que se manifeste le vide où est l'idée du mystère. La pauvreté sensible d'objets et de pratiques comme le chapelet, le scapulaire, etc., est nécessaire pour que l'incongruence des images fasse chercher plus vivement la pensée. Or, ce contenu de pensée, brisant et forgeant les images pour s'exprimer, les appauvrissant pour être mieux désiré et possédé, se révèle par là indépendant des images. Les images servent à en dissocier des fragments et à les garder dans la vie ordinaire ; mais en lui-même, le contenu de pensée dépasse toute représentation ; il est pour ainsi dire objet de pressentiment et de divination.

Volitions religieuses. — Les volitions humaines ne sont pas dans l'ordre religieux (comme ailleurs) des initiatives absolues. L'homme trouve toujours en lui par rapport à Dieu un état de choses préexistant, ou bien déjà établi dans la foi il ouvre son âme à son influence, ou bien il rejette son état de dépendance. Il n'invente, ni ne choisit le divin, il l'accepte ou le repousse. Dans les deux cas se réalise une attitude profonde qui porte sur la totalité de l'action et de la pensée, qui met en branle les sentiments les plus intimes, les plus riches et les plus intenses, et une telle attitude est clairement ce qu'il y a de premier dans notre être.

Concluons donc. La fonction religieuse de la conscience, aussi spontanée et normale que les fonctions artistique, scientifique, morale, etc., est beaucoup plus profonde et plus importante que celles-ci. Si donc ces diverses fonctions sont objectives, opérant des rencontres entre des lois réelles de l'âme et des données réelles des choses, la fonction religieuse doit être encore plus objective. Son acte élémentaire et essentiel ne saurait donc se tromper quand il s'adresse à Dieu (1).

§ 4. — *Otto.*

Rudolf Otto n'a pas fait œuvre d'apologiste, comme Scheler et Girgensohn ; néanmoins son étude sur le sacré qui a eu un succès considérable et a été traduite dans presque toutes les langues des pays de haute culture (2), corrobore leurs conclusions sur un point d'importance. Il a montré que le sentiment de la sainteté est double. D'une part le saint est le *Tremendum,* la puissance redoutable qui exige de moi respect profond et humilité. D'autre part il est le *Fascinosum,* ce qui attire, de telle sorte qu'en allant à lui on va à tout bien. Or ce complexe psychologique est particulier à la religion et ne peut s'expliquer par des dispositions plus élémentaires, désir, peur, etc.

§ 5. — *Bergson.*

Religion statique. — M. Bergson distingue deux types de morale et de religion : le type statique et le type dynamique. Dans le premier,

(1) Nous empruntons cet exposé et souvent textuellement à M. G. Rabeau, *Dieu.* Paris, Bloud, 1933, p. 77-82. Ces conclusions générales de Girgensohn sont justifiées par un nombre considérable d'observations et d'expériences.

(2) *Das Heilige,* 1re édit., 1917, trad. fr. revue par l'auteur, Paris, 1929. Voir G. Rabeau, *loc. cit.,* p. 69.

l'élan vital, œuvre de Dieu, mais distinct de Dieu, qui a traversé la création pour aboutir à l'homme, se replie et tourbillonne en quelque sorte sur lui-même. Des sociétés closes, naturellement ennemies les unes des autres, naissent ainsi. Tout y est ordonné à la subsistance et à la défense du groupe. On peut leur appliquer la sociologie de Durkheim et dire que chez elles l'obligation morale se réduit à la pression que l'ensemble des individus exerce sur chacun d'eux par l'effet des représentations collectives, que la religion n'y est qu'un moyen de contraindre chaque membre de la horde, de la tribu ou de la cité à respecter la discipline nécessaire à l'existence de celles-ci.

Religion dynamique. — Mais vient l'appel des héros et le dynamique succède au statique, l'élan vital retrouvé en sa source par l'intuition de leur générosité reprend sa course. Chez ceux qui obéissent à l'appel, la contrainte se transfigure en attrait, la liberté brise les barrières de l'égoïsme collectif, l'humanité, la fraternité universelle et le culte du Dieu qui seul peut l'inspirer se créent par la vertu « d'un enthousiasme qui se propage d'âme en âme indéfiniment comme un incendie » (1).

Les grands mystiques chrétiens. — Cette religion dynamique ne se trouve en son entière réalité que chez les grands mystiques chrétiens. « Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue : un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc et tant d'autres » (2). S'il en est ainsi, c'est qu'après l'illumination et la « nuit obscure » où l'homme se désapproprie de lui-même, se réalise en eux la vie unitive, coïncidence de la volonté humaine et de la volonté divine qui fait dépasser la contemplation par l'action. « C'est désormais pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout elle voit simple et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et dans sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle ne semble même pas apercevoir. Une science innée ou plutôt une innocence acquise, lui suggère ainsi du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique. L'effort reste pourtant indispensable et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et « agie » dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une énorme dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 58.
(2) *Ibid.*, p. 243.

qui est celle même de la vie. Maintenant les visions sont loin ; la divinité ne saurait se manifester du dehors à une âme désormais remplie d'elle. Plus rien qui paraisse distinguer essentiellement un tel homme des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande au contraire est son humilité. Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine » (1) !

Valeur objective de l'expérience mystique. — M. Bergson croit qu'une telle expérience a une véritable valeur philosophique, parce que les grands mystiques chrétiens s'accordent étonnamment entre eux dans la description des états qui marquent l'ascension de leurs âmes vers Dieu et qu'un tel accord, chez des esprits doués d'une grande originalité et sur des phénomènes hors du commun ne s'explique pas suffisamment par leur fidélité à la doctrine catholique et par leurs influences réciproques. « Leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Etre avec lequel ils se croient en communication » (2).

A ce témoignage sur l'existence de Dieu s'ajoute — ou plutôt est donné en même temps que lui — un témoignage sur la nature de Dieu. « Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir, s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour et est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. La description est interminable, parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu, c'est Dieu lui-même » (3). Et la création « est une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (4).

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

§ 1. — *Qu'est-ce que la religion ?*

a) **Par définition générale de la religion.** — L'exposé et la critique des théories précédentes justifie la définition de la religion — de la religion réelle qui est la religion positive — donnée par le P. Pinard de la Boullaye : « Au sens objectif... on pourrait dire : la religion est un ensemble de croyances et de pratiques (ou d'attitudes pratiques), concernant une réalité objective ou du moins conçue telle, unique ou collective, mais suprême en quelque mesure et personnelle de quelque manière, réalité dont l'homme, d'une façon ou d'une autre, se reconnaît dépendant et avec lequel il veut rester en relation.

« Au sens subjectif, la religion peut se définir : la manière de penser,

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 249.
(2) *Ibid.*, p. 265.
(3) *Ibid.*, p. 270.
(4) *Ibid.*, p. 273.

de sentir et d'agir, bref la mentalité qui correspond aux croyances et à la conduite que nous venons d'indiquer » (1).

Nous avons vu, en effet, que la religion intéresse à la fois l'intelligence, la volonté et la sensibilité, en particulier avec Boutroux et Girgensohn, et qu'ainsi elle est bien un ensemble de croyances et de pratiques, au point de vue objectif, et au point de vue subjectif, une manière de penser, de sentir et d'agir.

Eléments de la vie religieuse. — A la suite de Schleiermacher, de Fries et de bien d'autres, Otto a eu le tort de minimiser, sinon de supprimer l'élément intellectuel dans la religion. Or, que la croyance soit un élément essentiel de la religion, c'est d'une part un fait d'observation et d'autre part une nécessité psychologique. Une attitude religieuse sans croyance définie, serait-ce tout au moins la croyance à la valeur de l'Humanité, peut se rencontrer ici ou là chez quelques rares individus plus d'ailleurs comme une idée abstraite, un sentiment vague ou un rêve qu'à titre de réalité vécue et vraiment expérimentée, mais chaque fois qu'un certain nombre d'hommes professent une religion d'un caractère nettement déterminé, ils sont groupés par des croyances communes et ce sont ces croyances, plus que les sentiments et les rites, qui différencient les diverses religions. Les dogmes, écrit Emile Boutroux, sont « un élément intégral de toute religion réelle » (2). Et ces croyances, en effet, sont des dogmes, c'est-à-dire que dans nulle société religieuse, on ne les considère comme facultatives, elles pourront être plus ou moins nombreuses, en très petit nombre même, il faut néanmoins qu'il y en ait un minimum, sinon la société elle-même se dissoudrait. Ou bien on les admet sans effort, comme allant de soi, ce qui se produit surtout dans les religions primitives ou primaires (3), ou bien on y adhère par une obéissance plus ou moins consciente et onéreuse à une autorité qui les proclame.

Ce que l'histoire et l'observation extérieure nous révèlent sur la croyance, la psychologie le confirme. Le sentiment religieux s'évanouirait s'il ne s'adressait pas à un objet dont nous ayons quelque notion, cet objet fût-il considéré comme incommensurable à notre pensée ; le mystère pur où l'on ne discernerait aucune lueur serait un néant psychologique échappant à toute espèce de rapport avec l'homme. Un sentiment qui ne serait que sentiment, une volition qui ne serait qu'activité sont proprement inconcevables.

Mais l'idée pure, qui ne serait qu'idée, ne se conçoit pas plus. D'ailleurs on s'entend assez généralement à mettre dans la religion le sentiment à côté de la croyance. Plus même le croyant élève son âme dans l'ordre religieux, plus sa sensibilité participe à sa foi ; et nous avons vu avec quel talent M. Bergson a décrit la surabondance de vie et l'élan qui, chez les grands mystiques, caractérisent l'enthousiasme religieux (4).

Le sentiment religieux a même une originalité, une spécificité transcendante qu'Otto a bien mise en relief : « Le contenu qualitatif

(1) H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*. T. II. *Les Méthodes* 3e édit., Paris, 1929, p. 5.
(2) *Science et religion*, p. 384.
(3) Voir p. 175-176.
(4) Voir p. 153.

du « numineux » (de *numen*, puissance divine, divinité) dont le mystérieux est la forme, est d'une part l'élément répulsif... le *tremendum* auquel se rattache la *majestas*. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, fascine et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes » (1). Et c'est à cause de ce double caractère du sentiment religieux que tantôt le sacré excite surtout la crainte et tantôt surtout l'amour.

Enfin la Religion met en branle l'activité volontaire pour l'accomplissement de préceptes et de rites. Sous quelque forme qu'elle se manifeste, rudimentaire ou supérieure, elle impose toujours à l'homme un certain nombre de pratiques, qui ne sont pas simplement des injonctions de la Société ou de la conscience individuelle, mais des « commandements de Dieu ». « Une certaine contemplation détachée et théorique, où l'esprit veut s'enrichir sans se livrer, ne garde, en s'appliquant aux choses divines, que l'écorce et l'orientation, non la substance d'un acte religieux. Le philosophe qui spécule sur la divinité, sans lui soumettre, au moins virtuellement, tout ce qu'il est, n'imprime pas plus à son application le caractère de la religion qu'un orfèvre, en soupesant un calice pour l'apprécier à son prix marchand, ne fait œuvre de croyant » (2). Plus une religion se développe et s'épure, plus aussi ses exigences morales s'accentuent, et par là elle décèle un des éléments essentiels de la Religion.

La religion s'exprime par des rites, autre point d'application de la volonté. C'est d'abord un fait général, le protestantisme libéral le plus dégagé des formes traditionnelles comporte toujours des réunions où se manifestent extérieurement les tendances communes de ses adhérents. C'est aussi une exigence psychologique, car d'une part tout mouvement de l'âme tend à s'exprimer extérieurement et risque de s'arrêter, faute de cette expression extérieure, et d'autre part l'homme étant un animal social, vit socialement sa religion, et cette vie sociale s'exprime, se maintient et se développe par les rites pratiqués en commun ; les observations de Durkheim sur la ferveur que peut créer et entretenir l'assemblée rituelle sont exactes.

b) **Objet de la religion.** — Pour faire ressortir le caractère spécifique de la religion, il importe d'ajouter à la détermination des éléments de la vie religieuse celle de son objet et de l'attitude essentielle de l'âme qu'elle réalise.

L'objet de la Religion est une réalité objective parce qu'elle s'adresse à un être transcendant et personnel.

« La plus superficielle des observations ne permet pas d'identifier simplement vie religieuse et vie humaine supérieure : celle-ci s'étend plus loin que celle-là. Même chez les peuples, où la réflexion n'a pas encore opéré son travail de distinction et de différenciation, l'on trouve des données traditionnelles, des préceptes de conduite, des détails de cérémonial sinon soustraits à l'empire de la religion, du moins distincts des actes proprement religieux.

« Ces derniers sont caractérisés, au premier coup d'œil, par le sérieux

(1) *Le Sacré*, p. 57, trad. française.
(2) L. DE GRANDMAISON, *Chrictus*, p. 8.

de qui les pose, les précautions parfois minutieuses que l'on prend pour en assurer l'accomplissement, la portée considérable qu'on leur attribue, les sentiments de vénération, de crainte, de respect qui se font jour à leur propos, l'atmosphère de mystère qui les entoure. Ces traits, et ceux qu'il serait aisé d'ajouter se précisent, s'ordonnent et s'expliquent, si l'on observe, d'une part, la visée de l'acte religieux et, d'autre part, son caractère de commerce personnel, intéressé, tirant à conséquence, avec un plus grand que soi. L'hommage religieux s'adresse à la Puissance, déterminée ou vague, anonyme ou désignée, conçue par l'homme comme *ultime*. Prière ou sacrifice, appel, élan, geste ou sentiment d'adoration et de respect, toutes les flèches montent en haut, visent le but suprême : le Père ou la fin, le Ciel ou les Dieux, le Seigneur ou le Fort, le Témoin ou le Dieu vivant et voyant ». Sans doute, souvent l'homme a rabaissé ou fractionné le divin, mais « dans ses actes proprement religieux, la Puissance qu'il implore est *suprême* : au-delà, au-dessus, il n'en connaît, il n'en imagine point d'autre » (1).

L'objet de la religion est non seulement suprême : il est encore personnel. « Ce qui nous paraît exiger la notion de personnalité, écrit le P. Pinard de la Boullaye, c'est d'abord l'opinion commune de ceux qui, sous une forme ou sous une autre, se déclarent pour la religion.

« En fait, la notion de supériorité et celle d'extraordinaire, de surnaturel, de sacré, qu'on peut en rapprocher, peuvent bien éveiller encore des idées et des sentiments d'admiration, de respect, de dépendance, mais, si l'on élimine la notion de personnalité, celle de devoir disparaît également, puisqu'à proprement parler, il ne saurait exister de devoirs qu'entre sujets conscients. S'évanouissent également tous ces rapports de bienveillance, d'amitié ou de leurs contraires qui présentent aux âmes religieuses, dans les religions les plus caractérisées, les attraits ou les stimulants manifestement les plus puissants.

« Voici la contre-épreuve : cette notion de personnalité est précisément celle que rejettent, au premier chef, ceux qui veulent remplacer, non seulement telle ou telle religion, mais la Religion, par autre chose, comme l'art, la morale, la philanthropie, la philosophie. De fait, si la Religion pouvait se trouver réalisée sans que le divin y fût conçu *en quelque manière* comme personnel, on ne voit guère ce qui pourrait distinguer les attitudes d'âme qui lui reviendraient des réactions intellectuelles, émotionnelles ou volontaires que peuvent provoquer l'art, la morale, la philanthropie, la philosophie » (2).

Le double caractère de l'objet de la Religion ressort d'ailleurs et de l'existence d'une foi à l'Être suprême chez les Primitifs étudiés par Andrew Lang, le P. W. Schmidt et ses disciples et de l'impossibilité d'expliquer la Religion par le recours à un principe impersonnel, société, *totem*, *mana*, que nous avons établie plus haut.

En présence d'un être transcendant et personnel, l'homme ne peut se sentir que dans un état de dépendance profonde, unie d'ailleurs au désir de s'unir à ce qui est suprême, c'est-à-dire est la raison, le principe et la vie de tout : « La Religion, dit Emile Boutroux, est l'effort pour accroître, agrandir et transfigurer le fond même de notre être, grâce

(1) L. de Grandmaison, *Christus*, p. 10.
(2) *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 8 et 9.

à cette puissance qui nous fait participer d'un être autre que le nôtre et qui veut embrasser l'infini même : l'amour » (1). De là cette opposition foncière de la Magie et de la Religion, signalée plus haut, la Magie tendant à contraindre des forces occultes à se mettre au service de l'homme et la Religion impliquant la dépendance de celui-ci à l'égard du divin.

§ 2. — *Dieu véritable origine de la Religion.*

a) **Impossibilité de l'éliminer du phénomène religieux.** — Les explications ethnologiques qui mettent l'origine de la religion dans des influences ou des croyances d'où l'action ou l'idée de la divinité seraient absentes ne tiennent pas devant la critique. Nous avons vu que ni la société, ni la foi en des doubles de l'homme, âmes ou esprits, ni la prétention d'agir sur des forces occultes, ni l'effort pour conjurer ou capter ce fluide universel et mystérieux que serait le *mana* (sociologisme, animisme, magisme, préanimisme) ne peuvent être le point de départ d'une évolution qui n'aurait abouti qu'après des millénaires à des religions polythéistes ou théistes et que, même, elles ne sauraient créer à elles seules une attitude de l'individu et de la société proprement religieuse.

Quant à la psychologie, elle ne donne pas plus une explication valable de l'ensemble des phénomènes religieux quand elle a recours au subconscient pathologique qui ne rend pas compte des formes les plus hautes et les plus pures du sentiment religieux, ou bien au subconscient normal quand celui-ci ne conduit qu'à une force impersonnelle incompatible avec les relations d'intimité et d'amour auxquelles tend la religion et qui sont nécessairement personnelles (théories de P. Janet et de Delacroix).

b) **Données de l'ethnologie et de la psychologie en faveur de l'origine divine de la Religion.** — C'est l'ethnologie la mieux renseignée qui, nous l'avons vu (2), nous révèle la foi en un Etre suprême chez les peuples de nos jours qui, par le caractère rudimentaire de leur civilisation, se rapprochent le plus de nos premiers ancêtres, sans leur ressembler de tous points. Un tel fait est évidemment une forte présomption de la présence originelle de l'idée et du culte de Dieu dans la Religion.

Les conclusions de la psychologie religieuse, comme celles de l'ethnologie, ne vont pas seulement à établir l'insuffisance des doctrines qui éliminent Dieu de l'origine, de la religion ; elles rendent encore souverainement vraisemblable l'action divine dans la formation de la croyance, du sentiment religieux et de l'activité religieuse. Dès que l'on quitte le domaine du subconscient pathologique, on fait deux constatations : 1° dans ses plus hautes formes — et ce sont les plus hautes formes des phénomènes psychologiques et non les plus basses qui révèlent leur vraie nature, la fleur est plus que le bourgeon et l'adulte plus que l'enfant — la religion opère un enrichissement de l'âme et accroît l'influence extérieure de l'homme. (Voir Girgensohn, Boutroux, Bergson.)

(1) *Morale et Religion*, Paris, 1923, p. 96
(2) Voir p. 122.

2° Ceux qui expérimentent cet enrichissement l'attribuent à l'envahissement de leur être par une puissance supérieure beaucoup plus qu'à leurs efforts personnels. Delacroix le reconnaît. Boutroux et Bergson y insistent plus encore et se refusent à voir, comme Delacroix, un Impersonnel dans cette force supérieure, car la Religion tend à l'amour de Dieu et il n'y a d'amour que de personne à personne. Or, la rencontre singulière de tant d'expériences s'explique au mieux par la réalité de leur objet, conclut M. Bergson.

c) **Recours nécessaire à la métaphysique.** — Néanmoins, ni l'ethnologie, ni la sociologie, ni la psychologie ne peuvent nous donner une réponse pleinement assurée et vraiment apodictique au problème de l'origine de la Religion.

L'ethnologie et la sociologie sont obligées de recourir à une méthode régressive, dans le cas présent, partant de l'état actuel de l'humanité civilisée ou sauvage pour aboutir par conjecture à ce qui se passait il y a des centaines de milliers d'années, dont la majeure partie ne nous a laissé à peu près aucun témoignage sur la mentalité même de nos anciens ancêtres. Dans ces conditions, une vraie certitude n'est pas possible.

D'ailleurs, c'est un fait général que les sciences positives sont incompétentes sur nos toutes premières origines, étant donné qu'elles ne peuvent jamais être sûres qu'avant tel phénomène il n'y en avait pas un autre.

En second lieu, l'ethnologie, la sociologie n'étudient que le dehors, l'extérieur des phénomènes religieux ; l'intérieur, les aspirations et réactions des âmes individuelles leur échappent comme par définition, or c'est la vie même des âmes qui est l'essentiel dans la Religion bien que ses manifestations au dehors ne soient nullement négligeables.

La psychologie, comme l'ethnologie, ne peut prendre comme point de départ que l'homme dans son état actuel, et par conséquent ne peut-elle aussi que faire des conjectures sur l'origine de la religion, et ne saurait-elle affirmer avec certitude que cette origine a coïncidé avec les origines mêmes de l'humanité.

D'ailleurs la psychologie, du moins la psychologie purement empirique, est étrangère, par définition et par méthode, à toute affirmation transcendante : « Il importe, écrit le R. P. de Munninck, de ne pas attendre de la psychologie religieuse ce qu'elle ne peut donner en aucune manière. Bien des auteurs récents semblent se faire à ce sujet les plus funestes illusions. A les entendre la psychologie religieuse jointe à l'histoire des religions construite psychologiquement constitue toute la science de la religion. Ce « psychologisme » est absolument faux. Assurément la religion est à certains égards un fait psychique. Mais elle reconnaît comme objet « des réalités transcendantes » que l'examen de leur aspect subjectif dans l'homme religieux ne peut atteindre, ni par conséquent garantir. Quoi qu'en pensent certains théologiens protestants inquiets d'un dévergondage doctrinal qu'ils sont impuissants à endiguer, la psychologie ne remplacera ni la philosophie de la religion, ni l'apologétique, ni surtout l'étude objective du dogme et de la morale : elle laisse intacts tous les droits et la nécessité impérieuse de la théologie traditionnelle » (1).

(1) *Semaine d'ethnologie religieuse*, Louvain, 1914, p. 212.

C'est la théodicée qui donne une base certaine à l'affirmation que la Religion a son origine en Dieu même. Le *fecisti nos ad te Deus* « c'est pour vous que vous nous avez fait, ô Dieu », de saint Augustin, n'est pas seulement une expression enthousiaste du sentiment religieux, c'est la conclusion rigoureuse d'un examen philosophique des raisons de la Création. La Sagesse de Dieu, sa charité aussi exigeaient qu'il se donnât lui-même comme fin à ses créatures et particulièrement à l'homme qui, seul, peut par sa raison mettre une intention dans le monde. Il devait donc en créant l'âme humaine, la créer religieuse, orientée par ses virtualités profondes, vers sa connaissance et son amour et consciente du devoir de répondre à cette orientation. C'est donc Dieu lui-même qui a formé la religion en formant la nature de l'homme.

d) **Nécessité de la révélation.** — Mais Dieu est à l'origine et au principe de la religion d'une autre manière : par la révélation. C'est l'enseignement du concile du Vatican que, d'une part pour la connaissance des vérités relatives à Dieu et accessibles en soi à la raison, la révélation n'est pas absolument, mais moralement nécessaire, et que, d'autre part, cette révélation est absolument nécessaire pour connaître les vérités d'ordre surnaturel. Sans doute l'apologétique, étant logiquement antérieure à la théologie, ne doit pas partir des dogmes, mais les enseignements du concile du Vatican sur la révélation sont conformes aux données de la raison et de l'histoire des religions, et ce sont ces données que nous allons rappeler.

Saint Thomas d'Aquin raisonne de la façon suivante sur la nécessité morale de la révélation, même pour les vérités d'ordre rationnel : « Il y aurait trois inconvénients à ce qu'on cherchât à connaître sans autre secours que la raison, ces vérités qui lui sont accessibles :

« Le premier inconvénient, c'est que peu d'hommes parviendraient ainsi à la connaissance de Dieu, soit faute d'une intelligence supérieure, soit faute de loisirs, soit faute de courage pour entreprendre et mener à bonne fin cette étude.

« Le second inconvénient, c'est que le petit nombre de ceux qui pourraient arriver ainsi à cette connaissance n'y parviendraient qu'après un long temps, soit à cause de la profondeur des vérités en question, soit à cause des connaissances nombreuses que cette recherche présuppose, soit à cause que les jeunes gens n'ont pas le calme et la sagesse qu'elle exige.

Le troisième inconvénient, c'est qu'il se mêlerait des erreurs à cette connaissance, de sorte qu'elle resterait douteuse pour beaucoup d'hommes. Il était donc nécessaire que nous fussions menés à cette connaissance par le chemin de la foi, en sorte que tous puissent facilement participer à la connaissance de Dieu, et cela sans être exposés au doute et à l'erreur » (1).

C'est pourquoi la religion revêt spontanément une forme traditionnelle... Les éléments constitutifs sont considérés comme un dépôt reçu à l'origine même de la société qui pratique telle ou telle religion ; ils ne viennent pas de l'homme, pense-t-on, mais de Dieu ou des Dieux, et c'est au nom de cette origine divine que croyances et rites sont im-

(1) Résumé par VACANT, dans *Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, tome I, p. 330.

posés aux fidèles. Et si la religion en question ne se perd pas dans la nuit des temps mais a eu un fondateur, historiquement connu, ce fondateur se réclame d'une révélation, et c'est l'autorité de cette révélation qui lui attache ses fidèles et non pas simplement son prestige personnel ; en fait, il est considéré et il se présente plutôt comme prophète, envoyé de Dieu, que comme vrai fondateur, le vrai fondateur c'est ce Dieu même, dans sa pensée et celle de ses sectateurs.

Quand il s'agit de vérités surnaturelles relatives à la participation de biens qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'homme et ses claires aspirations, la nécessité de la révélation n'est plus seulement morale, elle est absolue ; ce qui va de soi étant donné la nature même de la vérité à connaître. Voilà le second enseignement du concile du Vatican sur la révélation. Or toute religion vraiment vécue implique le sentiment de l'inaccessible et du surnaturel.

« On ne peut, écrit Maurice Blondel, sans méconnaître l'élément original et spécifique de la religion dans la conscience de l'homme religieux, la ramener soit à une institution sociale, soit à un système individuel de sentiments, de croyances et de rites, soit même à un composé d'initiatives personnelles et de réactions collectives « ayant Dieu pour objet ». Car ce à quoi le fidèle s'attache comme à l'essentiel de sa foi, ce n'est pas à un *objet*, idée ou force dont il disposerait pour l'avoir formée ou captée, c'est à un *sujet*, à un être non seulement doué de vie, de volonté, mais encore mystérieux, inaccessible aux prises naturelles de notre pensée et de notre action, ne se livrant donc que par grâce, par le témoignage qu'il rend de lui-même et de sa propre transcendance, par la lettre révélée ou prescrite des dogmes et des pratiques qui mettent à notre portée son incommunicabilité même : d'où l'idée essentiellement religieuse d'une tradition qui transmet la révélation et le pacte d'alliance comme un dépôt sacré (1). »

Chanoine E. MAGNIN

BIBLIOGRAPHIE. — 1° Etudes d'ensemble : H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, Paris, 1929, deux volumes, et Tables alphabétiques à part (3e édit.). C'est l'ouvrage fondamental ; Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, Collection Armand Colin, Paris, 1935. L'auteur fait une large place à l'influence de la Société en matière religieuse, mais sans tomber dans la Sociolâtrie de Durkheim ; G. Michelet, article *Religion* in *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* publié sous la direction du P. d'Alès, 1922 ; Baron Descamps, *Le Génie des religions*, 2e édit., Paris, Bruxelles et Rome, 1930 ; Gaston Rabeau, professeur aux facultés catholiques de Lille, *Apologétique*, Paris, 1930 ; *Dieu*, Paris, 1933, les deux in *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, Bloud ; Du même, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Bloud, 1931 ; E. Magnin, article *Religion* dans le *Dictionnaire de théologie*, dirigé par M. Amann, fascicules 119-120-121, col. 2182-2306.

2° Ethnologie : *a*) *En général* : J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions ?* 2 vol., Paris, 1911-1912 (en collaboration). 1er vol. : *Introduction*, par J. Bricout. *La Religion des primitifs*, par A. Bros ; J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions* (en collaboration). 2e édit., 1916. Chap. I. *L'étude des religions*, par le P. Léonce de Grandmaison, S. J. ; Pietro Taechi Venturi, *Storia delle Religioni* (en collaboration). Tome I, Turin, 1934, Chap. I. Giuseppe Messina, S. J. : *L'indagine religiosa nella sua storia et nei suoi Metodi*

(1) Art. *Religion*, dans le *Vocabulaire de philosophie* d'A. Lalande, tome II, p. 704.

(La recherche religieuse : son histoire, ses méthodes) ; P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, traduit de l'allemand, Paris, 1931, in *La vie chrétienne*, chez Bernard Grasset ; Dr G. Montandon, professeur à l'école d'anthropologie de Paris, *La Race et les Races*, Paris, 1933, *Traité d'ethnologie naturelle*, Paris, 1934 ; *Semaines d'ethnologie religieuse*, comptes rendus analytiques : 1re session, Louvain, 1912, Paris, 1913 ; 2e session, Louvain, 1913, Paris, 1914 ; 3e session, Tilbourg, 1922, Enghien, Belgique, 1923 ; 4e session, Milan, 1925, Paris, 1926 ; 5e session, Luxembourg, 1929, Paris, 1931 ; A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923. — *b*) *Sur la sociologie* : 1° Exposé : E. Durkheim (1858-1917), *La détermination du fait moral*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril et mai 1906 ; *La définition des phénomènes religieux*, in *Année sociologique*, t. II, 1898. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 ; A. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909. — *b*) *Critique* : S. Deploige, *Les conflits de la morale et de la sociologie*, Paris, 1912 ; Critiques des membres de la *Société française de philosophie* dans le *Bulletin* de cette société : avril et mai 1906, mars 1913 ; A. Loisy, *Sociologie et religion*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 75 et suiv., article « fortement pensé », dit le P. Pinard de la Boullaye (*o. b.* t. I, p. 485, note 4) ; G. Michelet, art. *Religion* dans le *Dictionnaire apologétique...*, 1922 ; G. Richard, *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse. Sociologie religieuse et morale sociologique*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (organe de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg), 1923, t. III, p. 125-137, 229-261, 1925, t. V, p. 244-261 ; O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*. Paris, 1923. Entretiens de Juilly, III, 1931. *Comment juger la sociologie contemporaine ?* Divers. Marseille, Publiroc. — *c*) *Sur l'animisme* : Fr. Bouvier, *Animisme, préanimisme, religion* in *Recherches de science religieuse*, 1911, t. II, p. 84 et suiv. ; G. Marsot, art. *Animisme* in *Dictionnaire de sociologie*, 1933. Voir dans ce même dictionnaire *Animaux* (culte des...). — *d*) *Sur la Magie* : Fr. Bouvier, S. J., articles dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 109 et suiv., p. 393 et suiv. ; Raoul Allier, *Magie et religion*, Paris, 1935. — *e*) *Religion des primitifs* : L'ouvrage capital sur la question est celui du P. W. Schmidt sur l'*origine de l'idée de Dieu*, 1re édit. en français, 1910, recueil d'articles parus dans la revue *Anthropos* de 1908 à 1910. 2e édit. en allemand, *Der Ursprung des Gottesidee*, Münster, 1912 ; 3e édit. de proportion monumentale, également à Münster six volumes, 1926-1935. — Voir également : Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909 ; R.P. M. Briault, *Polythéisme et Fétichisme*, Paris, 1929, in *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, Bloud*. Sur la mentalité primitive, on peut consulter : R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, 1925 ; *Les non-civilisés et nous*, Paris, 1927 ; O. Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927. — Divers : *L'âme des peuples à évangéliser*. Compte rendu de la Sixième semaine de Missiologie de Louvain, 1928, Louvain, 1929 ; Paul Descamps, *Etat social des peuples sauvages*, Paris, 1930 ; Robert Lowie, *Traité de sociologie primitive*, Paris, 1935, traduit de l'anglais.

3° Psychologie : *a*) *En général* : Dans *L'étude comparée des religions* du P. Pinard de la Boullaye, voir t. I, chap. IX et t. II, chap. VII ; P. Léonce de Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1927 ; F. Heiler, *La Prière*, traduit de l'allemand, Paris, 1931. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin. Bulletins de philosophie, psychologie religieuse. — *b*) *Sur la mystique* : J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911 ; M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920 ; J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Bruges, 1924 ; Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931 ; A. Fonck, article : *Mystique* (théologie) dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Amann, 1930, col. 2599-2674. — *c*) *Sur divers points* : G. Rabeau, *La philosophie religieuse de Max Scheler*, in *Vie Intellectuelle*, février 1929 ; du même, *La psychologie religieuse de Karl Girgensohn*, in *Vie spirituelle*, juillet et septembre 1933.



La religion naziste : Hitler parle...

VI

LES RELIGIONS DE REMPLACEMENT

CHAPITRE PREMIER. — POSITION DU PROBLÈME

La tendance à se donner un Dieu. — S'il est vrai, comme le dit saint Paul, que « toute créature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement en attendant la manifestation des enfants de Dieu » ; s'il est vrai, comme le dit saint Augustin, que « notre cœur est fait pour Dieu », qu'« il ne se repose qu'en Dieu », et qu'au surplus il l'aime toujours « en le sachant ou sans le savoir » ; s'il est vrai, comme le dit saint Thomas d'Aquin, qu'il y a chez l'homme un désir naturel de « voir Dieu dans son essence » ; s'il est vrai, comme le dit saint François de Sales, que le péché originel a laissé subsister en nous une « inclination naturelle d'aimer Dieu par dessus toutes choses » ; s'il est vrai, comme le dit Pascal, que « tout ce qui n'est pas Dieu ne peut pas remplir mon attente » ; s'il est vrai, comme le dit Blondel, creusant et explorant en tous sens cet enseignement traditionnel, qu'il n'y a plus en face de l'« Unique nécessaire » que ces deux partis possibles : « vouloir être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et pour Dieu », alors ce que nous appelons si gauchement encore le « fait religieux » ou le « besoin de Dieu » doit intervenir dans notre vie tout autrement qu'une donnée purement accidentelle ou extrinsèque : événement imprévu, conformisme social, aspiration sentimentale,

curiosité intellectuelle ou prodige déconcertant. Donnée, certes, mais non pas fortuite et simplement subie. Donnée irréductible et inéliminable, présente de quelque manière à toutes les manifestations de notre activité rationnelle. Donnée pénétrante et insinuante, encore employée quand elle semble répudiée. Quelque chose d'analogue, dans l'ordre spirituel, à ces attractions que subissent les corps dans l'ordre matériel, agissantes là même où elles restent invisibles, efficaces là même où elles ne produisent aucun effet apparent.

De fait, c'est une des caractéristiques universelles, essentielles de l'activité humaine, que la tendance à se donner un dieu, à se faire un dieu, à se faire soi-même dieu, là où manque le seul et véritable Dieu.

Comment on essaie de remplacer le vrai Dieu. — Aux étages inférieurs de la pensée et de la conduite, chez les primitifs, chez les puérils, chez les fantasques, chez les détraqués, cela s'appelle la superstition. Chose à la fois ridicule et émouvante. Ridicule, parce que la raison reste confondue devant la disproportion entre le désir et le geste, entre la signification dont nous chargeons l'objet superstitieux et sa valeur, son efficacité réelles. Émouvante cependant, parce qu'elle témoigne du moins de l'impossibilité où nous sommes de prendre le monde et la vie tels qu'ils sont et pour ce qu'ils sont, dans leur réalité immédiate et obvie, de notre effort pour atteindre à travers eux une réalité qui, à la fois, les contienne et les dépasse.

Les mêmes observations valent pour les plans supérieurs. Si la liste est longue des idoles et des fétiches enfantés par l'imagination des faibles et des simples, la liste n'est pas moins longue des *ersatz* divins, des religions de remplacement par quoi ceux que nous appelons les forts ou les doctes essayent eux aussi, sous des formes moins risibles, de tromper la même faim et d'occuper la même attente.

Religions de remplacement, l'amour et l'amitié, quand ils en viennent à nous faire dire : « Toi seul, et c'est assez pour l'éternité ! » — comme si aucune créature humaine pouvait porter ce faix de confiance, d'adoration et de responsabilité.

Religions de remplacement, l'époux, l'enfant, la maison, le métier, lorsqu'ils limitent l'horizon d'une âme cependant ardente et généreuse, toute offerte et qui ne s'est ménagé aucun alibi.

Religion de remplacement, la patrie, chez ceux à qui semble intolérable, à l'égal d'un sacrilège, le moindre doute au sujet de son avenir, la moindre critique au sujet de son passé.

Religions de remplacement, le parti, la classe, le prolétariat, pour le militant qui joue toute sa vie sur une Cité future que ne verront ni lui ni ses descendants.

Religions de remplacement, l'humanité, le service social, la charité, chez le philanthrope, le bienfaisant, l'apôtre, que rien ne retiendra de donner tant qu'il n'aura pas tout donné.

Religion de remplacement, l'honneur, chez l'homme qui parle de « la superstition de la vertu », soulignant ainsi la majoration formidable que doit subir le sentiment même le plus noble, pour justifier certains sacrifices.

Religion de remplacement, la Vérité, pour le croyant de la science ou de la spéculation qui voit s'effacer toutes les grandeurs de chair

et les grandeurs mêmes de la charité, devant le pur diamant d'une évidence irréfragable.

Religion de remplacement, la Beauté, chez l'artiste que la création ou la possession d'une grande œuvre dédommage suffisamment de toutes les incompréhensions, de tous les échecs, de toutes les misères — y compris celle du « temps perdu ».

Religion de remplacement, le Droit, chez l'homme assez candide et audacieux pour compter sur la fidélité de la « Justice immanente », même s'il a commencé par éteindre toutes les étoiles du ciel.

Religions de remplacement, les Idées, l'Esprit, la Substance infinie, et toutes les grandes entités dressées par les philosophes pour combler ou du moins masquer le vide laissé par l'absence du Dieu vivant.

Religion de remplacement, la Vie, chez ceux que ces trois lettres mettent en état d'hypnose, au point de les rendre indifférents au contenu, à l'emploi de cette vie irremplaçable. « Pourvu que je ne meure pas sans avoir vécu ! »

Religions de remplacement, le Mystère, l'Inconnu, l'Inconnaissable, chez ceux qui peuvent à la rigueur se passer de tout le reste, mais non pas de désirer, d'attendre, d'espérer, de rêver.

Et nous nous en tenons ici aux plus communs, aux moins déraisonnables de ces *ersatz* religieux. Que ne nous faudrait-il pas nommer, si nous voulions donner une liste complète ? Qu'est-ce donc que l'homme n'a pas adoré un jour de détresse ou d'égarement ?

Religion de remplacement et en fin de compte superstition, comme dit M. Blondel, tout ce qui est voulu infiniment sans qu'on se décide à vouloir l'infini.

Il ne saurait être question d'étudier en détail ici chacun des exemples que nous avons donnés, et surtout que nous pourrions donner encore. Bornons-nous à quelques cas typiques, réunissant le double privilège, d'une part d'avoir reçu une élaboration doctrinale suffisamment précise, d'autre part de correspondre à des états d'esprit communément et actuellement vivants autour de nous.

CHAPITRE II. — QUELQUES CAS TYPIQUES

Kant et la religion du devoir. — Kant n'était nullement un athée, avoué ou déguisé. C'était un brave homme de protestant piétiste, qui prenait très au sérieux les croyances et les rites de sa confession et qui, précisément pour cela s'efforçait de leur trouver une signification rationnelle. Pour relever d'une méthode à nos yeux tout à fait inadéquate, son ouvrage : *La Religion dans les limites de la raison* n'est pas aussi purement négatif qu'on l'a souvent dit. Les notions du Verbe, du péché, de l'Eglise y subsistent, avec quelques-uns de leurs corollaires essentiels. Aussi bien, sous deux formes, la pensée de Kant reste-t-elle dominée par la considération de l'absolu : « totalité inconditionnée » pour la raison pure, « souverain bien » pour la raison pratique.

Mais, d'une part, comme philosophe, Kant prétend avoir établi l'impossibilité de donner, des problèmes métaphysiques, une solution de caractère dogmatique et démonstratif ; les conclusions légitimes

de la raison ne dépassent pas le champ des phénomènes ; de ce que l'idée de Dieu représente en effet une exigence inévitable de la pensée, on ne saurait conclure l'existence d'un être correspondant à cette exigence. D'autre part, Kant moraliste est en une défiance sans cesse alertée à l'égard de toute espèce d'utilitarisme ou même d'eudémonisme. L'action moralement bonne est celle qui est faite, non seulement en conformité avec le devoir, mais pour sa conformité avec le devoir ; ce n'est pas l'œuvre ici qui importe, mais la bonne volonté. Toute considération extrinsèque, y compris celle de récompenses ou de châtiments d'outre-tombe, intervenant dans l'action morale, met au moins en danger la pureté de l'intention et la valeur de l'acte.

Par là Kant fut l'initiateur d'une religion de remplacement qui a pu séduire un certain nombre d'âmes incontestablement nobles, surtout chez ces chrétiens de traditions et d'aspirations qu'une science et une philosophie mal entendues détournaient des dogmes (songeons par exemple à l'action d'un Pécaut à Sèvres) : la religion du devoir. Morale indépendante, ont-ils dit, indépendante de toute métaphysique définie comme de toute dogmatique confessionnelle, donc susceptible d'être proposée dans les milieux les plus divers ou les plus divisés. Morale d'autonomie, où la volonté ne subit pas d'autre contrainte que celle de la raison, de ses principes et de sa logique. Morale désintéressée, où nous faisons le devoir pour le devoir même, sans autre récompense qu'une fidélité joyeuse à la loi qui nous constitue spirituellement, à nous-mêmes.

Et la prétention de rester ainsi en dehors de toute spéculation ou influence religieuse serait à la rigueur soutenable, s'il ne s'agissait que d'une morale « sans obligation ni sanction », suivant l'expression de Guyau, où l'« impératif catégorique », comme dit équivalamment Fouillée, fait place au « suprême optatif ».

Mais il est difficile à une conscience tant soit peu exigeante de s'acquitter à si bon compte vis-à-vis d'elle-même et de tout ce à quoi elle se sent malgré tout liée. Tel n'est pas du moins le cas des disciples de Kant dont nous parlons. Pour eux les notions d'obligation et de sanction gardent un sens, peut-être renouvelé, mais irréductible.

Admettons que l'on juge un peu simplistes et expéditives certaines manières philosophiques ou théologiques d'identifier d'emblée l'idée d'obligation morale et celle de commandement divin. Reste ceci : l'idée d'obligation n'est pas séparable de l'idée de valeur, ni l'idée d'impératif catégorique de celle de valeur incommensurable à toute autre valeur. Mais l'ordre des valeurs et l'ordre des vérités ne sont pas eux-mêmes séparables, non plus que l'ordre de la vérité et l'ordre de l'être : ce qui ne serait aucunement n'agirait pas, pas même sous la forme de l'attraction ou de l'appel ; l'idée de valeur en soi entraîne donc l'idée d'être en soi. Une fois qu'on y est entré, il semble difficile d'échapper à cet engrenage dialectique sans accepter l'illogisme et la contradiction, ce qui ne rentre assurément pas dans les perspectives kantiennes.

Admettons que l'on juge grossières certaines manières de ramener l'idée de sanction à celle de récompense et de châtiment. Reste ceci : ainsi que le remarque expressément Kant lui-même, celui qui n'agit pas d'une manière intéressée, c'est-à-dire avec la préoccupation directe et immédiate d'un profit personnel, n'accepte pas pour autant que

le bien et le mal ne comportent pas de conséquences, ni que ces conséquences puissent être les mêmes. Il veut que vertu et bonheur se rejoignent finalement. Et comment se rejoindraient-ils, si Quelqu'un n'était là, au principe et au terme, assez saint pour vouloir toujours cette réconciliation finale, assez puissant pour pouvoir toujours la réaliser ? Et si une vie supérieure n'était pas, où ce qui ne s'est pas accompli sur terre peut se poursuivre et s'achever ?

Sans doute, c'est à titre de postulats seulement que le kantien adhère à ces affirmations dont la preuve est à ses yeux impossible. Mais précisément, n'est-ce pas là une des pièces les plus fragiles du système ? L'enchaînement d'idées que nous avons esquissé plus haut ne présente-t-il pas les caractères d'une démonstration, adaptée à la nature particulière du problème ? Au surplus, si un postulat ne comporte pas de démonstration directe, il peut être indirectement démontré par l'intelligibilité, par la fécondité du système de pensée et de conduite qu'il rend possible et rend seul possible. Et ce genre de démonstration ne semble pas incompatible avec la critique la plus exigeante.

Concluons : l'affirmation catégorique et inconditionnée du devoir est grosse de toute une conception religieuse du monde et de la vie, et d'abord de l'idée d'une perfection subsistante. Une perfection subsistante : peut-on donner définition moins équivoque de notre Dieu ?

Auguste Comte et la religion de l'Humanité. — La religion de l'Humanité : espèce très générale qui comporte des variétés nombreuses (1). Nous la considérerons sous la forme que lui a donnée Comte, sous un climat qui n'était pas spécialement favorable et donc dans des conditions particulièrement instructives.

C'est, comme on sait, avec la seconde philosophie de Comte qu'apparaît l'idée et, entre cette seconde philosophie et la première, l'opposition semble d'abord radicale. D'un côté la constatation positive, l'objectivité rigoureuse et impassible ; de l'autre, une synthèse du savoir humain tentée du point de vue subjectif, du point de vue des besoins et des aspirations de l'homme. D'un côté la science, la démonstration, la raison toutes seules ; de l'autre, une primauté reconnue au cœur, à l'intuition, à l'inspiration. D'un côté une conception de l'action et de la pratique toute tournée vers l'utilité ; de l'autre, l'accent mis sur la sympathie, l'amour désintéressé, la bonté. D'un côté,

(1) La religion de l'Humanité peut se présenter sous la forme d'un *humanitarisme* (culte de l'humanité comme collectivité des hommes, ensemble des êtres humains nés ou à naître) ou sous la forme d'un *humanisme* (culte de l'humanité comme essence et nature de l'homme, ensemble des valeurs humaines).

Notre exposé, qui ne prétend pas tout dire et s'en tient, comme nous l'avons annoncé, à quelques cas typiques, s'est placé au premier de ces points de vue.

Se plaçant au second, on rencontrerait, par exemple, côté des philosophes, un Brunschvicg et son idéalisme immanentiste (où l'esprit n'est au fond que l'effort même de l'homme constituant la science et la moralité) ; côté des militants, un Guéhenno et sa « conversion à l'humain ».

L'argumentation à opposer reste en substance la même. Qu'il s'agisse de notre intelligence à satisfaire ou de notre conduite à orienter et à stimuler, l'humanisme a souvent joué et joue souvent le rôle d'une religion de remplacement. Il le joue au nom et en vertu de principes explicites qui dépassent ses affirmations explicites. L'homme ne peut être objet du culte pour l'homme que parce qu'il et en tant qu'il dépasse l'homme.

non pas le mépris, mais au moins le dédain à l'égard du passé métaphysique et théologique de l'humanité ; de l'autre, une construction religieuse calquée jusque dans le plus petit détail sur la dogmatique, la discipline, la liturgie de l'Eglise catholique.

Entre le *Cours de Philosophie positive* et le *Système de Politique positive,* qu'est-il donc survenu ? L'amour et la mort de Clotilde de Vaux, répond-on, tout un drame passionnel qui a rouvert chez Auguste Comte les sources trop bien encloses de la sensibilité et des larmes et qui n'a pas été sans aggraver les troubles mentaux dont il avait déjà souffert. Phénomène pathologique, dans la mesure tout au moins où est pathologique la prédominance de la sensibilité sur la raison.

Oui, il y a eu cela, mais il y a eu autre chose encore et combien plus significatif.

De l'aveu même de Comte (dès la première leçon du *Cours*), le besoin d'unité est un de ceux que ressent le plus profondément la pensée humaine. Or, en dépit des généralisations auxquelles elle procède, et pour peu qu'elle respecte ses propres principes, ce besoin d'unité, la connaissance scientifique ne le satisfait pas. Avec ses principes et ses méthodes spécialisées, la science est faite de sciences qui ne se rejoignent pas, ou qui ne se rejoignent que d'un point de vue supérieur.

D'autre part, le grand problème de la vie morale est de surmonter l'égoïsme par l'altruisme, de « faire graduellement prévaloir la sociabilité sur la personnalité, bien que celle-ci soit spontanément prépondérante » (*Catéchisme positiviste*) ; ici encore, c'est à un point de vue supérieur qu'il faut se placer, pour discerner comment vivre pour autrui est encore la meilleure manière de vivre pour soi.

Autre aspect des mêmes idées. Pas plus qu'à un savoir inorganique, l'homme ne saurait se résigner à un genre d'existence qui le laisse comme extérieur et étranger à l'ordre universel. La religion de l'Humanité avec sa Trinité (le Grand Etre, le Grand Fétiche, et le Grand Milieu) rétablit partout la solidarité et la continuité, et fait affluer en nous « l'être, le mouvement et la vie » d'un plus grand que nous.

Un état de complète unité, où toutes les puissances de notre être matériel et spirituel coopèrent à une même fin, où tous les hommes se rencontrent dans une même tâche et pour un bonheur commun ; une harmonie de l'homme avec lui-même, avec les autres, avec l'univers, voilà ce que Comte est venu à son tour demander à la religion (*religare,* relier).

Ne contestons pas que la secousse affective ressentie par Comte n'ait joué son rôle, mécanique, dans le glissement de sa pensée. Mais reconnaissons aussi que ce glissement a été finalisé par des tendances plus profondes, parfaitement avouables par la raison. Reconnaissons aussi qu'en bonne logique ce glissement devait le porter plus loin encore, s'il est vrai, comme le dit Boutroux commentant ces faits (*Science et Religion dans la philosophie contemporaine,* p. 77-79), qu'« en l'humanité même se trouvent les germes d'une religion qui dépasse l'humanité » et que les notions même de réel et d'utile, fondement de la philosophie positive, « nous sont une incitation à chercher le Vrai, le Beau et le Bien ».

Proudhon et la religion de la Justice. — « Proudhon n'est pas athée, il est ennemi de Dieu », disait le cardinal Matthieu, archevêque de

Besançon, dans la lettre à Eugène de Mirecourt qui est à l'origine de *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise.* En gros, Proudhon accepte la définition, comme soulignant en effet sa position personnelle.

Pour se dire athée, il faudrait en effet qu'il considérât le problème de Dieu comme métaphysiquement résolu. Or il n'en est rien. De l'existence ou de la nature de Dieu, « nous ne savons positivement rien ».

Mais si le philosophe Proudhon ne sait rien de Dieu, le sociologue Proudhon voit dans l'idée religieuse le produit et le moyen à la fois de deux choses qu'il déteste : d'une part, l'affirmation catégorique de l'absolu, alors que l'esprit critique et le sens du relatif lui semblent la condition de tout effort de pensée fécond ; d'autre part, l'exaltation de l'autorité et de la contrainte, alors que l'autonomie humaine lui semble la condition de tout progrès social comme de toute vie morale.

Aux dogmes de l'Eglise, héraut de l'absolu et complice des pouvoirs, il opposera donc les principes de la Révolution et les exigences de la Justice.

La Justice — « faculté de sentir et d'affirmer notre dignité, par conséquent de la vouloir et de la défendre, aussi bien en la personne d'autrui qu'en notre propre personne » — est la sauvegarde de l'honneur et le véritable lien social. Elle seule peut « équilibrer », au point de vue économique, la propriété et la « communauté » ; au point de vue politique, la liberté et l'autorité ; au point de vue familial, l'amour et la discipline des sens. Elle seule nous assure, par le moyen d'une éducation et d'une culture vraiment humaines, l'affection et le respect des autres, la jouissance paisible de la nature et du monde, la sérénité devant la douleur et la mort. A elle seule enfin appartient de sanctionner, du dedans et d'une manière intrinsèque, la règle qu'elle édicte.

Mais comment pourrait-elle suffire à tout cela, si elle n'était que construction mentale et rêve subjectif ? Pour lui permettre de supporter cet énorme fardeau dont il la charge, Proudhon considère qu'il n'aura jamais donné à la Justice trop de réalité concrète et de solidité ontologique. A ses yeux, elle est à la fois idéal et réalité, norme et fait, faculté spirituelle et force cosmique. Elle régit toutes choses : la morale sous le nom de droit ou de devoir, la logique et la mathématique sous le nom d'égalité ; l'imagination et l'art sous le nom d'harmonie ; la nature sous le nom d'équilibre. « L'Univers est établi d'après les lois de la Justice. La Justice est organisée d'après les lois de l'Univers. » Rien d'elle que l'homme ne puisse trouver en soi : « humaine, rien qu'humaine, toute humaine ». Et pourtant c'est elle que les philosophes ont reconnue et célébrée sous les noms d'Idées, d'Absolu, de Dieu. Support de toute existence authentique, source de toute force, principe de toute valeur. A elle seule, mais à elle pleinement, il appartient de dire : *Ego sum qui sum.* Qu'est-ce à dire, sinon que Proudhon ne lui aura refusé aucun des noms de Dieu ?

Après cela, il pourra bien opposer immanence et transcendance comme les termes d'une antinomie irréductible — la seule en apparence qui ne se « balance » pas. Lui aussi a logé dans l'immanence de la vie humaine sincèrement vécue une transcendance irréductible. Lui aussi apporte sa pierre à l'édifice pascalien — et chrétien : « Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors... Le bien uni-

versel est en nous, est nous-mêmes, et n'est pas nous. » (*Pensées*, éd. Br. 464 et 485.)

Nietzsche et l'orgueil de la vie. — Voici un autre ennemi de Dieu : Nietzsche. Et de quelle violence ! On n'a jamais poussé plus loin la négation : l'idée de vrai s'écroule, en même temps que l'idée de bien, sous les coups de la « volonté de puissance » ; derrière toute église, c'est l'Evangile même qui est atteint. On n'a jamais poussé plus loin l'injure, et à la fin c'est frénésie pure. « Ecrasez l'infâme ! M'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié ! »

Mais d'abord la question serait de savoir si Nietzsche n'appartient pas à cette race d'hommes chez qui la violence même est encore une obscure quête d'amour. Tel est du moins l'avis de ceux qui l'ont le mieux connu, comme Mme Lou Salomé : « Chaque fois que Nietzsche poursuit et démolit une chose avec une haine particulière, c'est que cette chose est profondément ancrée au cœur de sa philosophie et de sa vie. Et ceci n'est pas seulement vrai des théories et des êtres humains. » (*Frédéric Nietzsche*, trad. Benoist Méchin, 1932, p. 240.)

Ce serait aussi une question de savoir si, ce que Nietzsche a détesté dans le christianisme, ce ne seraient pas moins ses enseignements authentiques que certaines limitations ou même déformations qu'ils ont subies : la facilité dans l'obéissance ; une certaine peur du risque dans l'humilité ; une certaine horreur de la vie dans l'ascétisme ; la sensiblerie dans la pitié.

Ce serait enfin une question de savoir si le prétendu amoralisme de Nietzsche ne s'analyse pas en définitive — comme il semble d'ailleurs que le fasse inévitablement tout amoralisme systématique — en un moralisme retourné ou inverti. Un moralisme inverti où le surhomme retrouve ses impératifs catégoriques : la dureté à la place de la pitié, le refus de la limite à la place de l'acceptation. « Toutes les passions pour finir deviendront toutes les vertus. » L'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* a lui-même présenté son œuvre tantôt comme une subversion, tantôt comme une transvaluation des valeurs. Et c'est ce second aspect qu'a surtout retenu la postérité. Elle a vu dans Nietzsche « celui qui inscrit des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles ». « En vérité, c'est un nouveau Bien et un nouveau Mal. »

Admettons qu'il y ait beaucoup à rabattre des interprétations adoucissantes qui tendent à prévaloir de la pensée de Nietzsche (même chez des chrétiens comme Charles du Bos). N'oublions pas avec quelle insistance et quelle force cette pensée en révolte nous ramène au « sens de la terre ». Gardons-nous de prendre à la légère, au sens même où elle est ici posée, l'opposition du « je veux » et du « tu dois ».

Tout bien pesé, Nietzsche reste dans la zone d'attraction du spirituel et du divin par ces deux choses : la foi obstinée, toujours vaincue et toujours rejaillissante, en une « rédemption » possible ; le besoin de « dépassement ».

C'est de l'art que Nietzsche a d'abord attendu cette rédemption : période romantique et wagnérienne qu'il devait plus tard renier avec véhémence. Puis c'est le Savoir qui le fascine, le Savoir exact, lucide, critique, impitoyable au besoin aux exigences de l'action comme à celles de la sensibilité. Le vrai vaut tous les sacrifices. *Fiat Veritas, pereat Vita.* Et puis un doute survient. Qu'est-ce que le vrai, sinon

encore une création de la vie ? Et de quel droit le créé se retournerait-il contre son créateur ? La loi du vrai elle-même est illusion et esclavage. Seule la vie peut être à elle-même sa loi. *Fiat Vita, pereat Veritas.* Désormais Nietzsche ne modifiera plus sa position. Il dira oui à la vie et à tout ce qui l'appuie et l'exalte, il dira non à tout ce qui la nie ou la limite — et donc au bien et au vrai, puisqu'il n'en voit plus que les contraintes. Et si quelque destin effroyable l'accable, si quelque atroce vision le hante (comme cet idée du « retour éternel » à laquelle il crut devoir se rallier, mais dont il ne pouvait parler sans épouvante), de ce destin même, de cette vision même, il se fera de la force et de la joie. Est-il rien de plus pathétique dans l'histoire des idées que cet hymne à la joie d'un malade, d'un misérable, qui se sentait sombrer dans la folie, et qui réunissait ses dernières forces pour redire une fois encore : « Il vaut la peine de vivre sur la terre. »

Mais la vie mériterait-elle cet honneur, soutiendrait-elle cette confiance, permettrait-elle de défier ainsi la douleur et la mort, si elle ne supportait qu'elle-même, ses hasards et ses métamorphoses ? C'est ici, j'en conviens, qu'il faut se garder de faciles contresens. Tout de même le mot reste écrit : « Je vous enseigne le surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. » Et le fait reste aussi que ceci n'a plus grand sens en dehors d'une conception religieuse du monde et de la vie. La déclaration capitale de Mme Lou Salomé ne nous surprend plus : « La vie et la pensée de Nietzsche ont été constamment guidées par un instinct religieux. Ses diverses doctrines ne sont que des tentatives pour remplacer Dieu, des palliatifs grâce auxquels il espère supporter l'absence d'idéal divin. » (*Op. cit.*, p. 170.)

La thèse est donc au moins soutenable, d'après laquelle il y aurait chez Nietzsche plus de crainte des faux dieux que de refus de Dieu. Et, là-dessus, quel chrétien n'est prêt à contresigner cette émouvante formule : « Il n'y a pas assez d'amour et de beauté dans le monde pour que nous ayons le droit d'en détourner la moindre parcelle, pour en faire don à des êtres imaginaires. » (*Humain, trop humain*, I, 129.)

Marx et le messianisme prolétarien. — Plus qu'aucune autre des philosophies dont nous venons de parler, le marxisme paraît d'abord fermé à toute préoccupation religieuse. « La religion est la conscience et le sentiment de l'homme qui ne s'est pas encore trouvé ou qui s'est déjà reperdu... Elle est l'opium du peuple... Toute critique doit être précédée de la critique de la religion... La critique de la religion aboutit à la doctrine que l'homme est l'être suprême pour l'homme, et à l'impératif de renverser toutes les relations sociales dans lesquelles l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, misérable » : tel est le point de vue de Marx (*La Sainte Famille*, 1845. Cf. *Morceaux choisis de Nizan et Duret*, p. 222-223), et qui lui apparaît tellement naturel et inévitable qu'il ne prend même pas la peine de le justifier.

Mais ne nous en tenons pas à ces énoncés abstraits, considérons aussi leurs commentaires et leurs développements concrets. Autres parfois sont les formules, autres les applications qui en sont faites. Autre est le système, autres les hommes qui le vivent. Autre est la volonté voulue, autre la volonté voulante. De fait, envisagé de ce point de vue, le marxisme vivant n'a cessé de manifester d'intimes

contradictions que Berdiaeff (1), notamment, a marquées avec force.

Le marxisme est et se laisse dire matérialiste ; il ne voit, du côté de l'esprit, que reflet et inertie, superstructure idéologique d'une infrastructure économique, « émanation d'un certain comportement matériel » ; — et pourtant il n'est né, il ne vit et il n'agit que grâce à un effort constamment renouvelé de pensée dont l'originalité ne nous a jamais été plus visible.

Le marxisme se croit athée, et de fait parle en athée, en déclarant que la « racine » et l'« essence » de l'homme est l'homme lui-même ; — mais il parle en même temps, tantôt de la personne de l'homme, tantôt de la collectivité humaine, comme d'une valeur inconditionnée et incommensurable à toute autre, ce qui est une affirmation au moins audacieuse dans un pur naturalisme.

Le marxisme professe le déterminisme, « il envisage le mouvement social comme un enchaînement naturel de phénomènes historiques... soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience, et ses desseins » ; — mais dès qu'il a voulu et dans la mesure où il a voulu réaliser, il a fait appel à l'énergie de la volonté libre, tantôt destructrice, tantôt créatrice ; il enseigne aujourd'hui en Russie que, pour transformer le monde, il faut transformer l'homme.

Considérant les idées comme de simples « épiphénomènes », reflet d'intérêts et de besoins contingents, il implique une conception toute relativiste de la vérité ; — et cependant il parle, il agit comme s'il relevait d'une vérité inconnue avant lui, née avec lui, qui le fonde et l'absorbe lui-même. « La vérité est universelle... Elle me possède, je ne la possède pas. » (*Morceaux choisis* de Nizan et Duret, p. 37.)

En bonne logique, le marxisme ne laisse aucune place à l'appréciation morale, au jugement de valeur éthique ; — autant et souvent plus que quiconque, le marxiste s'indigne contre le désordre et l'injustice — injustice de l'aliénation et de l'exploitation humaines — et en appelle à une justice réparatrice et salvatrice.

Rien de plus pessimiste que la conception que se fait le marxisme de l'histoire ; — et pourtant il ne laisse pas d'en attendre, avec celle du prolétariat, une victoire de la raison, victoire définitive qui mettra fin à la domination des choses sur l'homme et assurera la domination de l'homme sur les choses.

Le marxisme rougirait de discuter des superstitions telles que le dogme du péché originel ou celui de la Rédemption ; — et pourtant lui aussi est pénétré d'éléments eschatologiques : péché radical du

(1) Vues analogues dans Jacques MARITAIN : *Humanisme intégral*, p. 43 et suiv. « La foi en la révolution communiste présuppose en réalité un univers de foi et de religion au sein duquel elle s'édifie». Pourquoi cette religion a-t-elle pris une forme antireligieuse et athée? Par la faute avant tout d'un monde chrétien infidèle à ses principes, phénomène de « ressentiment », déterminant un « processus de substitution ». Processus en trois temps : la causalité matérielle devient causalité première ; le dynamisme de la dialectique hégélienne est attribué à la matière ; le prolétariat assume la mission rédemptrice. A travers tout cela apparaît une fois de plus que l'athéisme est proprement « invivable ». Au surplus « le refus spéculatif de Dieu comme fin et comme règle suprême de la vie humaine n'est pas nécessairement, pour tel esprit aveuglé, le refus pratique d'ordonner sa vie à ce même Dieu dont il ne sait plus le nom ... Sous des noms quelconques, qui ne sont pas celui de Dieu, il se peut (nul ne le sait que Dieu même), il se peut que l'acte intérieur de pensée produit par une âme porte sur une réalité qui de fait soit vraiment Dieu. »

capitalisme, messianisme du prolétariat, avènement d'une terre nouvelle sous des cieux nouveaux.

Concluons. Cette doctrine si sévère à toutes les religions était elle-même virtuellement une religion, et elle n'a agi sur les hommes et sur l'histoire qu'autant qu'elle a accepté cette loi de son destin. Aussi bien, par ses violences et par ses outrances même, la propagande des « Sans-Dieu » prouve-t-elle encore à sa manière qu'il est impossible de rester indifférent et étranger en face de Dieu.

CHAPITRE III. — INTERPRÉTATION APOLOGÉTIQUE

Quelle est exactement, du point de vue qui nous occupe, la signification des doctrines dont nous venons de parler et des constatations que nous venons de faire ?

Insuffisances des doctrines que nous venons d'examiner. — Lorsque l'apologétique s'empare de ces doctrines, c'est d'ordinaire pour triompher, avec plus ou moins d'égards ou de sévérité, de leurs insuffisances théoriques ou pratiques. D'une part, elle signale les incohérences et les contradictions où elles tombent — par exemple en parlant des « valeurs » auxquelles elles se réfèrent (le devoir, la justice, etc.), tantôt comme de réalités transcendantes à l'univers sensible, tantôt comme de forces immanentes à cet univers même et n'arrivant pas à leur conférer une forme d'existence précise et définie. D'autre part, elle les montre moralement et socialement inefficaces, ou trop faiblement efficaces, impuissantes, sinon dans quelques cas privilégiés et à la faveur de survivances chrétiennes, à mettre en mouvement les sensibilités et à dompter les volontés, incapables d'assumer la fonction qu'à cet égard a toujours remplie la religion.

Ces considérations ne sont certes pas indifférentes. Si la cohérence interne et la fécondité ne suffisent pas à définir la vérité, elles comptent du moins au nombre des signes et critères auxquels il nous est possible de la reconnaître. Une doctrine qui n'arrive point à se mettre d'accord avec elle-même et où reparaît sans cesse une contradiction masquée, mais non surmontée ; une doctrine aussi qui engage l'action dans des impasses et ne réussit pas à l'en sortir — est pour le moins incomplète et trop systématique. Elle ne répond pas aux exigences de la vérité, adéquation de la pensée avec l'objet, mais aussi et d'abord (pour nous) adéquation de l'être avec lui-même, dans l'ensemble de ses conditions d'existence. S'il ne s'agit que de l'abattre ou de l'écarter, la constatation suffit.

Mais l'apologétique n'est pas un jeu de massacre et pas même une bataille. Puisque nous ne voulons pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive, il ne nous suffit pas de le débusquer des positions où il se réfugie avec sa faiblesse et sa misère ; il faut l'engager dans les voies libératrices où il trouvera enfin la force et la lumière entières. La plus belle chance de victoire décisive serait pour nous de pouvoir lui montrer que dans cette voie il est engagé déjà, mais sans le savoir et sans oser pousser assez loin ; que c'est cette timidité qui est à vaincre et non cette orientation à abandonner ;

que nous lui demandons seulement, au total, en les rendant pleinement conscientes, d'accepter intégralement les conséquences des mêmes exigences et aspirations qui l'ont mis en route.

Sans doute, il y a grand profit à tirer de l'analyse, de la méditation, des notions d'absence ou de vide, mais à condition d'y voir autre chose qu'un pur et simple rien et de laisser au monde des fantômes la pseudo-idée du néant. Dans cette logique concrète et vivante que M. Blondel propose d'appeler « normative » pour la distinguer de la logique abstraite et formelle de la pensée pure, la négation est privation et comporte à ce titre des effets positifs ; l'absence est absence — d'une présence, présence qui peut rester insaisissable et inattingible sans cesser d'exercer une action effective. Le vide qu'elle laisse est un vide de dimension et de forme définies, « indéterminable sans doute en son fond, mais dont les bords et les contours préfigurent cependant les virtualités d'une solution éventuelle ». (Maurice Blondel, *La Pensée*, II, p. 327.) La raison a pour tâche de le creuser beaucoup plus que de le remplir, fût-ce idéalement et hypothétiquement ; encore est-il qu'elle ne se trouve pas totalement condamnée à l'ignorance et réduite au silence en face de cet Inconnu qui ne sera jamais plus pour nous comme n'étant pas.

Mais alors, dans ces idoles plus ou moins grossières, dans ces religions de remplacement où ils ont tout de même laissé leur marque, telle, dans une cire même molle et fluente, l'image en creux de ce que le sceau portait en relief, il n'est pas sacrilège, il n'est pas téméraire de chercher à discerner quelque chose au moins du Dieu authentique et de la vraie religion. Nous ne pouvons nous tenir satisfaits de leur faire avouer leur insuffisance. Dans cette insuffisance même, nous avons à rechercher ce qui seul peut suffire. Au fond même de ces idées inadéquates, nous avons à poursuivre — toute révérence gardée à l'égard des données propres de la révélation et de la grâce — l'âme de vérité dont elles vivent, même en la répudiant et en la mutilant.

Implications d'une transcendance. — Considérons à nouveau ces doctrines dont nous avons parlé. Qu'elles glissent ainsi comme fatalement à des affirmations de caractère transcendant et bientôt spécifiquement religieux, l'intérêt de la constatation serait médiocre, si c'était là seulement l'effet d'une habitude séculaire, d'un entraînement grégaire, d'une requête sentimentale, ou même d'un besoin impérieux qui resterait cependant artificiel. Mais non, elles y glissent par l'effet d'une nécessité intelligible, qui est de l'ordre de la rationalité. Elles y glissent sous la contrainte d'une loi pour laquelle la philosophie peut envisager d'ailleurs des énoncés et des conceptualisations d'ordres différents, et que nous appellerions volontiers, pour notre part, *loi d'inévitable transcendance* : l'homme engage et implique quelque chose qui dépasse l'homme ; quelque chose dont il ne saurait à lui seul ni déduire rigoureusement la nature, ni vérifier directement l'existence, encore moins s'assurer à lui-même la jouissance ; quelque chose sans quoi il reste cependant en désaccord et comme en hostilité avec lui-même ; quelque chose dont le refus et la négation même ne sauraient le détacher complètement.

La volonté de l'homme passe l'homme. Jamais elle n'égale ses réa-

lisations à ses projets, ni ses projets à ses ambitions. Jamais les volitions conscientes de la « volonté voulue » n'emploient et ne satisfont totalement l'élan mystérieux de la « volonté voulante ». En tout ce que nous faisons et voulons, il y a, comme disait Malebranche, du « mouvement pour aller plus loin » (Blondel, *Action*, édition de 1893, passim).

La pensée de l'homme passe l'homme. « Notre pensée, loin de s'achever en soi-même, vient de plus profond, va plus haut que la conscience d'elle-même. » (Blondel, *La Pensée*, II, 165.) Même les choses de l'espace et du temps, nous ne les pensons qu'en dominant l'espace et le temps, par référence à une vérité indépendante du phénomène et de l'accident. L'affirmation de l'absolu est impliquée dans toute opération rationnelle. « Penser, c'est penser Dieu. » (*Id.*, I, 175.)

L'être de l'homme passe l'homme. Non seulement, comme créature, il n'existe que par la totalité des êtres qui conditionnent son existence, et finalement par l'Etre en soi et par soi qui le cause et le soutient. Mais, comme créature raisonnable, comme personne, il ne se solidifie et ne s'achève dans l'être, exactement il ne se réalise qu'en répondant à l'appel et en coopérant à l'activité créatrice, unificatrice, divinisatrice de cet Unique nécessaire. (Blondel, *L'Etre et les êtres*, passim.)

Besoin, aspiration, exigence, attraction, sollicitation, stimulation, implication, participation, présence : de quel nom nommer cette contrainte libératrice que nous ne sommes pas libres cependant de subir ou de ne pas subir ? Tel un même fait scientifique à l'intérieur de théories et de systèmes de notation différents, il n'est pas exclu, répétons-le, que, de points de vue philosophiques différents, elle puisse légitimement être reconnue et formulée de manières différentes. A notre sens, besoin ou aspiration ne dit pas assez, et par la subjectivité dont sont marquées de telles notions, nous laisse dans une position dialectique trop vulnérable. A notre sens encore, présence dit trop, et risque de réveiller les difficultés très sérieuses qu'a soulevées la notion, équivoque, en effet, d'expérience religieuse. Implication, dit de préférence M. Blondel et il nous explique, en ses derniers livres, que s'il est amené à reviser un certain nombre des formules de l'*Action*, il ne renie ni cette méthode d'implication qu'elle avait génialement définie, ni les conclusions auxquelles elle l'avait amené. Disons donc avec lui : implication. Le point de vue comporte un certain genre de rigueur et d'objectivité qui a en effet trop souvent manqué à l'apologétique dite interne, et qu'il s'agit de lui assurer désormais ; il n'outrepasse pas, semble-t-il, les affirmations d'une théologie prudente et avisée.

Déceler les inévitables implications transcendantes de la pensée ou de la vie humaine, dès lors qu'elle ne ruse pas avec elle-même, ne se ment pas à elle-même, mais accepte de « devenir ce qu'elle est », c'est donc pour l'apologétique tâche non seulement naturelle mais indispensable et entre toutes féconde. Son intérêt n'est pas seulement utilitaire ou pragmatique, comme celle d'une argumentation *ad hominem*, dont on peut douter qu'elle soit irréfutable en soi, mais dont on sait bien que cet homme-là du moins ne la réfutera pas. C'est en parfait accord, pensons-nous, avec la raison la plus exigeante et l'analyse psychologique la plus minutieuse, qu'on peut la proposer,

comme nous l'avons fait, pour l'élucidation du cas des « religions de remplacement ».

CHAPITRE IV. — LA THÉOSOPHIE

C'est dans la même perspective, à notre sens, que doivent être considérées certaines espèces de syncrétisme religieux dont la théosophie reste l'exemple le plus connu et la forme la plus agissante. Il a paru, à ceux qui ont conçu le plan du présent manuel d'apologétique, que la théosophie ne pouvait y être négligée, et c'était sagesse, car, par ce double aspect d'explication abstruse et d'imagerie simpliste qu'elle concilie vaille que vaille, son emprise reste assez forte sur un certain nombre d'esprits. Même dans les milieux cultivés, le cas n'est pas exceptionnel du lecteur séduit ou troublé par des livres comme *Les grands Initiés* d'Edouard Schuré, ou *Le grand Secret* de Maeterlinck.

Exposé. — Une définition embrasserait difficilement la diversité entière des données qu'a tenté d'assimiler et d'organiser la théosophie au cours de sa longue histoire. Elle a été théologique et pseudo-mystique avec un Paracelse et un saint Martin, érudite et pseudo-scientifique avec un Van Helmont. Elle a influencé de grands penseurs comme Jacob Boehme, Swedenborg, voire Schelling, et alimenté de grands courants de vie religieuse comme le néo-platonisme alexandrin, la Gnose chrétienne, la Kabbale juive. Sans s'y laisser absorber, elle s'est compromise, tantôt avec la magie, tantôt avec l'astrologie, tantôt et surtout avec le spiritisme.

Au sens relativement précis qu'ont fixé la fondation de la *Société théosophique* et les travaux de Mme Blavatzky, de Mme Annie Besant et de Leadbeater, la théosophie, explique le P. Th. Mainage (*Les principes de la Théosophie. Etude critique*, 1922 ; la meilleure initiation de langue française, du point de vue catholique), « prétend s'appuyer sur une tradition historique aussi vieille que l'humanité, bien mieux antérieure à l'humanité actuelle, puisque la doctrine occulte aurait été transmise par les descendants d'une race aujourd'hui disparue, les Atlantes, qui la tenaient eux-mêmes de personnages plus anciens et plus mystérieux encore. En fait, c'est par l'Inde et le Thibet que cette science vénérable se serait répandue à travers le monde antique : Egypte, Chaldée, Perse, Grèce, etc. Sur ce sol privilégié, elle aurait trouvé des gardiens vigilants, des interprètes supérieurement éclairés. Et c'est là que les fondateurs de la *Société théosophique*, Mme Blavatzky et le colonel Alcott, sont allés la recueillir sur les lèvres des Grands Maîtres ou *Mahatmas* et des Grands Disciples ou *Chélas*, pour la présenter ensuite au monde occidental, profondément enténébré dans l'erreur ».

Une « superconscience », unique et inconcevable, qui, indéfiniment, donne naissance au monde puis le résorbe en soi, par des phases alternées d'activité et de repos, ou, suivant la grandiose image brahmanique, d'expiration et d'aspiration ; au sein de cet « Etre sans second » des « centres de conscience » multiples appelés, selon les religions, Ishvara, ogos ou Dieu, et nés de lui sous l'impulsion du « Grand

Souffle » ; un cosmos — trois mondes étagés : le monde physique, le monde astral, le monde mental — dont toutes les transformations et ascensions s'expliquent également par la « vibration », phénomène fondamental dont tous les autres sont des modalités ; la vie spirituelle conçue comme une montée de l' « Ego », à travers le plan physique et le plan astral progressivement subordonnés, au plan mental progressivement rationalisé ; le salut défini comme une victoire sur le désir et la convoitise, la réalisation du « Soi », c'est-à-dire la plénitude de la conscience et de l'être, en un « Nirvâna » qu'on se défend de confondre avec l'anéantissement ; les âmes engagées dans une série de réincarnations successives, susceptibles de recouvrir des centaines et peut-être des milliers de siècles, jusqu'à ce que soit manifestée pleinement à chacune la trinité de *Brahma* (l'intelligence), de *Vichnou* (l'amour) et de *Mahavéda* (l'être pur) ; une théorie de la connaissance orientée vers l'acquisition d'une intuition assimilatrice qui identifie l'être pensant à son objet : tel serait le contenu de cette révélation immémoriale.

Discussion. — Triompher des contradictions de cette doctrine — très simple quant à son point de départ, très complexe dans son élaboration technique — est un jeu, et d'ailleurs aussi une besogne nécessaire.

La théosophie prétend ne contredire aucune grande religion en les expliquant toutes. « Elle rejette comme nécessairement indigne de la Divinité, comme opposé à la Divinité ce que l'une ou l'autre de ces religions peut renfermer d'absurde et de déraisonnable ; mais ce qu'il y a de raisonnable dans leur ensemble ou dans l'une quelconque d'entre elles, la théosophie le prend, l'explique et le commente, combinant les variétés en un tout harmonieux. » (C.-W. Leadbeater, *Une esquisse de la théosophie*, cité par Mainage, p. 239.) Le malheur est qu'ainsi juxtaposés, ces éléments en eux-mêmes « raisonnables », se heurtant et s'enchevêtrant, nous mènent à des imbroglios inextricables.

Soumettant par exemple à une analyse attentive les idées théosophiques sur les rapports du monde et de Dieu, « fatras de doctrines hétéroclites, puisées à toutes les sources de l'histoire », le P. Mainage montre qu'elles peuvent être rattachées quasi indifféremment à toutes les formes concevables de la pensée panthéiste et n'échappent ainsi aux difficultés d'aucune : panthéisme matérialiste, qui met à l'origine des choses une matière amorphe sortant peu à peu de son indétermination primitive par la vertu d'énergies latentes ; panthéisme animiste, qui imagine le monde comme un gigantesque vivant, composé d'une âme et d'un corps ; panthéisme idéaliste, pour qui l'univers n'est que représentation, et les choses les pensées d'une Pensée suprême ; panthéisme émanatiste, qui suppose deux principes indépendants, l'un et l'autre éternels et irréductibles, l'esprit et la matière.

Appliquée aux idées théosophiques sur le couple âme et corps au sein de l'unité humaine, une analyse analogue aboutirait aux mêmes résultats. Tantôt c'est le corps qui exerce des attractions animiques, tantôt l'âme qui apparaît constituée d'une série d'enveloppes matérielles. Aucune doctrine ne tombe plus directement sous la critique aiguë de Pascal : « Presque tous les philosophes confondent les idées

des choses et parlent des corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement. »

Aussi bien le caractère le plus frappant de la pensée théosophique, invinciblement hostile au défini et au déterminé, est-il de tout mêler et finalement de tout confondre — toutes les formes et tous les plans de réalité, de valeur ou d'intelligibilité. Et c'est ce qui l'empêche finalement d'être une religion, malgré l'espoir sincère qu'elle nourrit d'en constituer une. Dieu n'est pas Dieu, s'il n'est pas un *au-delà* de l'existence relative et sensible, mais seulement un élément, fût-il essentiel, de cette existence. La vie éternelle ne mérite pas ce nom si elle n'est pas un *au-delà* de la vie temporelle, mais seulement une prolongation, fût-elle indéfinie, de ses péripéties. Qu'on le veuille ou non, qui dit religion dit transcendance. Or la théosophie est le type même d'une doctrine d'immanence radicale, s'efforçant d'hypostasier le devenir des choses sans parvenir jamais à les dépasser — parce qu'on ne les dépasse qu'en se mettant de quelque manière au-delà et au-dessus de ce devenir.

Pourtant, même en face de ce « fatras », il y a mieux à faire qu'à railler ou à mettre dans l'embarras. Le sentiment d'un « mystère » (malheureusement truqué en « secret », pour reprendre une distinction familière à Gabriel Marcel) qui nous enveloppe et dilate immensément notre destin, d'une réalité inconnue à laquelle notre conscience n'est fermée que pour un temps et par suite d'une déchéance ; la notion d'une révélation primitive transmise et conservée par tradition orale ; le besoin d'une connaissance réalisante et assimilatrice qui ne nous laisse pas extérieurs à l'être mais nous le fasse pénétrer ; l'espoir d'un salut, d'un salut conçu comme l'accession à une vie supérieure ; l'aspiration à une communion humaine, à la consommation d'un *Unum sint* : tels sont les éléments proprement religieux et virtuellement chrétiens qu'intègre la théosophie, et ce ne sont pas les moins agissants, si ce ne sont pas toujours les plus voyants. Elle aussi témoigne de l'*anima naturaliter christiana*. Ici aussi la tâche essentielle de l'apologétique est d'« accoucher », selon le mot de Socrate, ces idées encore trop inadéquates des vérités plus hautes et plus complètes dont elles sont grosses, tout en les masquant. Des esprits inquiets s'y cramponnent, que notre ambition doit être d'amener moins à se renier qu'à s'accomplir, non pas en sacrifiant de légitimes exigences de lumière et d'amour, mais en allant plus loin encore, vers la lumière et l'amour, plus loin que l'humanité ne pouvait espérer aller seule, dans une docilité totale à l'appel qui a retenti pour tout homme vivant en ce monde.

Paul ARCHAMBAULT

[1] BIBLIOGRAPHIE. — POSITION DU PROBLÈME : Maurice Blondel, *L'Action*, 1893 ; *Le problème de la philosophie catholique*, 1932 ; Léon Ollé-Laprune, *Le Prix de la vie*, 1894 ; R. P. Sanson, *L'inquiétude humaine*, 1925 ; Paul Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, 1931 ; A. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, 1932.

SUR KANT : Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785 ; *Critique de la raison pratique*, 1788 ; *La religion dans les limites de la raison*, 1793 ; Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1905 ; *Figures et doctrines de philosophes*, 1918 ; B. Jansen, *La philosophie religieuse de Kant*, 1934.

SUR A. COMTE : A. Comte, *Système de politique positive*, 1851-1854 ; *Catéchisme positiviste*, 1852, éd. Fécant, 1909 ; Georges Cantecor, *Le Positivisme*, 1904 ; Em. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1909.

SUR F. NIETZSCHE : F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1881-1885 ; H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Alcan, 1923 ; Lou-Andréas Salomé, *Nietzsche*, trad. Benoist-Méchin, 1932 ; Louis Vialle, *Détresses de Nietzsche*, 1932.

SUR PROUDHON : P. J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, éd. Bouglé et Maysset, 1930-1935 (importante introduction de Guy-Grand) ; C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, 1911 ; P. Archambault, *A propos d'une réédition de la Justice...*, in *Politique*, 1935 ; Jean Lacroix, *Itinéraire spirituel*, 1937.

SUR KARL MARX : Karl Marx, *Manifeste communiste*, éd. Andler, 1905 ; *Morceaux choisis*, par Nizan et Duret, 1934 ; Otto Ruhle, *Karl Marx*, 1933 ; N. Berdiaeff, *Problème du communisme*, 1933 ; Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, 1936.

SUR LA THÉOSOPHIE : Annie Besant, *Le christianisme antique et les mystères mineurs*, trad. française, 1903 ; *La construction de l'Univers*, trad. française, 1908 ; *L'évolution de la vie et de la forme*, trad. française, 1917 ; C.-W. Leadbeater, *Esquisse de la théosophie*, trad. française, 1906 ; René Guénon, *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, 1921 ; Th. Mainage, *Les principes de la théosophie. Etude critique*, 1922.



Autels du feu à Naqch-i Roustem. Dans la Perse antique on brûlait sur ces autels le symbole du dieu suprême. On trouve encore plusieurs de ces petits monuments dans l'Iran actuel.

VII

LES DIFFÉRENTES CATÉGORIES DE RELIGIONS POSITIVES

CHAPITRE PREMIER. — MÉTHODE

Nécessité d'une bonne méthode. — Les formes de la religion positive étant multiples, un classement de ces formes en différents types, une typologie des religions s'impose à l'esprit, pour se reconnaître dans ce foisonnement de religions diverses et aussi pour l'expliquer. Mais avant d'entreprendre cette œuvre, une question de méthode se pose car, si on ne la résout pas préalablement, on s'expose aux plus graves erreurs.

Evolution linéaire. — Dans l'histoire comparée des religions et l'étude des religions actuelles, une classification en un ordre ascendant se réalisant tout entier sur la même ligne est encore la méthode dominante. Cette méthode tient au préjugé que toutes les formes religieuses sont sorties comme d'elles-mêmes d'un type élémentaire commun.

Fausse dans son point de départ, la méthode que nous critiquons l'est encore par la suite parce que : 1° elle suppose *a priori* qu'aux différents stades de l'évolution humaine la religion trouve partout

le même milieu, et que 2° elle préjuge un développement toujours ascendant, sans retours en arrière et sans dénaturation subséquente du type primitif. Elle explique partout le passage de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, par l'unique déploiement du donné primitif comme dans l'évolutionnisme d'Herbert Spencer.

Méthode historico-culturelle. — Beaucoup plus souple et compréhensive est la méthode historico-culturelle du P. W. Schmidt, de ses disciples et de ses émules. « Pratiquement, écrit O. Leroy, la seule solution possible me paraît être celle où l'on cherche à reconstituer des complexes culturels, des types organiques de civilisation et à établir leurs rapports réciproques. En dehors de cette conception, chercher à sérier des fragments de croyances ou d'institutions, empruntés à toutes les sociétés et les ranger dans un ordre quelconque, est un exercice qui n'a même pas le mérite d'assouplir l'intelligence » (1).

C'est d'après cette conception opposée au bric-à-brac de Tylor ou de Frazer que le P. Schmidt s'est efforcé de constituer une *typologie* religieuse. « Il va de soi qu'une typologie purement statique où l'on se bornerait à enregistrer les faits, ce qui fut et ce qui est, ne contenterait pas la présente discipline... L'histoire comparée veut une typologie dynamique et génétique où, cherchant à comprendre la nature propre de chaque religion, on s'applique à discerner les influences qu'elle a subies et exercées. C'est un vaste champ d'étude. Les religions et les autres facteurs culturels ont joué les uns vis-à-vis des autres, alternativement, le rôle de cause et d'effet, de conditionnement et de conditionné. Quiconque prétend comprendre les religions doit se rendre compte de cet entrecroisement d'influences. L'histoire comparée nous jette en plein dans le flux de la vie et de son perpétuel devenir » (2).

CHAPITRE II. — TYPOLOGIE RELIGIEUSE DU P. SCHMIDT

§ 1. — *La civilisation primitive.*

Etat culturel. — L'homme use directement des produits naturels spontanés en se livrant à la cueillette, à la chasse, à la pêche. Le mobilier est très simple : arc, flèches, bâtons, allume-feu, tablier d'écorce, vêtements sommaires, peaux de bête, paniers tressés, menus ustensiles en bois, chez les Pygmées ; les primitifs des régions méridionales et arctiques ont en plus quelques outils en pierre taillée et remplacent ordinairement l'arc et les flèches par des massues et des lances.

Dans l'organisation sociale de nos primitifs, la famille joue le premier rôle ; il n'y a pas d'autorité sociale, soit individuelle, soit collective forte et agissante, la vie collective est très réduite et, par contre, l'individualisme très accusé. Le social n'a donc pas chez ces populations la puissance contraignante que suppose l'école sociologique et le clan totémique dont fait si grand état la même école n'existe pas.

(1) *Christus*, œuvre collective, 2e édit., Paris, 1916, p. 4 et 5.
(2) O. Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927, p. 21.
(3) P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. fr., Paris, 1931, p. 13.

Religion. — Nous l'avons décrite précédemment (1). Sa pureté relative fait contraste avec la misère de la civilisation matérielle, ce qui prouve que cette dernière ne va pas toujours de pair avec la civilisation spirituelle.

§ 2. — *Les civilisations primaires.*

De la civilisation primitive sont issues, suivant les milieux, trois civilisations différentes : civilisation de la grande chasse, civilisation de la petite culture, civilisation des pasteurs nomades. Il n'y a donc pas ici développement linéaire, mais développement en gerbe. On fait la même constatation quand on dresse les arbres généalogiques des espèces animales.

La grande chasse. — a) *Etat culturel.* — C'est le cycle totémique. Il est indéniable que si le totémisme n'est pas primitif, il a eu une diffusion considérable ; il a d'ailleurs revêtu des formes assez diverses et été souvent modifié par l'influence de cycles culturels autres que celui qui lui est propre. Dans ce système chaque clan a son totem qui, primitivement, semble bien avoir été une espèce animale. L'apparentement du clan à son totem est la conséquence d'une relation primitive qu'on suppose avoir existé entre l'ancêtre humain du clan et l'animal en question, relation représentée suivant les cas comme une filiation, une affinité naturelle, une alliance positive, une solidarité quelconque ou même une simple homonymie. Il est interdit de tuer et surtout de manger l'animal totémique, sans doute parce qu'on aura voulu le réserver pour les échanges commerciaux qui se multiplient au temps de la civilisation totémique.

Dans l'organisation sociale, le clan l'emporte sur la famille, reléguée au second plan. L'homme pourvoyeur du clan domine ; il a, du fait d'une vie matérielle mieux assurée et plus large et des progrès techniques (armes d'estoc, progrès sur l'outillage lithique développé), une hardiesse dans l'action inconnue du vrai primitif ; il est animé d'un sentiment très vif de solidarité vitale à l'endroit d'une espèce animale devenue très importante dans la vie économique et commerciale, le resserrement du lien social à l'intérieur du clan et le groupement de clans en tribus lui donnent enfin un sens très aigu de l'unité sociale.

b) *Religion.* — Les succès du chasseur totémique lui inspirent la foi en son emprise sur la nature et le développement de la vie sociale crée une mentalité grégaire perturbatrice et paralysante. De là est née la magie, surtout la magie active. On a recours à des rites de fécondité pour assurer la multiplication de l'animal-totem et, plus tard, la croissance de la plante-totem. Ces rites, tel l'*intichiuma* des *Aranda* du centre australien, n'ont rien de spécifiquement religieux. Il n'y a pas de communion totémique, quoi qu'en ait dit Robertson Smith dont s'inspire Durkheim ; le totem est distribué non pas aux membres du clan, mais aux hommes des autres clans pour signifier sa valeur d'échange commercial ; les actes plus ou moins religieux qui se glissent dans ces cérémonies magiques s'adressent aux ancêtres

(1) V. plus haut, *Les dieux primitifs*.

humains de la tribu, non au totem qui ne reçoit que des témoignages de révérence sociale.

La religion proprement dite se matérialise. L'Etre suprême est assimilé au soleil aux dépens de sa transcendance, de sa qualité de créateur et de ses attributs moraux. L'ancêtre masculin de la tribu est également assimilé au soleil et, par suite, rapproché de l'Etre suprême jusqu'à paraître se confondre avec lui. Même promotion pour les ancêtres des clans. Une abondante mythologie solaire se développe avec ses animaux solaires : aigle, faucon, lion, loup.

Le culte aussi s'abâtardit. Le sacrifice semble avoir disparu. La prière se distingue à peine de la formule magique et l'homme, moins religieux qu'avant, l'est encore moins à titre individuel qu'à titre collectif. Durkheim a eu raison de signaler cette résorption de l'individu dans le groupe, mais ce n'est pas du tout un fait primitif. Les rites dominants sont les rites d'initiation des jeunes gens à la vie sexuelle, par une réclusion accompagnée d'abstinences pendant laquelle on apprend aux néophytes l'histoire et les coutumes de la tribu, par la circoncision et une période de licence sexuelle. On ne relève guère de religieux dans ces rites que l'assimilation du candidat au soleil levant (d'où la peinture en rouge). L'ancêtre tribal est honoré par des cérémonies perdues au milieu de pratiques magiques. L'Etre suprême subsiste à l'arrière-plan, supplanté dans le culte par le soleil matinal d'abord considéré comme son fils.

La petite culture. — a) *Civilisation générale.* — La petite culture horticole est le fait de la femme. La famille s'organise donc autour de la femme et sous sa prééminence. Il s'agit donc d'une civilisation *matriarcale.*

Très répandue, elle se mêle de bonne heure aux autres formes de culture primaire ; son évolution très complexe est, en conséquence, difficile à suivre.

b) *Religion.* — Le régime économique amène le culte de la Terre-Mère à laquelle on offre le sacrifice végétal de prémices. Le régime social produit le culte de la première mère de la tribu, identifiée à la lune dont les phases sont censées régir la vie sexuelle de la femme. Toute une mythologie lunaire se développe : lune claire et lune obscure, fils jumeaux de la lune, opposés comme le bien et le mal, animaux lunaires : serpent, lièvre, hérisson. L'Etre suprême n'a pas tout à fait disparu, on peut l'entrevoir derrière la lune claire.

Cependant la magie passive des mauvais présages se développe à cause du caractère craintif et passif de la femme et des aléas de la culture. L'animisme antérieur à la civilisation matriarcale s'y développe grandement, en liaison avec le culte des morts ou mânisme. Le chamanisme ne naît pas alors, il est plus ancien, mais il se précise et s'organise. Le chamane ou prêtre-sorcier doit son pouvoir aux relations qu'il est censé entretenir avec les esprits. C'est souvent la femme qui est chamane de la tribu.

Le sacrifice se développe sous deux formes : sacrifice végétal de prémices à la Terre-Mère, sacrifice alimentaire aux morts avec don d'ustensiles, d'armes, etc., et qui influera sur la forme des sacrifices offerts aux dieux.

Pour réagir contre la prépondérance féminine, des sociétés secrètes

d'hommes se forment, avec culte des ancêtres, danse masquée devant les crânes, magie noire, sacrifices humains et cannibalisme rituel.

Cependant la notion d'esprit qui se développe dans la civilisation matriarcale devait profiter à une plus exacte conception de l'Etre suprême. L'idée d'esprit pur, distinct du corps, « permettait de résoudre maintes difficultés touchant les attributs d'éternité, d'omniscience, d'omniprésence de l'Etre suprême. Aussi longtemps que cette notion n'était pas acquise, celle de simple personnalité, formée le plus souvent sur le type de la personnalité humaine concrète, garantissait mal contre l'anthropomorphisme. Cependant l'on ne doit pas omettre que certaines affirmations de l'immatérialité de l'Etre suprême se rencontraient déjà chez les primitifs » (1).

Civilisation des pasteurs nomades. — a) *Caractères généraux.* — L'élevage n'est pas sorti de la grande chasse totémiste, mais de la petite chasse primitive. La civilisation qu'il caractérise est donc bien une civilisation primaire. Mais elle est à prépondérance masculine comme le totémisme.

Elle se révèle dans sa formation et sa première évolution comme beaucoup plus fidèle à l'esprit de la civilisation primitive que les deux autres civilisations primaires. Malheureusement sa forme originelle est difficile à dégager et elle n'a pas été étudiée de près en beaucoup de ses manifestations.

b) *Religion.* — L'Etre suprême est plus reconnaissable dans la religion des nomades que dans celles des civilisations des chasseurs et de la petite culture : à preuve, l'Allah des Arabes d'avant l'Islam, le grand dieu de la généralité des peuples hamites d'Afrique et les grands dieux indo-européens sous leur forme archaïque.

Vivant *sub diu* dans la steppe ouverte et nue, les nomades ont été portés à identifier pratiquement l'Etre suprême au ciel matériel. C'est de leur époque que date une telle identification ; elle n'est pas primitive, quoique R. Pettazzoni en ait prétendu. Une mythologie naturiste et très particulièrement astrale, où l'influence de l'animisme se fait sentir de bonne heure, en fut la conséquence remarquable dans la religion indo-européenne et celle de Babylone. L'Etre suprême se charge d'attributs mythologiques et de nouvelles personnalités divines entrent en concurrence avec lui. Mais il faut tenir compte dans cette évolution de l'apport possible de systèmes culturels autres que celui de la civilisation pastorale.

La Terre-Mère, épouse du ciel, vient de l'époque de la culture matriarcale. L'esprit du mal paraît aussi à côté du Dieu du ciel, il semble être un esprit de la terre ; parfois il reçoit un culte magique comme ancêtre de la tribu.

Les peuples de la grande famille patriarcale, fiers de leurs ancêtres, leur rendent un culte qui relègue à l'écart le grand Dieu. Les ancêtres sont les intermédiaires entre cette divinité, lointaine à cause de sa grandeur même, et les hommes. Chez les Mongols, l'ancêtre tribal est plus ou moins identifié avec l'Etre suprême. Enfin, chez des peuples devenus de bonne heure guerriers, le culte des ancêtres-médiateurs s'est particularisé en culte des héros.

(1) P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 120-121.

La forme première du sacrifice chez les pasteurs est le sacrifice de prémices où l'on offre au grand Dieu le premier lait des troupeaux, puis vient le sacrifice des premiers-nés des animaux. La circoncision encore plus tardive chez eux, introduite sans doute chez les sémito-hamites par des totémistes, y prend le caractère d'offrande des prémices de la vie sexuelle. La prière se pratique lors du sacrifice ou en dehors.

Les rites ont tendance à se compliquer. Au début il n'y a ni temples, ni sacerdoce en dehors du patriarche qui monopolise la fonction cultuelle comme toutes les autres, monopole inconnu des primitifs. Le grand Dieu n'est pas représenté par des images et la magie n'a que peu ou pas de part dans son culte. Mais les ancêtres, héros vénérés dans les chapelles élevées sur leurs tombes, lui font concurrence, ainsi que les divinités astrales dont le culte est bientôt tout pénétré de magie aux dépens de l'idée morale attachée au grand Dieu. Mais ici d'autres civilisations apportent et imposent leur influence.

§ 3. — *Les civilisations secondaires.*

« C'est surtout en matière religieuse que le contact et la combinaison à des degrés divers des civilisations primaires entre elles donnent naissance à des mentalités et à des formes cultuelles si complexes qu'à moins de tenir les fils divers qui s'entrecroisent dans chaque cas, l'écheveau serait souvent impossible à débrouiller.

La religion dans la civilisation secondaire de la petite culture combinée avec l'élevage. — De très bonne heure, la civilisation religieuse de la petite culture a fait sentir son influence sur ceux des autres systèmes culturels avec lesquels elle est entrée en contact. Nous avons déjà signalé une certaine pénétration du chamanisme dans la civilisation primitive septentrionale. Ce même chamanisme, avec ses danses et ses rites médicaux, s'est frayé un chemin jusque chez les peuples mongols, qui sont les représentants par excellence de la civilisation pastorale.

Mais il s'agit cette fois d'une combinaison de la civilisation des pasteurs nomades avec celle de la petite culture matriarcale, qui aboutit à créer ce qu'on appelle la civilisation maternelle libre, c'est-à-dire sans classes exogamiques (en dehors desquelles il faut se marier).

Le grand Dieu, souvent un Dieu-ciel, parfois un Dieu-lune, est toujours masculin ; par là s'atteste l'influence de la civilisation pastorale. A cette influence se doit pareillement attribuer une certaine restauration chez ce grand Dieu des traits élevés qui caractérisent l'Etre suprême de la civilisation primitive.

D'origine matriarcale, en revanche, est l'adjonction au grand Dieu d'une déesse Terre, son épouse. L'influence féminine s'atteste, en particulier, en ce qu'elle est conçue comme déesse-Mère. Cette influence est plus sensible encore lorsqu'il arrive qu'on en fasse, comme dans l'Inde, la force intime et l'essence secrète du grand Dieu masculin. En quoi s'entrevoit un premier essai de spéculation théologique.

Sur le terrain du culte, la religion de la petite culture affirme sa prépondérance. Chez les Bantous, par exemple, qui sont en général

de bons représentants de cette civilisation composite, le grand Dieu, observe Mgr Le Roy, ne fait l'objet d'aucun culte spécial et suivi. Il demeure inaccessible aux hommes, dont il ne s'occupe que pour les faire mourir (1).

L'animisme naturiste fournit au culte sa troupe innombrable de bénéficiaires à personnalité mal définie, dont il s'agit, à toutes fins utiles, d'exploiter la bienveillance ou de désarmer l'hostilité supposée. Mais le culte principal demeure celui des ancêtres, parmi lesquels l'influence pastorale contribue à faire émerger de plus en plus les héros. Ces esprits naturistes et ces ancêtres sont, selon les cas, honorés d'un culte privé, familial ou tribal. Les sacrifices sont fréquents, sacrifice des prémices, végétal ou animal, sacrifices à l'occasion de cérémonies et de fêtes souvent suivies d'un repas. Le culte des crânes donne naissance à la chasse aux crânes.

« Le culte se double d'une magie animiste et mâniste. Les rites de fécondité utilisent le sang humain frais, le cœur, le foie, etc., arrachés tout vifs. Les prisonniers de guerre sont savamment torturés aux fins de magie. Le sacrifice humain en vient à envahir le culte religieux lui-même, celui des morts et celui des dieux » (2).

La religion dans la civilisation secondaire de la petite culture combinée avec la grande chasse. — Elle est caractérisée par l'association du dieu-soleil totémiste et de la déesse-lune du matriarcat, comme époux, frère et sœur ou les deux à la fois. En Egypte, par exemple, nous avons Râ, dieu solaire, Osiris, la lune claire, Set, la lune obscure, Isis, la déesse lune, leur sœur, épouse amante qui les refoule, et Horus, dieu solaire, fils d'Isis qui marque un réveil de l'influence totémiste. Le culte des morts, issu de la civilisation matriarcale, est prépondérant. Le chef sorcier ou le roi, fils du soleil ou du moins son représentant, a un caractère sacré. La magie, envahissante, suit les rites totémistes de fécondité animale et les rites matriarcaux de fécondité agraire.

La religion dans la civilisation secondaire de l'élevage combinée avec la grande chasse. — Ce complexe qui sous sa forme propre ne se trouve que chez les Dravidiens de l'Inde et certaines populations de l'est et du nord-ouest de l'Afrique unit péniblement les cultes du dieu-ciel et du dieu-soleil. On y vénère des animaux (vache, taureau et autres), sous l'influence du nomadisme et du totémisme.

§ 4. — *Les civilisations tertiaires.*

Les civilisations supérieures sont nées, non pas de l'ensemble des civilisations secondaires, mais d'une seule : la civilisation pastorale, nouvelle preuve que l'évolution spirituelle de l'humanité n'est pas linéaire. Plusieurs causes occasionnèrent l'influence prépondérante de la culture pastorale : la forte organisation de la grande famille patriarcale, le nomadisme lui permirent une large expansion, sa fidélité relative à la tradition primitive lui valurent une prépondérance

(1) *Les Pygmées*, nouv. édit., sans date, Paris, p. 176.
(2) *Précis de sociologie*, par A. Lemonnyer, O. P., J. Tonneau, O. P. et R. Troude, Editions Publiroc, Marseille, 1934, p. 451-453, de Lemonnyer.

spirituelle. Quand, au début du néolithique, la dernière fonte glaciaire lui permit de se répandre en dehors du centre de l'Asie, elle envahit l'Inde, la Chine, la Mésopotamie, le rivage européen de la Méditerranée, l'Egypte, l'Amérique des Inkas, des Aztèques, des Mayas. De là naquirent des civilisations supérieures caractérisées par un effort intense pour assimiler et unifier des éléments divers.

Les polythéismes supérieurs. — a) *Croyances.* — Il se crée tout d'abord des panthéons de fortune sous la présidence du grand Dieu de la civilisation pastorale plus ou moins évolué, ce qui est facile pour les grands dieux, plus ardu pour la tourbe des divinités secondaires, issues de l'animisme naturiste et du mânisme, auxquelles d'ailleurs la magie et la superstition populaire assurent une influence considérable. La centralisation politique, puis la réflexion théologique des collèges sacerdotaux donnent une unité plus grande aux panthéons, sans d'ailleurs qu'on aboutisse à un vrai monothéisme. Quant à la réflexion philosophique en Grèce même, elle n'aboutit ni à une notion tout à fait précise, vivante, religieuse de Dieu, ni à un rejet pur et simple du polythéisme.

b) *Culte.* — Les temples s'élèvent, monumentaux, pleins d'images divines de toutes formes : objets naturels, figures thériomorphes, anthropomorphes, mixtes, symboles astraux, animaux vivants. Des collèges sacerdotaux nombreux et savamment hiérarchisés se constituent. Les rituels, les cérémonies religieuses prennent un développement considérable.

Le sacrifice sanglant a une grande importance et particulièrement le sacrifice pour le péché. Le culte des morts et l'esclavage, devenu une institution sociale dans la civilisation tertiaire, amènent aux sacrifices humains, les esclaves suivant leurs maîtres dans l'autre vie pour y continuer leurs services. La magie sous une force officielle ou occulte et maléfique se perpétue.

Cependant le formalisme et l'immoralité vident les cultes officiels de tout esprit religieux : « Tandis que la spéculation philosophique se développe, et tantôt s'en désintéresse, tantôt s'applique à les rénover en les interprétant, les cultes à mystères et les fraternités mystiques, où revit, surtout dans les premiers, la tradition religieuse et magique des initiations aux sociétés secrètes de la petite culture et la magie du totémisme, se multiplient et pervertissent, plus encore qu'ils ne le ravivent, le sentiment religieux » (1).

Les grandes religions. — « Voici paraître enfin les grandes religions historiques : en Chine, le taoïsme et le confucianisme ; dans l'Inde, le brahmanisme et le bouddhisme ; en Arabie, l'Islam ; en Palestine, le christianisme, héritier de la religion israélite.

« Pour ce qui regarde la Chine, écrit W. Schmidt, il est particulièrement évident que ces religions ne s'écartent en rien de la ligne de son évolution interne. Taoïsme et confucianisme, chacun à sa manière, ne font que mettre en œuvre et consolider les tendances propres de la civilisation chinoise. Dans l'Inde, le brahmanisme, avec ses castes rigides, n'est que la consécration religieuse des castes sociales issues

(1) *Précis de sociologie*, p. 459-460.

de la conquête aryenne. Le bouddhisme représente une tentative pour briser ce système. Mais c'est aussi une réaction de la civilisation matriarcale repoussée. Aussi n'arrive-t-il à s'implanter, à abolir les castes et à relever quelque peu la condition de la femme que dans les régions où la civilisation matriarcale a gardé quelque empire. Quant à l'Islam, ce n'est rien d'autre que la religion du nomadisme conquérant et la justification religieuse de ses entreprises guerrières et de sa prétention à l'universelle domination (Encore faut-il faire la part de l'influence judéo-chrétienne dans la restauration expressément monothéiste d'Allah, le grand Dieu des anciens pasteurs arabes).

« Le cas du christianisme est à part. Ce n'est ni la simple mise en valeur des forces culturelles antérieures (même juives), ni leur pure et radicale répudiation. Il semble avoir son point d'appui quelque part en dehors des courants culturels. Il pénètre au sein de l'évolution culturelle avec des forces neuves, lesquelles ne sont pas de l'ordre matériel, mais consistent en idées et en énergies » (1).

CHAPITRE III. — TYPOLOGIE CULTURELLE ET RELIGIEUSE DU Dr G. MONTANDON

Adhésion à la méthode cyclo-culturelle. — Ce n'est pas seulement pour ce qui est de l'existence des Etres suprêmes et même du monothéisme chez les primitifs, mais encore pour ce qui est du développement des civilisations et des religions que le Dr Montandon a donné, dans l'ensemble, une adhésion significative aux conclusions ethnologiques du P. W. Schmidt.

Dans son *Traité d'ethnologie culturelle* — titre déjà éloquent par lui-même — le professeur de l'Ecole d'anthropologie de Paris s'exprime comme il suit sur la théorie cyclo-culturelle en général : « [Cette théorie] croit donc pouvoir se mettre au bénéfice des principes suivants :

« *a*) L'étude culturelle doit observer les faits et ne pas ériger de lois ;

« *b*) L'étude culturelle ne doit pas s'occuper des questions d'origine, lesquelles relèvent d'autres disciplines, de la philosophie, en somme ;

« *c*) L'étude culturelle constate que *des groupes d'éléments culturels tiennent ensemble, organiquement* peut-on dire, et voyagent ensemble ; des groupes d'éléments culturels, en d'autres termes, font bloc et se dégagent en bloc. Ce principe est le principal de la théorie en question et c'est de ce principe que découle la méthode géographique de travail ;

« *d*) Ces complexes ou cycles culturels sont partis de centres d'origine, chaque cycle ayant un seul centre, certains complexes ont diffusé sur les cinq continents. Les divers centres d'origine sont de plus en plus localisés, par les tenants de la théorie, en des points éloignés du centre de l'Asie » (2).

(1) W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Voelker und Kulturen*, I, p. 530. Cité par LEMONNYER, *Précis de sociologie*, dont nous nous inspirons dans tout cet exposé.
(2) *Loc. cit.*, p. 31.

Accords avec le P. Schmidt. — Le Dr Montandon divise les cultures d'une façon qui ne coïncide pas entièrement avec les discriminations du P. Schmidt. Néanmoins il s'entend avec lui pour faire dériver de la culture primitive plusieurs cultures relativement indépendantes et pour placer la culture pastorale immédiatement avant les cultures supérieures. Comme lui, également, il place un grand développement de la magie dans les milieux totémiques (p. 78), il caractérise la civilisation matriarcale par la mythologie lunaire et le culte des ancêtres et des crânes (p. 85), le cannibalisme, la magie et le fétichisme ne jouant un grand rôle que dans un cycle néo-matriarcal (p. 91).

Divergences et réserves. — Néanmoins le Dr Montandon groupe les cycles culturels d'un lien moins étroit que le P. Schmidt et son collaborateur Koppers (1) et les multiplie plus volontiers que ceux-ci. Il croit pouvoir donner un caractère moins systématique que celui qu'elle a dans les écrits de ces auteurs à la classification des cultures en tenant compte des observations suivantes : « Quel que soit le niveau où doive se placer la charnière schématique entre les deux stades [primordial et subséquent], cette limite n'est pas absolue, dès l'origine des complexes culturels avaient tendance à se former et aujourd'hui encore certains éléments sont dus à une production spontanée indépendamment des cycles culturels.

« Le processus de formation d'un cycle culturel est à concevoir comme se produisant sur une aire et non pas à partir d'un centre — cela en thèse non pas absolue, mais habituelle. Il y a lieu de distinguer entre les éléments de culture occasionnellement inventés et les éléments largement adoptés, ces derniers étant les plus ou les seuls caractéristiques d'un style. La question de savoir si les cultures analogues des grandes régions de divers continents sont dues à un foyer commun d'origine ou à un phénomène de convergence reste ouverte » (2). Puis le Dr Montandon ajoute aux divisions du P. Schmidt la distinction intéressante d'un rameau culturel précoce, à développement limité, et d'un rameau culturel tardif, à développement illimité.

CHAPITRE IV. — LA PRÉHISTOIRE

Recoupements avec l'ethnologie. — A première vue il semble que la préhistoire doive fournir comme une préface aux données de l'ethnologie, les diverses formes culturelles constatées par celles-ci devant faire suite à celles qui se trouvèrent réalisées aux époques antérieures à l'histoire, c'est-à-dire aux époques sur lesquelles nous ne sommes pas renseignés par des documents écrits. Or, il n'en est rien, comme cela résulte des concordances établies par le Dr Menghin, professeur à Vienne, entre les cultures préhistoriques et les cultures actuelles et par le Dr Montandon (3), avec, d'ailleurs, un certain nombre de divergences. En effet, en dépit de ces divergences, ces deux savants s'entendent pour constater que la préhistoire interfère avec l'histoire

(1) *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, t. XLVIII-XLIX, 1919, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 41.
(3) *Loc. cit.*, p. 45 et suiv.

et l'ethnologie sur une large zone, et ceci n'est pas sans importance pour la question qui nous occupe.

Les hommes du paléolithique inférieur et moyen (chelléen, moustérien, etc.) n'étaient pas plus primitifs que nos primitifs actuels, puisqu'ils se servaient de pierres taillées. Comparés à certaines peuplades de notre temps, ils avaient même une civilisation matérielle plus développée que la civilisation de celles-ci. Les Pygmées en sont encore à l'âge du bois qui, normalement, a dû précéder l'âge de la pierre. Quant aux Tasmaniens, ils se servaient en même temps que d'instruments de bois, d'éolithes, c'est-à-dire de pierres qui peuvent aussi bien avoir été façonnées par les forces mécaniques de la nature que par la main de l'homme. Par conséquent, la préhistoire ne peut pas nous donner plus de renseignements sur l'origine de la religion et de l'ensemble de la culture humaine que l'ethnologie. En fait, elle nous donne plutôt moins à cet égard, puisque c'est l'ethnologie qui, souvent, nous permet de deviner la signification des quelques vestiges qui nous permettent de conjecturer certaines croyances de nos lointains ancêtres.

Paléolithique : ancien culte des morts. — Au sujet des sépultures du paléolithique ancien, M. Michel Faguet, qui a réédité le manuel devenu classique de E. Capitan sur *La Préhistoire* (1), fait les constatations et remarques suivantes : « Les paléolithiques, après avoir lié les membres [de leurs morts], les paraient de leurs plus beaux joyaux, colliers ou bracelets, les aspergeaient de couleur rouge, emblème de la force vitale, et les disposaient dans des tombes qu'ils avaient creusées souvent avec de grandes difficultés. A côté du cadavre on déposait des armes, des outils et parfois des provisions de viande et de coquillages. Pourquoi tous ces préparatifs et tous ces soins si le paléolithique avait cru que tout fût fini avec la mort ?

« Il est plus vraisemblable d'admettre qu'ils pensaient un peu comme les sauvages actuels et la psychologie de ces derniers peut nous aider beaucoup dans l'étude de celle des premiers.

« Le primitif actuel ne regarde pas la mort comme un aboutissant physiologique de nombreuses réactions ; il la croit due à des actes de sorcellerie dont il recherche les auteurs par des procédés plus ou moins bizarres. Le mort est pour lui un ennemi qui cherchera toujours à se venger sur ceux qui restent vivants. C'est ce qui explique ces craintes collectives qui suivent parfois la mort de certains chefs chez les sauvages.

« Il devait en être de même des primitifs de la préhistoire. On ficelait le mort pour l'empêcher de venir inquiéter les vivants et parfois on le recouvrait de pierres dans le même but.

« Pour les paléolithiques les morts conservaient une vie analogue à celle des vivants, ayant les mêmes témoins et pouvant exercer les pires vengeances sur ces derniers. « Il semble donc en résumé que l'attitude envers les morts soit la crainte et que les pratiques funéraires soient dans leur principe des mesures de protection contre eux » (2).

« Mais le culte des morts se différencie nettement de la religion ;

(1) Paris, 1931. Préface de l'abbé H. Breuil.

(2) Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, 1926, p. 196. Pour l'ensemble du passage, *La Préhistoire*, p. 121-122.

tandis que le premier s'adresse à des êtres qui ont vécu sur la terre, la seconde s'adresse à des êtres qui n'ont jamais été des hommes » (1).

Paléolithique supérieur : magie. — « Avec le paléolithique supérieur (aurignacien, magdalénien) apparaît la magie. Car les nombreuses représentations que nous trouvons dans les cavernes habitées par les hommes de ces âges, d'animaux courant, broutant et souvent blessés, doivent avoir la même signification que certaines figurations faites par les sauvages de nos jours. On figure l'animal ou le végétal pour aider à sa multiplication, on marque sur l'animal une blessure afin de le tuer par envoûtement. Il semble bien aussi que les artistes quaternaires aient représenté des sorciers et des danses rituelles. Mais il y a de grandes différences entre la religion et la magie. Alors que la religion s'adresse à des forces supérieures dont elle reconnaît la toute-puissance et s'incline à l'avance devant ses volontés, la seconde a la prétention de les contraindre par des pratiques diverses » (2).

D'autre part, du fait que l'homme pratique la magie à l'époque paléolithique supérieure, il n'en faut pas conclure avec R. Marett que la magie a précédé la religion pendant une période préanimiste (3). Car la culture du magdalénien n'est plus une culture primitive, mais une culture primaire, celle de la grande chasse où précisément la magie se développe.

Les remarques précédentes s'appliquent à ce que nous avons retrouvé de traces matérielles des croyances des paléolithiques. Il est bien évident qu'ils ont pu avoir bien d'autres notions et celles-là franchement religieuses dont ils ne nous ont laissé aucun témoignage sensible. Il est en particulier possible qu'ils aient cru à des divinités — et même à une divinité suprême — sans les représenter. Ce qu'écrit M. Goury des néolithiques peut leur être appliqué. « Les religions primitives ne concrétisent pas, ainsi qu'on se le figure trop souvent, leur divinité sous la forme d'une idole, objet de l'adoration des fidèles. L'anthropomorphisme religieux n'est qu'un stade dégénéré de la croyance primitive. Au début l'homme conçoit la divinité comme si puissante et si terrible qu'il ne la comprend pas réduite sous une forme humaine ; il n'osera même pas en fixer l'image ; plus tard, lorsque s'affaiblira le concept primitif, l'homme particularisera et divinisera les plus infimes attributs de la divinité, entraînant celle-ci dans une sorte de déchéance ; alors seulement il sculptera les dieux à son image et leur donnera ses qualités, portées au plus haut degré, sinon même ses vices » (4).

Religion des néolithiques. — Au néolithique, époque qui a vu un progrès matériel qui n'a de comparable que celui de notre temps (depuis la seconde moitié du XVIII[e] siècle), avec la culture des végétaux, la domestication des animaux, le tissage, la céramique dont témoignent les restes des cités lacustres, les civilisations primaires sont nettement dépassées, du moins en des lieux privilégiés. Mais là

(1) LUQUET, *L'art et la religion des hommes fossiles*, p. 116.
(2) *Ibid.*, p. 122.
(3) *The Threshold of religion*, 2[e] édit., Londres, 1914, chap. VIII, *In a prehistoric sanctuary.*
(4) *L'homme des cités lacustres*, Paris, 1932, t. II, p. 596.

encore les traces (1) de la religion, bien que plus nettes qu'aux paléolithiques, sont rares. « Culte de la hache et intervention d'une divinité funéraire, telles sont à peu près les seules manifestations de la religion néolithique dont il nous est possible de démontrer l'existence tant au néolithique qu'au chalcolithique (âge de la pierre et du cuivre). Certains archéologues parlent couramment d'un culte solaire, non seulement au chalcolithique, mais même au néolithique. C'est une étrange méconnaissance des notables différences qui séparent la religion néolithique de la religion de l'âge du bronze, dans laquelle apparaît nettement alors le culte solaire » (2).

CONCLUSIONS GÉNÉRALES SUR LA VALEUR DES DIVERSES RELIGIONS

1° **Utilité et insuffisance de la classification des religions suivant la méthode cyclo-culturelle.** — En établissant les diverses catégories de religions suivant les milieux sociaux, nous croyons avoir obtenu un double avantage. Cette classification, qui a certes encore de grands progrès à réaliser, nous a semblé dès maintenant assez confirmée par les faits, au moins en ce qui concerne l'adaptation générale des croyances et des rites au développement suivant des lignes divergentes, des types de civilisation matérielle et d'organisation sociale. La démonstration de sa vérité d'ensemble a, semble-t-il, un double avantage. 1° Elle élimine cet évolutionnisme linéaire dont nous avons parlé au début de ce chapitre (3). Or cet évolutionnisme est foncièrement naturaliste. Tout y est commandé en ce qui concerne l'homme par les lois biologiques. En vertu de ces lois, la religion apparaît chez lui sous forme d'une illusion : croyance à l'âme ou aux mânes, ou bien au mana, ou bien à la société comme réalité transcendante à l'homme. Puis l'illusion subit une sorte de sublimation progressive, qui d'ailleurs ne la supprime pas en son fond. Des exigences imaginatives puis un travail simplificateur de la logique font sortir les esprits des âmes ou de la force impersonnelle primitivement adorée, puis les dieux, puis le Dieu unique.

2° L'élimination de l'évolutionnisme naturaliste se fait sans doute au bénéfice de la foi, mais non pas sous son impératif arbitraire. En effet, elle s'opère par l'emploi d'une méthode qui possède une véritable valeur scientifique. Les évolutionnistes n'ont construit qu'une grande hypothèse en faisant appel à des processus imaginatifs et intellectuels qu'ils conjecturent pour le besoin de la cause beaucoup plus qu'ils ne les prennent sur le fait, comme le montre, par exemple, la critique de l'animisme de Tylor par Durkheim (4). Au contraire le P. Schmidt et M. Montandon partent, dans l'élaboration de leurs doctrines, de la constatation positive de rapports constants, au moins dans l'ensemble, entre les formes culturelles et les phénomènes religieux. Ils émettent sans doute des hypothèses, comme tous les savants, mais en les sou-

(1) Nous disons toujours les traces, car de la civilisation spirituelle presque tout disparaît sans retour avant l'invention de l'écriture.
(2) Goury, *loc. cit.*, t. II, p. 598.
(3) Voir p. 174.
(4) Voir p. 116 et s.

mettant au contrôle des faits. De cet attachement au fait résulte qu'ils donnent une explication de la diversité des religions, tandis que les évolutionnistes naturalistes se contentent de la poser comme une donnée première, à moins qu'ils la méconnaissent, pour ramener, bon gré, mal gré, tous les développements religieux au même schéma : animisme, foi aux esprits, etc. (voir plus haut).

Mais en exposant les résultats des recherches du P. Schmidt et de M. Montandon, nous nous en sommes tenus au point de vue descriptif ou typologique. Nous avons classé, nous n'avons pas jugé. Or, dans un Manuel d'Apologétique, quand on parle des diverses religions, il importe de se prononcer sur leurs valeurs respectives. C'est ce que nous allons faire brièvement en examinant la religion primitive, les divers paganismes et les religions supérieures, insistant sur leurs avantages et leurs déficiences plus que nous ne l'avons fait précédemment.

2° **La religion primitive.** — Nous avons vu plus haut (1) que presque toutes les peuplades les plus primitives de notre temps dont on a étudié sérieusement la religion croient à un Etre suprême assez généralement considéré comme Créateur, Père et gardien de la morale, d'ailleurs sous une forme assez estompée. Puisque ces peuplades sont dans l'état de civilisation le plus voisin (selon nos connaissances) de celui où l'humanité a vécu à ses débuts, on conjecturera vraisemblablement que leur religion, elle aussi, doit être assez rapprochée de celle des tout premiers hommes.

On peut faire un pas de plus et estimer que la religion des débuts de l'humanité devait être sinon plus développée, du moins plus pure que celle de nos « primitifs » actuels. Ces derniers, en effet, sont des attardés et comme tels des dégénérés, dont la civilisation rudimentaire est plutôt vieillotte que vraiment primitive. L'enfance de l'humanité avait certainement plus de naïveté, de spontanéité et d'élan vers l'avenir.

Le psychologue et l'ethnologue ne sauraient donc opposer de raisons valables à l'enseignement commun des théologiens catholiques contemporains sur la science du premier homme : « 1° La révélation primitive, au moins antérieure, des vérités surnaturelles les plus générales et les plus nécessaires au salut : la foi en Dieu, Souverain Maître, rémunérateur et révélateur, appelant l'homme à son amitié, à sa ressemblance, à sa vie immortelle. Comme aussi, selon saint Thomas, le salut par le Médiateur futur ; 2° Une connaissance assez élevée des vérités morales naturelles : l'unité de nature entre les hommes et leur supériorité sur les animaux, l'unité indissoluble du mariage, fondement de la famille ; 3° Ainsi, une certaine connaissance de la portée et des conséquences du péché à commettre » (2).

Mais ces vérités, Adam ne les possédait pas comme les principes d'une philosophie ou d'une théologie élaborées en concepts nettement définis. On ne sait plus, de nos jours, les Pères et les théologiens qui, raisonnant dans l'abstrait, mettaient dans le premier homme une science quasi parfaite. « D'après le P. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la Science,* la révélation primitive dut se mesurer

(1) Voir p. 119.
(2) A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel. Bilbiothèque catholique des Sciences religieuses.* Paris, Bloud, 1932, p. 149.

sur l'état de l'évolution humaine à ses débuts, posant donc simplement en l'homme le principe large et solide de tout son progrès ultérieur et se soumettant pour cela elle-même à la loi d'un développement progressif. Si donc c'était un état favorisé, cependant c'était aussi l'enfance de l'humanité qui, même avant le péché, était soumise à la loi du progrès. Car, selon la Genèse, elle devait se multiplier, croître, remplir la terre et la dominer peu à peu. Et l'on peut donc se figurer que, dans l'ordre même de l'intelligence, c'était une heureuse facilité et simplicité, des vues concrètes et directes, non exclusives même de génialité et, du côté de Dieu, une révélation, point de départ simplement de ce qui allait suivre » (1).

Et quand, après la chute, Adam eut perdu ce que les théologiens appellent les dons « préternaturels » d'absence d'ignorance et d'immunité de la concupiscence, l'homme n eut plus le secours d'un état privilégié de l'intelligence et fut exposé au choc en retour de la concupiscence sur son esprit lui-même, ses connaissances religieuses eurent moins d'étendue, de certitude et de clarté. D'où, à l'origine même, une première décadence de la religion primitive qui put garder néanmoins, surtout chez une élite, une assez grande pureté et une certaine élévation, sans qu'on puisse dire jusqu'à quel point elle s'élevait au-dessus de la religion de nos « primitifs » actuels, mais elle devait lui être encore supérieure, comme l'enfance l'est à l'infantilisme.

3° **Les paganismes.** — a) **Décadence religieuse précoce.** — La décadence de la religion primitive dut donc se produire de bonne heure. Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, on voit le paganisme régner, ou à peu près, sur toute la terre et nous avons constaté que, dès le paléolithique moyen, la magie contamine fortement la religion (2). La Bible n'y contredit pas, puisqu'elle nous dit qu'au moment du déluge « toute chair avait corrompu sa voie sur la terre » (3) et que, dans la perspective chronologique de la Genèse, le déluge se place à la huitième génération après Adam, d'où il résulte que peu de temps après le premier homme, la vraie religion, révélée au moins à l'état rudimentaire, n'était plus pratiquée que par la famille de Noé.

b) **Dénaturations.** — Les erreurs et les perversions du sentiment religieux sont évidentes et leur nombre a rempli de maux le monde et l'histoire. Il faut, avec le P. Schmidt, le reconnaître loyalement. Mais ce fait reconnu, il reste à l'expliquer et à l'expliquer plus scientifiquement que par un vague recours aux errements de l'imagination et de la sensibilité et à l'action déprimante et malfaisante des passions humaines. Or, la typologie résumée plus haut établit que cette dénaturation lamentable tient, non pas à la religion elle-même qui depuis le plus lointain des âges aurait gardé je ne sais quelle tendance à l'irrationnel et à l'anormal, mais à des influences d'ordre extra-religieux.

c) **Mythologie.** — La matérialisation du divin et la prolifération des dieux qui en est la suite ont leur origine dans certaines conditions

(1) A. Verriele, *ibid.*, p. 149-150.
(2) Voir p. 185.
(3) *Genèse*, chap. vi, vs. 8.

de la vie éocnomique et sociale ; elles n'ont pu se produire que lorsque ces conditions se sont réalisées, d'où leur absence de la civilisation primitive.

C'est ainsi, par exemple, que le dieu-soleil apparaît dans la civilisation totémiste de la grande chasse, parce que, dans cette civilisation, on désirait vivement la multiplication des animaux ou des végétaux-totems et que, par suite, on appréciait les bienfaits du soleil, surtout du soleil levant, source de toute fécondité : toute une mythologie solaire se construisit autour de cette promotion divine.

D'autre part, le culte de la lune, une des caractéristiques de la civilisation de la petite culture, tient, nous l'avons vu, à la prépondérance acquise par la femme, grâce à son rôle de pourvoyeuse, de jardinière du village primitif. Et cette autre déification donna naissance à une mythologie lunaire, aussi complexe que la mythologie solaire.

En troisième lieu, la civilisation pastorale produisit le dieu-ciel, parce que, dans la steppe ouverte et nue, la contemplation du ciel est particulièrement favorisée ; elle développa intensément le culte des ancêtres à cause de la forte organisation de la famille patriarcale qui la distingue. Or, toutes les civilisations subséquentes résultent soit de la fusion de ces trois civilisations primaires, soit du développement direct de la plus féconde d'entre elles, celle des pasteurs nomades. Tous les polythéismes anciens ou modernes sont leurs héritiers, ce qui rend compte de la formation et de la nature de leurs panthéons, si on ajoute au legs du passé l'influence des hiérarchies politiques sur les hiérarchies divines.

d) **Magie.** — Quant à la magie, source de crimes et de turpitudes sans nombre : cannibalisme rituel, sacrifices humains, prostitutions et débauches sacrées, cette magie qui a contaminé et contamine encore tant de religions, elle se distingue si bien de la religion qu'elle en est le contraire, en ce qui concerne, du moins, l'attitude foncière de l'âme, sinon les gestes extérieurs. De plus, elle aussi est sortie, par une évolution naturelle, sinon nécessaire, de certaines conditions particulières de l'économie politique et sociale. C'est la psychologie des chasseurs totémistes, nous l'avons indiqué plus haut, qui lui a donné sa forme active, tandis que sa forme passive s'est différenciée sous l'action de la mentalité féminine prépondérante dans la civilisation de la petite culture. Ce sont enfin les sociétés secrètes d'hommes destinées à combattre le matriarcat qui l'ont portée à son paroxysme.

Ainsi la société n'a pas créé la religion, mais elle a failli l'étouffer, ce qui se serait certainement produit, n'eût été la prodigieuse vitalité de celle-ci, vitalité qui ne semble pas épuisée.

e) **Valeur relative des paganismes.** — Si dégradés qu'aient été et que soient les paganismes, on y trouve néanmoins quelques traces de vérité et on constate des influences heureuses exercées par eux sur l'individu et sur la société.

Tout d'abord l'idée de l'Etre suprême n'y est pas entièrement effacée, elle est même assez en relief chez plusieurs d'entre eux, par exemple en Chine où le Ciel-Souverain domine nettement toute la hiérarchie des esprits et des dieux, et chez les Indo-européens qui placent en haut du panthéon un Dieu-père, « *Zeus pater* », « *Jupiter* » qui rappelle l'*All-Father* d'Andrew Lang.

Il faut reconnaître de plus avec M. Bergson que les religions « statiques » ont contribué au maintien de la société et à la confiance de l'homme en la vie. L'intelligence a souvent pour effet de détourner l'individu du service social pour des fins égoïstes. « Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence » (1).

La réflexion nous persuade aisément du caractère inévitable de la mort, elle est ainsi source de pessimisme et de découragement. Or, dans les religions inférieures elles-mêmes, nous trouvons la foi à une continuation de la vie après la mort. « Envisagée de ce second point de vue, la Religion est une réaction défensive de la nature, contre la représentation par l'intelligence de l'inévitabilité de la mort » (2). En dehors même de la mort, la vie est un risque à courir du fait de l'intervalle que l'intelligence crée entre l'initiative et son effet et qui n'existe pas dans le cas de l'instinct. De là le recours à une assurance contre l'imprévisibilité par l'intervention de puissances favorables (3).

Enfin il y a des degrés de valeur entre les divers paganismes.

Les Grecs, avec leur instinct de la beauté et de l'harmonie, ont relevé, au moins dans une certaine mesure, l'idée de la divinité. Les Romains ont mis de la gravité dans l'exercice de la religion, et le développement qu'ils ont donné aux cultes domestiques a contribué à la stabilité et à la continuité familiale.

D'une façon générale ne faut-il pas que les païens aient gardé quelque sens de la vraie religion puisqu'ils manifestent, quand ils se convertissent, une sorte d'accord préalable de leur pensée avec l'idée du Dieu unique et de ses exigences morales ?

M. Raoul Allier a réuni sur ce point des témoignages décisifs de pasteurs protestants dans *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés* et *Les non civilisés et nous*. On trouvera des observations de missionnaires catholiques qui illustrent le mot de Tertullien sur l'âme humaine « naturellement chrétienne », dans le compte rendu de la sixième semaine de Missiologie de Louvain : *L'âme des peuples à évangéliser*.

Enfin ceux mêmes qui pratiquent les paganismes peuvent aller au-delà de ce que ces religions leur donnent, grâce à la générosité qui reste possible dans l'erreur de bonne foi. Suivant l'opinion de la grande majorité des théologiens, Dieu veut sauver tous les hommes et sa grâce se répand, par des canaux que nous ignorons et dans une mesure qui nous est inconnue, sur toutes les âmes de bonne volonté. On comprend dès lors qu'il puisse exister une certaine ressemblance, même quant aux sentiments moraux et aux actes de vertu, entre le christianisme et les autres religions » (4).

4° **Les religions supérieures.** — a) **Les formes supérieures des religions de l'Inde.** — Le *brahmanisme* est l'œuvre de philosophes mystiques qui, par la méditation et l'ascèse, s'efforcent de découvrir l'absolu au dedans d'eux-mêmes pour échapper au *karma* qui entraîne l'homme d'existence en existence par le poids de ses actes. C'est un

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 127.
(2) *Ibid.*, p. 137.
(3) *Ibid.*, p. 161.
(4) Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, p. 150.

panthéisme qui aboutit au quiétisme. « Sans doute, rien n'empêche de supposer qu'il ait pu se trouver parmi les sages de l'Inde brahmanique des hommes vraiment religieux, humbles et de bonne foi, qui aient eu quelque intuition du Maître intérieur au milieu des équivoques d'une philosophie rudimentaire. Mais, par lui-même l'absolu du brahmanisme ne pouvait que faire des êtres inutiles aux autres et à eux-mêmes, cherchant par leurs recettes une puissance universelle et chimérique, rivale de celle du sacrifice brahmanique, par la possession de la force impersonnelle pénétrant toute chose. De là l'appauvrissement des idées qui ne sont plus renouvelées au contact de la vie, un égoïsme monstrueux faisant du moi un centre absolu, l'ignorance de la prière, des extases relevant trop souvent de la pathologie, les états vagues, indéfinis et mortels d'une conscience vidée, caricature du sentiment de l'Infini » (1).

Mais il faut mettre à l'actif du brahmanisme sa réaction contre le polythéisme de la religion des Védas, car le polythéisme conduit à une « prolifération de l'absurde » (Bergson), son opposition à une religion purement extérieure où le sacrifice védique absorbait toute l'activité religieuse et devenait en quelque sorte Dieu même — la piété tendre qui inspire telles ou telles œuvres brahmaniques, surtout la célèbre *Bagavada-Gita* (le chant du Bienheureux) — une morale assez ferme, souvent même minutieuse.

Le *bouddhisme* fut essentiellement dans sa forme primitive une méthode pour guérir la douleur qui viendrait de l'attachement à l'illusion du moi, par l'extinction même du désir. Il est surtout le fait de moines mendiants qui pratiquent un ascétisme modéré par lequel ils espèrent atteindre du premier coup le *Nirvâna* qui est, sinon l'anéantissement, du moins la dépersonnalisation. Les honnêtes laïques qui entretiennent les moines ne peuvent parvenir au *Nirvâna* qu'après avoir traversé plusieurs paradis.

Le succès du bouddhisme, qui sert actuellement de nourriture spirituelle à quatre cent millions d'hommes, s'explique par le prestige du fondateur, par cette « voie moyenne » qu'il a pratiquée et enseignée à pratiquer entre les spéculations abstruses des brahmanes et les extravagances des ascètes par la prédication d'une morale plus spirituelle que rituelle, accessible aux hommes et aux femmes de toute caste et de toute culture, par la recommandation de la tolérance, de la sincérité avec soi-même et de l'humilité.

Mais le bouddhisme « a donné en plein dans la grosse erreur morale de l'Inde, la plus opposée à toutes les tendances occidentales, et peut-on dire aux tendances les plus saines de l'humanité : la haine et la terreur de l'action, même réduite au simple désir, même exercée dans le paradis des dieux, avec une conception de la seule véritable félicité comme d'une immobilité impassible, dont l'image la moins imparfaite, toujours ressassée, serait l'état du sommeil sans rêve » (2). Sans doute, le Bouddha enseigne que « les hommes doivent pourtant aussi se soucier les uns des autres. Mais ce n'est point, comme dans l'Evangile, pour l'amour de Dieu, leur Père commun, c'est seulement — du moins le Bouddha n'en donnait pas d'autre raison expresse —

(1) Père B. Allo, *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, Editions du Cerf, 1931, p. 56-57.
(2) Id., *ibid.*, p. 16.

parce que bienveillance et bienfaisance, pratiquement exercées, détruisent l'égoïsme par lequel nous sommes rivés aux illusions malfaisantes que nourrit l'attachement au moi » (1).

Nous n'avons parlé que du brahmanisme et du bouddhisme de l'élite, ceux de la masse sont de purs paganismes.

b) **Le Mazdéisme.** — « Au sein d'un polythéisme assez semblable à celui que représentent les Védas dans l'Inde, s'est produit en Iran — à quelle date, on l'ignore, bien qu'on penche de nos jours dans le monde savant pour une époque tardive — une réforme rattachée au nom de Zoroastre, réforme dont la grandeur est indéniable et qui ramène tout à la lutte que, par la discipline morale et les rites, le fidèle mazdéen doit mener avec *Ahura-Mazda* (Ormuzd) pour le bien et la lumière contre *Angra-Mayniu* (Ahriman), les ténèbres et le mal. Mais cette réforme n'a que très imparfaitement éliminé le naturisme primitif et polythéiste, même dans les Ecritures sacrées, l'*Avesta* ; elle fait trop peu de part au sentiment et au mysticisme ; l'ascétisme en est exclu pour la raison que tout est bon dans le monde bon ; la justice stricte y domine et non l'amour ; enfin son dualisme, bien que moins absolu que celui du manichéisme (celui-ci ne doit à celui-là qu'une partie de ses éléments), tend à parquer les êtres en deux catégories où ils seraient fatalement enrôlés par leur prédétermination originelle » (2).

c) **L'Islam.** — Voici le jugement que porte sur lui M. Loisy : « Religion démarquée du judaïsme et du christianisme, moins près de celui-ci que de celui-là, appropriée à l'esprit et aux traditions de l'Arabie, médiocrement exigeante, au point de vue moral, et dont le tempérament belliqueux de ses premiers fidèles encouragé par le précepte que le Prophète lui-même a fait de la guerre sainte, a déterminé le succès. La promesse d'immortalité y est aussi accentuée que nulle part ailleurs, le paradis appartient à ceux qui professent que Dieu est Dieu, et que Mahomet est le prophète de Dieu. Né sur les frontières de la civilisation méditerranéenne, l'Islam a paru s'orienter un moment vers cette civilisation, mais il s'est vite immobilisé et ses conquêtes religieuses dans les derniers siècles ont été faites sur des demi-civilisés ou des non-civilisés, auxquels on peut dire que sa simple croyance et que sa moralité un peu fruste agréent mieux que la théologie plus savante et la moralité plus exigeante des confessions chrétiennes » (3).

Après avoir fait le départ entre l'excellent et le médiocre dans les quatre grandes religions supérieures autres que le christianisme nous voici donc arrivés à ce dernier dont il va être question dans la suite de ce Manuel.

Chanoine E. MAGNIN

BIBLIOGRAPHIE. — 1° Histoire des religions en général : J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions ?* Paris, 1911-1912, en collaboration ; J. Huby,

(1) ALLO, *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, p. 96.
(2) E. MAGNIN, article : *Religion*, dans le *Dictionnaire de théologie* dirigé par Amann, 937, fascicules 119-121, col. 2300.
(3) *La religion*, Paris, 1917, p. 123.

Christus. Manuel d'histoire des religions, en collaboration, 2e édit., Paris, 1916 ; Pietro Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, en collaboration, t. I, Turin, 1934, tome II, *ibid.*, 1936 ; P. W. Schmidt, *Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte*, 1930 ; C. Clemen, professeur à Bonn, *Les Religions du monde*, en collaboration, trad. française, Paris, 1930, ouvrage écrit du point de vue d'un protestantisme libéral relativement modéré. — Chroniques d'histoire des religions dans *Revue des sciences religieuses* de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, par A. Vincent ; *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* des Dominicains du Saulchoir, par les PP. G. Barrois, E. B. Allo, etc. ; *Recherches de Science religieuse*, des PP. jésuites, par les PP. Bouvier (tué à la guerre), Huby, Condamin, Mallou, etc. ; *Revue apologétique*, chronique d'ethnologie par Mgr A. Bros.

2° Critique de l'évolutionnisme linéaire : H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, 3e édit., 1929, p. 419-442, t. II, même édit., p. 196 à 241 ; Robert Lowic, professeur à l'Université de Californie, *Traité de sociologie primitive*, édit. française revue et complétée par l'auteur, Paris, 1935. Introduction, conclusion et ensemble de l'ouvrage.

3° La méthode cyclo-culturelle : H. Pinard, *ibid.* et surtout t. II, chap. VI en entier, p. 243 à 304 ; Fr. Graebner, professeur à Bonn, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911 ; P. W. Schmidt, *L'anthropologie moderne*, en français et en allemand dans la revue *Anthropos*, 1906, t. I. Tirage à part, Salzbourg et Vienne, 1906, également en français et en allemand ; *Voies nouvelles en Science comparée des religions et en Sociologie comparée*, extrait de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 46-74 (Kain, Belgique). Voir même revue, 1913, p. 218-243 sur *La méthode historico-culturelle.*

4° Typologie du P. Schmidt : W. Schmidt et W. Koppers, *Volker und Kulturen*, t. I, Ratisbonne, 1914-1924. Le P. Schmidt a donné lui-même un résumé de sa typologie sociale et religieuse dans *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931 (trad.) et le P. Lemonnyer l'a exposée avec plus de précisions que n'en donne ce résumé dans le *Précis de Sociologie* que le P. J. Tonneau et M. Troude ont publié en même temps que lui aux éditions Publiroc à Marseille, en 1934 ; voir Ire partie, *Sociologie domestique* et IVe partie, *La religion, l'art et la science.* Le P. Lemonnyer est mort depuis ; G. Montandon, *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, adhésion pour l'ensemble, mais critiques particulières.

5° La préhistoire : *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, A. d'Alès, t. II, 1911, Paris, article *Homme*, II. *L'homme préhistorique*, par les abbés H. Breuil, A. et J. Bouyssonie ; J. Déchelette, *Archéologie préhistorique*, édit. de 1924, Paris ; l'auteur a été tué à la guerre ; T. Mainage, O. P., *Les religions de la préhistoire ; L'âge paléolithique*, Paris, 1921 ; Georges Goury, *Origine et évolution de l'homme*, Paris, 1927 ; du même, *L'homme des cités lacustres*, Paris, 1932 ; L. Capitan (décédé), *La préhistoire*, réédition par Michel Faguet, avec préface de l'abbé H. Breuil, Paris, 1931.



Le Mont Sinaï aujourd'hui. Vue du monastère Sainte-Catherine.

VIII

LA RÉVÉLATION

Le plan que nous suivrons. — Il y aura lieu, dans cet article, de s'attacher d'abord à éclaircir la notion de surnaturel, qui recouvre souvent plus d'une équivoque et de définir en regard la notion de révélation, qui lui est intimement liée.

Il faudra ensuite, à propos du surnaturel révélé, indiquer la relation que soutient avec cette réalité spécifiquement divine et transcendante la nature et notamment cette valeur naturelle qu'est la raison : un double point de vue se présentera à nous. On sera amené en effet à examiner quel rapport existe entre le surnaturel et la nature métaphysique de l'homme, entendue comme essence : problème philosophique qui conduira à rejeter certaines attitudes intellectuelles, pour déterminer celle qui convient en pareille matière. Puis s'imposera la considération de l'ordre historique, concret, où la nature humaine apparaîtra comme ordonnée, de fait, à une vocation surnaturelle obligatoire, en dépit du péché originel.

Alors se posera naturellement la question des conséquences morales de la révélation, des devoirs qu'elle entraîne pour l'homme, de la justification de ces devoirs. Comment le problème moral et religieux se pose aujourd'hui pour l'homme, en raison des tendances intellectuelles des âmes contemporaines : ce point apologétique sera examiné par manière de corollaire.

Il restera alors, en conclusion, à ressaisir les éléments de notre étude pour analyser du point de vue psychologique et théologique la structure de l'acte de foi.

PREMIÈRE PARTIE. — COMMENT SE POSE LE PROBLÈME DE LA RÉVÉLATION

CHAPITRE PREMIER. — NOTION DE SURNATUREL

§ 1. — *Qu'est-ce que le surnaturel ?*

Comment il ne faut pas le définir. — La notion de surnaturel n'est qu'en apparence une notion simple et claire : en réalité, elle recouvre des sens très différents qu'il y a lieu de distinguer pour poser comme il convient le problème de la révélation.

a) *Définition vague.* — Est surnaturel, en un sens très vague et très général, ce qui dépasse la nature. Mais il faudrait d'abord se faire de la nature, de ses possibilités actives, une idée précise. Faute de quoi, chacun sera amené à concevoir le surnaturel à sa manière, en fonction de ses préjugés ou simplement de ses manières habituelles de voir.

b) *Définition fausse.* — Il est sûr que le langage philosophique et religieux d'aujourd'hui abuse de ce terme et l'entend mal, faute de le définir. N'est pas surnaturel, au vrai sens du mot, tout fait ou toute vérité qui intéresse la religion humaine. L'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu ne peuvent être dites qu'improprement vérités d'ordre surnaturel. Elles relèvent en réalité de la religion naturelle, dont il faut bien admettre le concept si l'on ne veut s'en tenir à un point de vue agnostique. C'est justement faute de se faire de la raison humaine, de sa portée ontologique, une idée juste, que beaucoup de contemporains rejettent sous ce vocable trop commode de surnaturel des réalités et des connaissances qui véritablement sont d'ordre rationnel. Il fallait d'abord dénoncer cette confusion pour amorcer les données du problème.

c) *Confusion avec le préternaturel.* — Il y a lieu de signaler aussi, avant d'entreprendre la définition du véritable surnaturel, ce que le langage théologique entend par préternaturel. Est préternaturel, par rapport à l'homme par exemple, ce qui dépasse les possibilités et les exigences de sa nature, sans dépasser pour autant les possibilités et les exigences d'une autre nature créée. L'immortalité, l'exemption de concupiscence et de souffrance constituaient, dans la justice originelle, des éléments préternaturels.

Comment il faut le définir. — Est surnaturel au sens strict, au contraire, ce qui est d'ordre exclusivement et spécifiquement divin, et par conséquent dépasse toutes les possibilités actives, toutes les exigences de toutes les natures créées. La vision béatifique est de cet ordre : il faut être Dieu lui-même pour jouir de la contemplation

de l'essence divine ; un tel privilège, s'il est communiqué, ne le sera que par un bienfait gratuit de Dieu. Encore faut-il ici, une fois définie la nature ontologique du surnaturel strict, indiquer aussitôt une double façon possible pour la nature et la raison de le concevoir et de le désirer. Il est impossible d'avancer dans un tel sujet sans amener dès maintenant cette distinction importante.

§ 2. — *Le surnaturel convient à la nature humaine.*

L'inquiétude intellectuelle de l'homme. — C'est que la raison naturelle, laissée à elle-même, est capable de se représenter un au-delà de la pensée présente, du désir actuel. Et rien ne caractérise davantage la psychologie humaine que cet effort toujours tendu vers la conception et la recherche d'un état meilleur. Qu'on se souvienne ici de l'ascension platonicienne du « *Banquet* ». Nous y voyons le mouvement naturel d'une âme éprise d'idéal vers la connaissance et la possession d'une réalité toujours plus parfaite, sans qu'aucun autre terme soit assigné à l'esprit que la beauté increéée elle-même. De la beauté corporelle s'élever à la beauté de l'âme, universaliser son amour du beau et parvenir enfin à ce qui est beau par soi, et qui est en même temps source de toute beauté : tel est le processus de la pensée que manifeste le divin Platon.

Et sans doute une telle expérience de spéculation humaine est unique dans l'histoire de l'antiquité païenne : le rationalisme aristotélicien se trouve par avance notablement dépassé. Mais que d'autres preuves, plus ou moins caractéristiques de cette tendance naturelle à l'esprit de l'homme, depuis les plus vulgaires et les plus coutumières, jusqu'aux essais les plus authentiques de perfection morale et de sainteté !

Ici se rencontre la possibilité pour la raison et la volonté humaines de concevoir, d'une certaine façon, et de désirer, en quelque manière, une réalité surnaturelle. Il s'agit bien du surnaturel proprement dit, c'est-à-dire d'un objet spécifiquement divin, exclusivement propre à Dieu.

Comment la raison, laissée à elle-même, peut-elle en acquérir la notion, avec quelles réserves nécessaires à marquer ? L'intelligence, celle de l'homme même, est naturellement ordonnée à connaître les essences. Par ailleurs, elle se révèle capable, dans son effort pour comprendre l'univers, de remonter au fait de l'existence divine, comme au dernier degré de l'explication. Ici son mouvement naturel apparaît comme partagé entre deux directions : ayant atteint Dieu comme existant d'une subsistance personnelle, elle tendra naturellement à en découvrir le mystère intime, l'essence.

D'autre part, la disproportion absolue entre l'humain et le divin lui interdit tout espoir de percer à jour, par ses propres forces, la vérité divine. L'unification parfaite ne sera donc possible que par une voie surnaturelle, par un don gratuit de Dieu. Ainsi la raison, parvenue au bout de son effort, conçoit, par manière de limite, d'une façon simplement implicite et strictement négative, une spéculation meilleure qui lui ferait voir sans intermédiaire l'essence divine et comblerait son désir. Mais une telle vision reste hors de sa portée et ne peut véritablement pas être l'objet de ses exigences.

Le surnaturel est pour la volonté une limite en quelque sorte négative. — La même constatation s'impose si nous considérons le mouvement de la volonté vers le bien, l'amour. Il y a un amour, accessible aux forces naturelles du vouloir humain, qui le porte vers une possession toujours plus intime, dans une union réciproque, d'une réalité toujours meilleure. Mais ici se révèle la même capacité de progrès indéfini et l'impossibilité de le faire aboutir en perfection. Car la réalité parfaite, c'est Dieu lui-même ; et la possession parfaite de cette réalité, c'est l'union immédiate avec Dieu, dans un amour réciproque qui s'appelle amitié. C'est là un terme manifestement inaccessible pour l'appétition humaine. Il faudra, pour que le vouloir humain y atteigne, une initiative gratuite de Dieu, se faisant voir et appelant l'homme à son intimité.

D'une certaine façon, la volonté touche là le surnaturel, mais par manière de limite et par velléité de portée négative. Elle sent obscurément, quelque parfait que soit son amour humain accessible, quelque intime que soit la possession de l'objet purement naturel, qu'il y a place, au-delà, pour une possession meilleure d'un bien plus parfait. Et c'est ce qui fait l'insatisfaction foncière de tout amour humain : il renferme dans sa structure une exigence d'absolu, il vise au delà de la créature. Sans s'attarder ici à l'analyse psychologique de l'inquiétude, intellectuelle ou appétitive, constatons seulement qu'à la limite de l'effort naturel pour connaître et aimer, l'homme perçoit obscurément un au-delà de sa connaissance et de son amour, et que c'est là, en un certain sens, une conception et une appétition implicites du surnaturel, par voie négative.

§ 3. — *Le surnaturel dépasse la nature humaine.*

Bien entendu, il nous faut pousser notre considération jusqu'au surnaturel lui-même, tel qu'il est dans son essence intime, dans son contenu positif et explicite : il ne s'agit pas d'autre chose ici que du mystère de la vie trinitaire.

La connaissance positive du surnaturel échappe à la raison. — C'est là un objet strictement inaccessible à la raison, dans ce sens que s'il lui est permis de connaître chacun des termes mis en présence dans l'énoncé dogmatique, il lui est impossible de comprendre le rapprochement qui en est fait et d'en entreprendre une démonstration intrinsèque. C'est donc d'une vérité suprarationnelle qu'il s'agit. La raison pourra prouver que les termes ne se présentent pas de façon contradictoire : démarche toute négative ; elle pourra même établir une certaine convenance qui les unit et il lui sera loisible, par une bonne utilisation de cette richesse nouvelle, de résoudre sur son terrain des antinomies qui apparaissent, autrement, insolubles : mais il lui faudra admettre pour cela, au préalable, le mystère lui-même comme mystère, c'est-à-dire comme indémontrable. Il lui faut recevoir quelque chose qui dépasse sa portée : c'est la condition nécessaire pour qu'elle puisse s'enrichir.

Que la vie intime de Dieu se présente à la raison avec un tel caractère de transcendance, on ne s'en étonnera pas sans doute, si l'on songe à la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu, Transcen-

dant, le surnaturel l'est à coup sûr et la raison n'a aucune peine à s'en rendre compte ; par le fait, il apparaît comme gratuit, au double sens qu'il dépend du bon plaisir de Dieu de le faire connaître d'abord par l'esprit humain, puis de l'en faire vivre. Le surnaturel proprement dit, en effet, c'est-à-dire la vie intime de Dieu, trois Personnes en une même unique nature, n'est pas destiné à demeurer pour l'homme dans un domaine purement spéculatif. De fait, nous savons par la foi que la grâce précisément n'est pas autre chose qu'une participation à cette vie trinitaire, l'association de l'homme à cette intimité de Dieu.

La vie surnaturelle ne peut être qu'un don de la charité divine. — Que l'homme puisse, par ses propres forces, se hausser à ce niveau supérieur de vie, alors même que Dieu lui en aurait révélé l'existence : assurément non. La simple confrontation des réalités en présence suffirait à faire tomber cette illusion. On ne peut même pas admettre qu'il y ait possibilité pour l'homme d'exiger ce surcroît de développement et ce perfectionnement de son être naturel : toute réalisation est ici laissée au libre vouloir de Dieu et la foi seule peut nous en instruire. Il y a pour l'homme, accessible à ses propres forces, suffisante pour la possession d'un certain bonheur humain, une réalisation spirituelle de son être, sur le plan d'un au-delà : et l'homme doit naturellement s'en contenter, à moins qu'il plaise à Dieu de l'appeler à une perfection ultérieure.

Ainsi le surnaturel proprement dit se manifeste inaccessible à la raison dans son contenu explicite et positif ; improductible par les forces naturelles et inexigible même par le vouloir humain. Il apparaît par là comme absolument transcendant à la raison et à la nature.

Et en conséquence il faut examiner la notion connexe de révélation, qui seule pourra le faire connaître à l'homme ; en attendant d'examiner le rapport exact entre le surnaturel proprement dit et le désir naturel, étude qui en fera ressortir la mutuelle convenance.

CHAPITRE II. — NOTION DE RÉVÉLATION

§ 1. — *Nature de la révélation.*

Son caractère historique et progressif. — Il peut être utile de se rappeler, en abordant le concept de révélation, la méthode pédagogique concrète dont Dieu a usé pour nous manifester le secret de sa vie trinitaire. Rien de moins livresque que l'Evangile, rien de moins factice que la pédagogie divine qu'il nous manifeste. Le Maître n'a pas proposé une formule abstraite de dogmes qu'il imposerait à ses auditoires : la doctrine serait demeurée incomprise, lettre close. Il parlait à des foules mal préparées pour la spéculation philosophique, à des foules dont l'éducation morale et religieuse était rudimentaire. Il prenait les Juifs de son temps au stade intellectuel où il les trouvait et il s'efforçait d'adapter son enseignement pour qu'il vînt en continuité de l'acquis antérieur de ses auditeurs.

Le mystère de la Sainte Trinité a été vécu avant d'être formulé.

— Dieu s'était manifesté dans l'Ancien Testament comme Créateur, Chef et Père de la nation : trancendant à coup sûr d'une manière incontestable et rigoureuse, désirant aussi entretenir avec son peuple d'amicales relations, à la condition que ce peuple lui demeurât fidèle. Le Christ apparaissant sur terre se présenta d'abord comme Messie et par là il prolongeait toute l'espérance séculaire d'Israël en la réalisant. Il insinua peu à peu qu'il était le Fils, Dieu comme son Père. S'il y eut beaucoup de Juifs à le comprendre, il ne semble pas. Les apôtres eux-mêmes s'en rendirent-ils bien compte, sauf quelques préférés, à quelques moments privilégiés de la vie du Maître ? Un rayon de la divinité transparaît lors de la transfiguration : mais c'est pour un instant.

Il semble que les apôtres « réalisèrent » les paroles de Jésus quand celui-ci leur eut envoyé l'Esprit. Ce qui est sûr, c'est que le Christ insinuait qu'entre lui-même et Dieu existait une relation très particulière, que ses disciples durent en entrevoir quelque chose, furent amenés du moins à se poser au sujet de sa personnalité de nouvelles questions. Une fois venu le moment de retourner à son Père, par le douloureux chemin de la Passion, le Maître annonça aux apôtres la venue de l'Esprit Saint : le discours après la Cène est tout rempli de cette prédiction et, avant de remonter au ciel, Jésus ne donne pas d'autre consigne que d'attendre la venue de l'Esprit qui éclairera et fortifiera les âmes. A quel point les *Actes des apôtres* sont remplis de l'action du Saint-Esprit : on le sait et on a pu sans exagération les nommer l'Evangile de l'Esprit. D'un bout à l'autre, une même influence les traverse, une même invisible opération s'y retrouve : Jésus glorifié continuait son œuvre, on oserait dire : la réalisait, par Celui qui procède du Père et du Fils (1).

C'est de cette manière concrète, par cette expérience vivante, que le christianisme a eu révélation du surnaturel, qui est, par essence et en résumé, le mystère trinitaire. La Trinité a d'abord été vécue et « réalisée » avant d'être formulée en dogme : l'Ancien Testament avait « montré » le Père, l'Evangile manifeste en Jésus le Fils, l'Eglise fit apparaître l'action du Saint-Esprit. Telle fut la Révélation concrète telle que nous la constatons dans l'histoire religieuse.

Définition théologique de la révélation. — Le moment viendrait où la théologie, s'emparant de ce donné vivant et concret, en tirerait des formules et donnerait à la doctrine, authentiquement présente, une expression abstraite. Il y a en effet un exposé scientifique de la notion de révélation et une étude technique de ses caractères essentiels. La révélation n'est autre que la manifestation d'une vérité, que Dieu opère dans l'homme par une illumination surnaturelle de son intelligence. Il faut bien que préalablement les termes dans lesquels se traduit la vérité révélée soient présents à l'esprit de l'homme et compris par lui : autrement le mystère demeurerait inintelligible. Mais entre ces termes Dieu fait apparaître un rapport nouveau, que la raison par elle-même ne pouvait ni démontrer ni découvrir (2).

(1) Cet exposé schématique ne doit pas faire oublier que l'Evangile, déjà, nous fait connaître le Saint-Esprit.

(2) Notre exposé schématise, en le simplifiant, un processus qui est en réalité plus complexe. Car les termes eux-mêmes acquièrent une nouvelle valeur par le fait du rapport

L'erreur immanentiste. — Il ne s'agit donc pas ici d'une révélation, au sens moderniste, par laquelle la conscience humaine se contenterait de dégager et d'expliciter une semence divine enfermée en elle-même : il faut se défaire de toute représentation immanentiste et admettre loyalement un point de vue de transcendance. On verra d'ailleurs que ce point de vue ne prête pas aux objections qu'on croit pouvoir lui adresser couramment. La raison n'est pas violentée, comme on le constatera : elle est dépassée, ce n'est pas la même chose. Il faut bien admettre que l'intelligence divine est élevée infiniment au-dessus de la raison humaine et celle-ci ne saurait prétendre assigner des bornes à la vérité increéée.

§ 2. — *Deux grandes formes de révélation.*

1. Il peut y avoir révélation du surnaturel proprement dit. — Mais ici une distinction importante s'impose : la définition donnée précédemment, avec l'explication qui l'accompagne, ne concerne que la révélation du surnaturel proprement dit. Il en est ainsi du mystère trinitaire par exemple, et de tous les autres mystères au sens strict, qui dérivent plus ou moins directement de ce mystère fondamental. Nous avons en présence les termes de nature et de personne, accessibles à la raison humaine. Dieu fait apparaître entre ces termes une relation que la raison laissée à elle-même n'était pas capable de découvrir : à savoir que dans la même unique nature divine il y a trois personnes qui subsistent, que dans la même unique personne du Verbe, il y a union de deux natures.

Une fois posées ces deux vérités essentielles du christianisme, dont la seconde a servi à manifester la première, tous les autres dogmes se déduisent aisément, non par démonstration rigoureuse, mais par voie de haute convenance : car l'Eucharistie, pour prendre un exemple, est un prolongement de la présence sensible du Christ et l'Eglise en est la continuation mystique (1).

Qu'on le remarque cependant : sur le terrain métaphysique, c'est bien le choc de l'influence chrétienne qui a permis de dégager nettement tout le sens des notions de nature et de personne. Le personnalisme chrétien dérive authentiquement de la notion chrétienne de Dieu, un en trois Personnes.

2. Il peut y avoir révélation de vérités religieuses ou morales d'ordre naturel. — Cette remarque nous amène à envisager un autre aspect de la révélation : celui qui consiste en la manifestation surnaturelle, par Dieu, de vérités accessibles à la raison, mais que la raison laissée à elle-même n'aurait pu découvrir que malaisément et d'une façon insuffisante.

Ainsi Dieu nous révèle-t-il dans l'Ancien Testament qu'il est créateur de l'univers et en particulier de l'homme. Pour s'en tenir à ce

nouveau que la révélation fait paraître entre eux. La remarque est donc à entendre dans la mesure où chacun des termes peut être envisagé matériellement, comme ayant valeur absolue ; non dans ce qu'il renferme de relatif et de dynamique.

(1) Nous voulons dire simplement qu'une fois révélés les dogmes dérivés, il est aisé de percevoir la haute convenance qui les rattache au dogme générateur. Il reste bien entendu qu'il est impossible de tirer ceux-là de celui-ci par voie de simple analyse.

seul exemple, le plus caractéristique à vrai dire et le plus important par ses conséquences, nous pouvons observer tout ce que la tradition judéo-chrétienne apportait de lumière nouvelle à la spéculation rationnelle. L'antiquité païenne n'était jamais parvenue à la connaissance de cette vérité essentielle, qui fait si évidemment apparaître en Dieu, dans une synthèse supérieure, transcendance et personnalité. Il faut bien constater que la pensée antique avait toujours sacrifié l'une ou l'autre de ces deux notions essentielles, sans jamais parvenir à les concilier.

Tout ce qu'on peut, justement, qualifier de philosophie chrétienne procède de cette doctrine renouvelée de Dieu et ici c'est indéniablement la révélation qui a donné le branle à la métaphysique nouvelle. Entre la philosophie aristotélicienne et la philosophie thomiste, la ressemblance matérielle a beau être considérable, l'esprit et la forme diffèrent profondément. Entre les deux conceptions, il y a la vérité chrétienne sur Dieu. Et la comparaison pourrait être faite à propos d'auteurs de tendance beaucoup plus laïque que saint Thomas : Descartes ou Kant par exemple. Il y a donc révélation de vérités rationnelles, mais par intervention surnaturelle de Dieu.

§ 3. — *Nécessité de la révélation.*

On peut en deviner aisément la raison. Et nous sommes naturellement conduits à affirmer la nécessité de la révélation, avec les distinctions nécessaires.

1. **Elle est absolue pour les vérités d'ordre surnaturel.** — En ce qui concerne la manifestation des vérités proprement surnaturelles, des mystères au sens strict, la nécessité est absolue, une fois posée la volonté divine d'associer l'homme à son intimité. Pour que l'homme puisse vivre de la vie trinitaire, il y faut une grâce de Dieu qui se penche vers sa créature et la soulève vers lui ; mais la première grâce dans cet ordre, c'est, de la part de Dieu, de se faire connaître tel qu'il est. Jamais la raison humaine, par elle-même, ne pouvait parvenir à l'acquisition d'une telle vérité, dont le fond lui demeurera toujours incompréhensible : il fallait donc que Dieu s'en mêlât ; c'est ce que l'Evangile nous montre en effet.

2. **Elle est morale pour certaines vérités d'ordre naturel.** — En ce qui concerne au contraire la révélation, par voie surnaturelle, de vérités accessibles à la raison, il ne faut parler que d'une nécessité morale : ainsi en est-il du contenu essentiel de la religion et de la morale naturelles. L'homme, à la rigueur, pouvait arriver à en découvrir les principes : mais si pauvrement, si difficilement — au moins dans sa condition actuelle — que Dieu lui en a rendu aisée la connaissance par une manifestation gratuite.

C'est avec ces traits caractéristiques essentiels que se présente en résumé la révélation, telle que l'Eglise catholique en a reçu le dépôt avec mission de l'enseigner. Par là elle apporte au nom de Dieu un enrichissement en vérité humaine à la spéculation même rationnelle ; par là surtout elle est en état d'indiquer à l'homme le vrai sens de sa destinée actuelle, qui est obligatoirement et par une volonté positive de Dieu, surnaturelle.

DEUXIÈME PARTIE. — LES RAPPORTS DE LA NATURE ET DU SURNATUREL RÉVÉLÉ

CHAPITRE PREMIER. — LES PHILOSOPHIES FERMÉES

Devant cette révélation, surnaturelle dans son contenu, ou du moins dans sa modalité, quelle a été, de fait, l'attitude intellectuelle des philosophies proches de nous et quelle doit être, en droit, la véritable attitude du métaphysicien : c'est à cette double question qu'il va falloir répondre maintenant, en envisageant la relation abstraite entre naturel et surnaturel, avant d'étudier la relation concrète telle qu'elle se présente historiquement dans l'ordre actuel, voulu ou permis par Dieu.

§ 1. — *Les antécédents du rationalisme moderne.*

La Renaissance. — Le moyen âge, dans son ensemble, suppose tacitement possible l'accord de la raison et de la foi (1). La tendance à les dissocier, puis à les opposer, se manifeste surtout dès la Renaissance et, dès cette époque, des esprits hardis ne reculent pas devant l'entreprise qui consiste à rationaliser radicalement, à « laïciser » la pensée humaine. Ce que devient le surnaturel dans des doctrines telles que celles de Bruno et de Campanella : on le devine aisément, si l'on se rappelle le naturalisme foncier et l'orientation panthéistique de leurs synthèses respectives.

Descartes et son école. — Descartes, avec plus de méthode et plus de modération, du moins en apparence, rêvera d'une séparation absolue entre le donné rationnel et le donné révélé, entre la métaphysique et la théologie, entre naturel et surnaturel. Qu'il y ait un problème philosophique du surnaturel : son rationalisme assurément ne s'en doute pas et de toute façon, il n'en aurait cure. Etablir sur des bases strictement rationnelles les vérités métaphysiques fondamentales : telle est sa préoccupation. Il laisse le reste aux disputes des théologiens.

Il est assez piquant de voir Malebranche, cartésien authentique, adopter une direction nettement contraire et tendre instinctivement à faire pénétrer l'élément surnaturel sur le terrain philosophique, à intégrer la métaphysique dans la théologie, par une curieuse confusion des compétences.

On ne s'attardera pas ici à examiner la position spinoziste, trop éloignée vraiment de la philosophie traditionnelle, demeurée trop étrangère à la pensée chrétienne, encore qu'elle en ait forcément, ne fût-ce que par Descartes, subi l'influence. Mais il y a lieu de s'arrêter principalement à deux formes de rationalisme, qui touchent de plus près les conceptions actuelles, dont l'apologétique doit se préoccuper et qui ont préparé certainement, on ne saurait dire la doc-

(1) Il faut noter, bien entendu, quelques notables exceptions, en particulier celle du nominalisme.

trine, du moins ce qu'on peut appeler la tendance moderniste. Il s'agit de Leibniz d'abord, puis surtout de Kant. Ce sont là deux philosophies fermées au surnaturel authentique et toutes deux peut-être également, en dépit des apparences.

§ 2. — *Le rationalisme de Leibniz.*

Les intentions chrétiennes de Leibniz. — La pensée leibnizienne se révèle, au premier contact, respectueuse du donné chrétien, sympathique à la doctrine évangélique ; on ne saurait nier qu'en effet il y ait chez Leibniz une admiration sincère et un amour loyal pour tout un aspect du christianisme. Mais il s'agit de ne pas se méprendre sur un point si important, et l'équivoque n'est ici aucunement souhaitable.

A quoi Leibniz adhère-t-il en réalité dans la synthèse chrétienne ? Est-ce au surnaturel proprement dit qui y est renfermé, ou au contraire n'est-ce pas exclusivement à son contenu rationnel ? Et le surnaturel est-il seulement assimilable par la métaphysique leibnizienne ? S'il faut prendre parti dans ce débat, nous n'hésiterions pas à répondre négativement à cette dernière question, qui concerne le droit. Et quant à la première, relative au fait, il faudra bien reconnaître, par un simple rappel de thèses leibniziennes incontestables, que Leibniz s'est intéressé non à l'aspect proprement surnaturel du christianisme, mais à son apport simplement rationnel de vérité humaine.

Leibniz s'est occupé toute sa vie, très sincèrement, d'une démonstration rationnelle rigoureuse de deux vérités essentielles : l'immortalité de l'âme, l'existence d'un Dieu personnel. Ce double problème, on peut le dire, a hanté sa vie intellectuelle : en cela il s'est révélé comme étant bien de son siècle. Par là il manifestait de façon indéniable ses attaches chrétiennes, profondes, sérieuses. Assurément la question ne se serait jamais posée sous cet aspect pour un philosophe de l'antiquité païenne. Et quand nous entendons Leibniz, dans ses fameuses finales du *Discours de Métaphysique*, puis de la *Monadologie*, rendre un hommage ému à la beauté morale de l'Evangile, il n'y a nullement lieu de douter de sa loyauté religieuse. Il y a simplement à examiner la portée exacte de son adhésion : sans être injuste, on sera en état d'éviter toute équivoque.

Il n'y a pourtant pas de place pour le surnaturel dans son système. — L'on sera amené, croyons-nous, à constater que le surnaturel, malgré les apparences, est absent de la perspective leibnizienne. Sans doute nous entendons Leibniz parler de règne de la grâce, par opposition au règne de la nature ; de Cité divine, c'est-à-dire d'une société des esprits en union immédiate avec Dieu. Qu'on replace ces expressions dans leur contexte et l'on jugera aisément que si les mots chrétiens demeurent, la réalité en est entièrement modifiée dans un sens purement rationnel et laïc. Il n'y a que deux ordres dans Leibniz et non pas trois : rien de plus différent de Pascal que le point de vue leibnizien. Règne de la grâce ne signifie pas autre chose que règne des causes finales et la Cité divine se situe sur un plan purement spirituel, s'intègre dans un ordre simplement naturel.

Il y a plus ; et il faut pousser plus loin l'examen de la philosophie leibnizienne sur ce point. Peut-être n'y aurait-il pas lieu de lui reprocher d'omettre le surnaturel dans sa synthèse métaphysique. Ne trouve-t-on pas, à bon droit, que Malebranche commet une intrusion dogmatique quand il fait intervenir dans son explication rationnelle du monde le mystère de l'Incarnation ? Que cette vérité surnaturelle n'ait pas de place dans le point de vue leibnizien, rien de plus naturel. Mais il s'agit de savoir si ce point de vue réserve, éventuellement, une place où le surnaturel puisse s'insérer, soit qu'on le considère d'une façon implicite et négative — comme il y a lieu de le faire sur le terrain métaphysique ; soit qu'en théologien on examine la portée philosophique du surnaturel révélé dans son contenu explicite et positif, pour marquer le rapport des deux réalités.

Or il faut bien constater que la notion de monade leibnizienne ne se prête aucunement à l'insertion hypothétique d'une réalité transcendante, proprement gratuite, due à une initiative libre de Dieu. Dans sa loi immanente, fidèle reproduction en raccourci de la loi universelle, elle renferme toute la trame de son développement, par avance, avec un déterminisme dont rien ne peut rompre l'enchaînement.

Où serait la place, dans cette perspective, d'un principe authentiquement surnaturel, dont l'insertion échapperait à tout calcul rationnel et dépendrait d'une pure volonté de Dieu ? Où serait la place du miracle qui, par définition, échappe à l'intransigeance des simples lois naturelles ? Où serait la place du mystère, c'est-à-dire d'une vérité qui, par définition, échapperait à une démonstration rationnelle ?

Celui qui aura médité sur le rationalisme leibnizien jugera aisément que ce sont là autant d'éléments auxquels demeure complètement étrangère et fermée la pensée du philosophe allemand. L'immanentisme est déjà chez lui en germe, excluant d'avance tout surnaturel proprement dit et toute révélation.

§ 3. — *Le rationalisme de Kant.*

Y a-t-il des survivances chrétiennes dans la pensée de Kant ? — Leibniz au moins retenait une « métaphysique chrétienne ». Nous trouvons au contraire dans la *Critique* kantienne un effort conscient pour organiser la métaphysique indépendamment de toute influence religieuse, d'une façon foncièrement laïque : la raison va prétendre se suffire entièrement à elle-même pour organiser spéculation et vie morale, jamais son autonomie n'avait été revendiquée avec autant de rigueur logique et d'intransigeance. Ce n'est pas que Kant lui-même — à l'exemple de Descartes — ne se soit fait sur ce point quelque illusion : il est sûr que sa morale a subi une forte empreinte chrétienne, on peut même dire puritaine et que l'inspiration stoïcienne qui s'y retrouve se révèle profondément transformée.

La philosophie spéculative de Kant exclut la possibilité du surnaturel. — Si cependant nous considérons la *Critique de la Raison pure* dans ses lignes métaphysiques essentielles, nous nous rendrons compte de l'attitude intellectuelle que son auteur, en conséquence, devait naturellement adopter, et a adoptée de fait, vis-à-vis du sur-

naturel chrétien. Les fondements critériologiques nécessaires pour le soutenir ou simplement pour le penser ont disparu : voilà la constatation qui s'impose. La raison se voit refuser toute possibilité de pénétrer dans le domaine de la réalité véritable : elle peut systématiser les phénomènes, les organiser pour les comprendre, construire des objets de science. Et elle est compétente sur ce terrain, capable de certitude : c'est qu'elle se retrouve elle-même dans l'objet qui lui renvoie une image de ce qu'elle est, nullement une représentation de ce qui est.

Elle se voit interdire toute démonstration véritable concernant l'existence de Dieu, la nature de l'âme, les perspectives ultra-terrestres, les principes mêmes de la simple cosmologie : tout ce qui est transcendental, c'est-à-dire métaphysique, est illusion pure, construction dans les nuages. Le terrain solide sur lequel pourrait s'élever l'édifice n'existe pas : la raison ne peut étendre son effort au delà du cercle de l'expérience sensible. Et l'on sait de quelle façon Kant prétend refuser à l'expérience intérieure sa portée ontologique.

Dès lors, comment serait-il question encore de surnaturalisation humaine, de révélation divine ? du moins en un sens réel, de la façon dont l'entend le christianisme. Quel est Celui qui parlerait à l'homme ? La raison spéculative est condamnée à l'ignorer. Quelle serait la signification rationnelle de ce qu'il pourrait dire ? si déjà la simple conception métaphysique est vide de sens. Quel serait le sujet de cette surnaturalisation éventuelle ? La structure de l'être humain est à jamais inconnaissable.

Et comment dès lors vouloir maintenir comme pensable la notion d'un Etre transcendant qui, par un don gratuit, éléverait jusqu'à lui sa créature ? Mais le fait même de la création est inaccessible à la raison humaine. A combien plus forte raison ce complément de la création qui consiste dans l'actuation spécifiquement divine d'une potentialité spirituelle ? On ne saurait, sous ce rapport, imaginer de philosophie plus rigoureusement réfractaire à tout surnaturel et à toute révélation que la métaphysique kantienne.

Une morale et une religion réfractaires à la révélation. — La chose n'apparaît pas moins clairement si on l'envisage du point de vue de l'autonomie rationnelle : Kant nous présente le dernier aboutissement logique du rationalisme. Le rationalisme de Descartes, celui de Malebranche, celui de Leibniz, n'étaient rien en comparaison de cet effort prodigieux pour affirmer et prouver la suffisance parfaite de la raison, pour l'enclore en elle-même en rejetant tout au delà comme hétéronomie et intrusion.

Pour la métaphysique kantienne, il n'y a pas d'au delà de la raison ; ou ce qui revient au même : cet au delà est pour l'esprit humain comme n'existant pas. Le mot raison acquiert d'ailleurs chez lui un sens très phénoménal et il se voit vidé de son contenu ontologique : du moins théoriquement ; car à réfléchir sur les données kantiennes pour les critiquer, on découvrirait aisément les vestiges non équivoques d'un réalisme métaphysique que l'auteur n'est pas arrivé à exorciser et qui servent de base, comme malgré lui, à sa précaire construction.

Il est étrange de constater combien, dans ce système, la raison

se trouve à la fois dépréciée et exaltée : en même temps qu'on lui enlève toute sa valeur ontologique et qu'on la prive de tout contact avec l'être, on prétend l'ériger en absolu, en critère souverain. Seulement cet absolu n'est plus fondé d'une façon réelle, et ce critère est affirmé arbitrairement. La valeur humaine rationnelle devient la valeur suprême : pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler les traits essentiels du moralisme kantien.

La personne est une « fin en soi » : ainsi le personnalisme chrétien se trouve dépassé et dévoyé. La loi morale n'est autre que la loi de la raison, sans plus, se justifiant par elle-même sans qu'il soit besoin de remonter plus haut. L'obligation morale, c'est la nécessité, tout intérieure, pour l'être double que nous sommes, de s'unifier rationnellement. Et il n'y a aucune réserve à l'autonomie de notre rationalité. La raison est bien ici enclose en elle-même, fermée sur elle-même.

Il restera à en faire sortir, par voie d'immanence et dans un sens pragmatique, les vérités essentielles de nature métaphysique et religieuse, qui n'ont plus valeur de vérité ni portée réelle, mais qui sont réduites au rang de simples affirmations pratiques : on *a besoin* de Dieu, d'un au-delà de la terre et on affirme en conséquence. La religion, toute laïcisée, va donc sortir d'un sentiment de la conscience humaine. S'il reste encore ici une place pour le surnaturel, si une telle philosophie lui demeure ouverte, on en peut juger.

Comparaison des deux doctrines qui viennent d'être examinées. — L'immanentisme leibnizien se retrouve tout entier dans la doctrine kantienne, mais aggravé. Qu'il y ait parenté entre Leibniz et Kant, en ce qui concerne précisément la théodicée : la chose est sûre et on peut suivre l'évolution kantienne, de Leibniz à la *Critique*. Chez Kant le rationalisme fait un progrès de plus vers un affranchissement radical dans le sens laïc. La religion chrétienne va devoir s'enfermer dans les limites de la raison kantienne : tout son surnaturel va se trouver dissipé et anéanti. La voie est ouverte vers les interprétations d'un symbolisme audacieux et déjà, dans la synthèse kantienne, le modernisme est en germe.

§ 4. — *Les négations contemporaines.*

1. Le modernisme. — Ce qu'est devenue la religion chrétienne avec la tendance moderniste, on le sait. Et il suffit de se reporter aux condamnations de l'encyclique *Pascendi*. Les preuves extérieures de la religion chrétienne se voient rejetées et on se réfère à l'expérience religieuse comme au critère dernier. Là se trouve la source de la vraie révélation. A la voie traditionnelle on prétend substituer une voie subjectiviste, sous des influences protestantes et kantiennes indéniables. C'est le primat reconnu au sentiment sur la raison : car de celle-ci la portée ontologique est désormais contestée. Chacun, pour sa part et à sa manière, expérimente le christianisme ; et c'est en lui-même que le chrétien trouve Dieu. Non pas à la façon traditionnelle qui montre une réalité surnaturelle, vraiment transcendante, déposée par Dieu dans la structure de l'être humain pour le pénétrer et le diviniser : toute transcendance est ici sacrifiée, comme compromettant l'autonomie humaine.

La logique conduit dans ces conditions à faire surgir le nouveau « surnaturel » des profondeurs mêmes de la nature, en particulier de la sensibilité : et la chose est légitime au point de vue moderniste qui en vient spontanément à confondre humain et divin dans une conception marquée de panthéisme. Dans ce naturalisme radical, qui se déguise sous les vocables chrétiens, retenant les mots, non le sens, par une recherche perpétuelle d'équivoque, le surnaturel authentique ne conserve plus aucun sens réel et il ne peut plus être question d'une révélation véritable.

2. **Positivistes et sociologues.** — En face de ce christianisme dévoyé et laïcisé, qui n'en a plus que le nom, nous trouvons une autre philosophie beaucoup plus franchement fermée et hostile à toute conception chrétienne, ou même simplement religieuse et métaphysique : elle a du moins le mérite de la netteté. Il s'agit de la tendance positiviste, qui continue la direction rationaliste déjà indiquée, mais dans un sens nettement matérialiste : ici vraiment, l'humain, au sens le plus court et le plus inférieur, devient la mesure de toutes choses. On ne nie pas expressément les réalités transcendantes, Dieu, l'esprit ; mais la négation est équivalente.

Qu'il suffise de rappeler cette forme actuelle du positivisme qu'est le sociologisme de Durkheim : ce que devient la réalité religieuse dans cette perspective est bien clair ; elle s'identifie simplement avec la réalité sociale et ainsi la prive-t-on de la transcendance qui lui est essentielle. Le divin est, ici encore, immanent à l'homme, mais avec une signification toute différente : c'est dans la mesure où la société nous pénètre et nous façonne. Psychologiquement, moralement, religieusement, l'individu serait une « création » de la société. La conscience individuelle serait une « création » de la conscience collective. De la réalité de l'âme, avec ses instincts spécifiques, de la réalité de Dieu, avec ses attributs essentiels, rien ne demeure.

Toute cette métaphysique religieuse est production purement naturelle : non plus projection sur un plan idéal des aspirations individuelles, mais expression d'une nécessité sociale. La sociologie fournira une explication rationnelle de ces phénomènes ; et elle fera apparaître l'identité du divin et du social. Qu'on le remarque : la transcendance du divin est encore maintenue dans cette doctrine ; mais elle s'identifie avec la transcendance même du social. Et il suffit dès lors de s'entendre sur le sens des mots. De transcendance réelle, il ne reste rien en vérité ; il n'y a pas et il ne peut y avoir sous les phénomènes de réalité permanente profonde ; il n'y a pas et il ne peut y avoir derrière la mobilité des contingences d'Etre absolu qui soutienne par sa nécessité toutes ces insuffisances.

Comment, à pareil point de vue, parvient-on logiquement à maintenir un déterminisme scientifique, qui suppose précisément des relations nécessaires et constantes et comment échappe-t-on à un mobilisme destructeur ? Ce serait au sociologisme à résoudre cette antinomie qu'il porte en lui-même. Sa tendance matérialisante n'est pas douteuse. Et, dès lors, il est bien évident que les mots de surnaturel, de révélation sont vides de tout sens. Surnaturel et divin, c'est une même chose. Mais les mots de Dieu même, d'âme, de morale, sont aussi privés de leur signification essentielle. On ne saurait pousser plus

loin l'effort pour laïciser toute la pensée et assurément il est inutile d'insister sur l'incompatibilité évidente entre une telle doctrine et la notion de surnaturel révélé.

3. **Les mérites et les insuffisances du bergsonisme.** — Le grand mérite de Bergson a été de représenter éminemment une réaction contre le positivisme matérialisant, dans un sens qui voulait être authentiquement spiritualiste. S'il y a réussi, la question assurément se pose et devrait être examinée. Il s'agit ici de voir seulement quelle est, vis-à-vis du surnaturel, en fait et en droit, l'attitude de sa métaphysique. Et la réponse à pareille question est d'une importance apologétique qui n'échappe à personne. L'influence de la philosophie bergsonienne est trop considérable et trop étendue, s'exerçant même sur les milieux catholiques, pour qu'on puisse éviter de prendre parti.

Alors que le sociologisme se présentait en réaction consciente contre toute tendance spiritualiste et chrétienne, alors que la position kantienne manifestait un effort de laïcisation radicale de la pensée, Bergson au contraire ne craint pas de se référer expressément à la réalité chrétienne et de manifester pour elle une sympathie déclarée.

Résumé des « Deux Sources ». — On connaît les principales idées des *Deux Sources* : la source authentique de la morale ouverte, de la religion dynamique, c'est, suivant l'auteur, le ferment mystique de charité exclusivement propre au christianisme. Il reconnaît à notre religion une valeur tout à fait à part, il lui réserve une place vraiment unique. C'est dans l'expérience chrétienne qu'il prétend chercher ce que la raison raisonnante est incapable, par elle-même, de fournir. C'est dans un principe « surnaturel » qu'il croit découvrir le complément nécessaire de la réalité naturelle déficiente. Ainsi se présente la doctrine bergsonienne et il semblerait qu'il n'y a pas de philosophie plus véritablement et largement ouverte au surnaturel authentique.

Et telle est sans doute aussi l'intention de son auteur, meilleure assurément que sa métaphysique. Car il faut bien, pour juger cette réussite, replacer les *Deux Sources* dans le contexte de toute une critériologie et de toute une philosophie d'ensemble. La question étant ainsi précisée, on peut se demander si le surnaturel bergsonien est un surnaturel authentique et ensuite s'il est possible, logiquement, qu'il le soit. Nous serons forcés de répondre négativement.

Un surnaturel authentique est un surnaturel transcendant et gratuit, il suppose trois ordres : les trois ordres pascaliens. On croit en trouver au moins deux dans Bergson comme dans Leibniz ; et peut-être chez l'un et chez l'autre ne s'en rencontre-t-il qu'un seul : le fond de chaque système renfermant une sorte de monisme, d'ailleurs assez différent ici et là. Pas plus chez Bergson que chez Leibniz, en tout cas, on ne peut parler d'un troisième ordre, transcendant et spécifiquement divin. Il y a la fameuse opposition entre la morale close et la morale ouverte : mais la source des deux, en définitive, est la même, l'élan vital, ici immobilisé, là gardant sa vertu dynamique. Qu'est-ce que la matière dans Bergson ? Qu'est-ce que l'esprit ? Qui se flattera de répondre ? Mais surtout qu'est-ce que ce surnaturel qui vient, d'une origine divine, mais en continuité avec tout le réel,

se disperser et s'amortir dans les divers degrés de perfection ? La continuité a été trop soulignée, l'immanence poussée trop loin pour que subsiste un authentique point de vue de transcendance, sans lequel il n'y a plus de surnaturel vrai.

Le surnaturel est étranger à la pensée de Bergson comme à celle de Leibniz et de Kant. — Essayons d'approfondir les raisons de cette déficience : qu'est-ce que le Dieu de Bergson ? Est-ce le Dieu chrétien personnel et transcendant ? On voudrait le croire ; mais il semble tellement s'identifier avec l'élan vital ! Et toute la logique du système oblige à une telle interprétation. Dieu est inaccessible à l'intelligence par voie discursive, il ne peut être pensé comme actualité pure, mais sous forme de réalité qui évolue et qui bouge. Toute la critériologie anti-intellectualiste de Bergson se retrouve là et c'est un fait grave. On nous dit que Dieu est amour : et c'est là un langage chrétien. Mais les mots gardent-ils le même sens ? Tout est là. L'autre terme du rapport de surnaturalisation, c'est la nature spirituelle, avec sa capacité indéfinie d'actualisation. Oserait-on garantir son caractère personnel, ou simplement spirituel, au sens rigoureux, dans le contexte bergsonien ?

Il faudrait, pour penser authentiquement l'esprit, pouvoir au préalable penser l'être substantiel : mais c'est chose impossible pour Bergson et il en fait l'aveu. L'idée de source n'est pas l'idée de substance ; et on n'a pas le droit de substituer à la métaphysique une poésie, aux concepts des métaphores. C'est ce que fait Bergson et peut-on le lui reprocher, à son propre point de vue ? Mais ce dernier peut n'être pas partagé, il ne doit pas l'être par un chrétien soucieux d'éviter l'équivoque. Le surnaturel bergsonien n'est pas seulement inexistant : il est impossible en raison de la critériologie bergsonienne. Que dire de la notion de révélation, qui implique toute une conception intellectualiste, complètement étrangère à Bergson ? Quel est Celui qui parlerait, à qui, en quel langage ? Et comment surtout garantir le caractère transcendant du message ?

Il est étrange de constater qu'on doit, à propos de Bergson comme à propos de Leibniz, formuler des conclusions très semblables, pour des raisons tout opposées. De part et d'autre nous avons une doctrine d'immanence, seulement plus accentuée chez Bergson dans un sens panthéistique : mais également réfractaire à la notion de surnaturel et de révélation. Monadisme, élan vital : malgré les différences, il n'y a plus de place pour un bienfait gratuit de Dieu qui transcende la réalité naturelle. Mais nous avions chez Leibniz, puis chez Kant, dans le sociologisme enfin, un point de vue strictement rationaliste, qui allait s'exaspérant et se mécanisant. Nous avons dans Bergson un point de vue anti-intellectualiste.

La divergence est plus apparente que réelle entre l'agnosticisme kantien et sociologique, et ce qu'on peut appeler l'agnosticisme bergsonien. Et si Leibniz n'est pas encore agnostique, il prétend enfermer tout le réel dans une loi de raison, en déformant nécessairement ce réel. Pour ce qui est de Bergson, son supra-rationalisme s'efforce de chercher, par une voie expérimentale, l'explication de la réalité, dans un élan vital qui est évolution et mouvement. Mais il a, se plaçant par ailleurs à un point de vue tout opposé, compromis,

tout comme Leibniz, les conditions essentielles d'un surnaturel authentique et d'une révélation véritable : chez Leibniz, la réalité monadique qui subsiste en face d'un Dieu personnel est inexorablement close en elle-même ; chez Bergson, c'est la réalité substantielle et spirituelle de l'âme, comme de Dieu, qui se trouve atteinte et le rapport surnaturel devient impossible à établir.

CHAPITRE II. — LA PHILOSOPHIE OUVERTE

Ayant signalé les attitudes métaphysiques incompatibles avec le surnaturel révélé et analysé les philosophies qui, pour des raisons diverses, y demeurent fermées, il nous faut indiquer quelle est, vis-à-vis du surnaturel, l'attitude métaphysique qui s'impose, à un point de vue sainement réaliste et traditionnel. Pourquoi la philosophie vraie doit-elle rester ouverte au surnaturel, à quelles conditions la chose est possible, quelle est enfin la relation précise entre naturel et surnaturel : telles sont les questions auxquelles il nous faut maintenant répondre.

§ 1. — *Pourquoi la philosophie doit rester ouverte au surnaturel.*

Raisons de droit. — Il n'y a qu'à se rappeler, en ce qui concerne le premier point, les constatations que nous a amenés à faire l'analyse du désir humain, quand nous avons étudié la notion de surnaturel. S'il y a un au-delà de la raison et de l'amour naturel, que l'âme humaine est capable de pressentir, une métaphysique ne peut, sans se diminuer, et sans mutiler la réalisation de l'homme, s'enfermer dans le cercle d'un idéal strictement rationnel.

Raisons de fait. — Que cet idéal soit manifestement insuffisant : c'est un fait d'expérience qui s'impose. A chaque instant la raison raisonnante demeure en échec devant des explications que recherche notre curiosité naturelle et surtout, à supposer même que lui soit accessible une explication adéquate de l'univers, il resterait place pour une autre exigence, inassouvissable celle-là, qui nous pousse vers une rencontre immédiate avec la réalité parfaite.

Ce n'est que par un artifice et une duperie que le rationalisme, quelle que soit sa nuance, prétendrait résoudre l'énigme humaine, répondre à l'angoissante question du désir humain. On sait quels ont été, à une certaine époque, les abus commis au nom de la Science et à quel point celle-ci a tenté d'empiéter sur le domaine de la philosophie. Ce n'est que par une mathématisation de la méthode métaphysique et par une confusion inadmissible d'objets et de compétences, que l'on a pu croire accessible à la simple raison la solution adéquate de la vie humaine. On ne veut pas dire que la raison soit incapable d'atteindre certains éléments du problème, d'ébaucher une réponse : mais qu'elle puisse donner le dernier mot, la chose est trop manifestement impossible. Il faut avoir perdu tout sens du mystère pour en douter.

Mais le mystère nous enveloppe de partout : mystère de la vie, de la souffrance, de la mort, du désir humain. Toute notre structure

révèle une trace d'infini, qui ne vient pas de nous, mais qui nous constitue nous-mêmes. Qu'il s'agisse de l'instinct qui nous pousse à connaître, ou de l'instinct qui nous pousse vers un don mutuel avec autrui : nous rencontrons partout au fond de nous-mêmes une exigence d'absolu, marque certaine de rationalité, mais qui en même temps presse la raison hors de ses limites et lui crie de se dépasser elle-même si elle ne veut tronquer l'explication et fausser toutes les perspectives.

§ 2. — *A quelles conditions la philosophie peut accueillir la révélation.*

On voit assez cependant à quelles conditions la métaphysique sera en état de tenir compte de cet au-delà que pressent la raison et qui la dépasse.

Un réalisme supérieur. — C'est en respectant loyalement les données d'un réalisme sain et d'une critériologie positive que la raison pourra admettre la nécessité de s'ouvrir à une réalité supérieure, qui, éventuellement, pourra lui devenir accessible, s'il plaît à Dieu. Il lui faut éviter de perdre, comme c'est trop souvent le cas aujourd'hui, il lui faut retrouver, la confiance légitime en elle-même, qui s'impose pour qu'elle puisse jusqu'au bout pousser son enquête. Il faut reconnaître à la raison la possibilité d'atteindre le réel au delà des apparences, de connaître pour un minimum la structure de notre être spirituel, de s'élever jusqu'à l'existence de l'Etre Parfait.

A ces conditions, c'est-à-dire simplement si elle évite — à la fois par orgueil et défiance — de nier les éléments du problème, la raison admettra aisément que dans cette réalité qui s'impose à son enquête, qu'elle touche en quelque façon, mais obscurément, il reste place pour des mystères, qu'il lui serait bon de contempler, que Dieu peut-être lui révélera, qu'Il lui a peut-être déjà révélés : à elle de s'enquérir et de ne pas négliger les ressources qui lui sont données pour un développement meilleur.

§ 3. — *Relation exacte de la nature et de la surnature.*

L'âme humaine capable du vrai et du bien. — Ici apparaît la relation exacte entre naturel et surnaturel, telle qu'il faut maintenant la définir. L'analyse du désir humain, en connaissance et en amour, a simplement manifesté la capacité que recèle la structure de l'âme humaine. Cette capacité est indéfinie et en quelque sorte même infinie. La raison se caractérise par sa faculté de l'universel et la volonté en conséquence tend au bien, non sous son aspect particulier, mais sous son aspect d'universalité : *capax veri, boni universalis*, ainsi peut se définir l'homme. Dès lors, laissé à lui-même, il lui sera loisible d'augmenter indéfiniment, par un effort successif, la somme de vérités et de biens qui se rencontrent dans sa zone naturelle d'activité : il est capable d'un enrichissement progressif, indéfini.

Et c'est ce qui explique qu'en effet il tend toujours à un au delà, en connaissance et en appétition. L'animal assouvit et calme son désir à peu de frais : mais ce n'est pas le cas de l'homme. Il n'y a pas de vie humaine si vulgaire où il ne reste place pour une conception d'un mieux, avec une tendance à y parvenir : si stagnante que

soit la psychologie d'un homme, si mécanisée soit-elle, on retrouvera des traces de cette structure. Car c'est ce qui fait spécifiquement l'homme. C'est une preuve non équivoque que la capacité humaine est à la mesure de Dieu.

L'âme humaine, capable de Dieu. — Dieu seul, par le don immédiat et gratuit de son être, peut combler la capacité de l'intelligence et du vouloir : *solus Deus voluntatem hominis implere potest.* S'il s'agit pour l'homme de voir sa capacité remplie en une fois et d'une façon définitive — ce qui est en quelque façon possible et souhaitable — il y faut le surnaturel : c'est-à-dire il faut que Dieu se fasse voir et se donne dans une amitié parfaite. Cette capacité à recevoir Dieu, s'il lui plaît de se communiquer, c'est tout l'homme, dans sa structure spirituelle, que la raison suffit à lui faire connaître, qu'elle est bien incapable, par ailleurs, de remplir et de satisfaire par elle-même.

Cette capacité n'est pas une exigence de vie surnaturelle. — Y a-t-il donc dans l'homme dualité irréductible et inévitable déchirement ? Est-il destiné à concevoir et à désirer l'impossible et faute du surnaturel, serait-il condamné inexorablement au malheur ? Non, car il y a place, philosophiquement, pour un ordre strictement naturel et pour une réalisation simplement naturelle des facultés humaines. Ce serait pour l'homme un bonheur suffisant, si Dieu ne l'avait appelé à une perfection meilleure, de toujours connaître davantage en unifiant son savoir, de toujours mieux aimer, avec une donation plus généreuse de son âme à un objet plus parfait.

Mais, pour rester sur le terrain métaphysique, cette capacité de recevoir le surnaturel nous manifeste une convenance non équivoque entre les facultés spirituelles de l'homme et la réalité spécifiquement divine, telle qu'elle peut se donner dans un contact immédiat.

Cette capacité crée une convenance de vie surnaturelle. — C'est bien de convenance qu'il faut parler en effet entre naturel et surnaturel, une fois qu'on a suffisamment marqué la transcendance et la gratuité de ce dernier. Philosophiquement, une fois indiqués comme on l'a fait les éléments du problème, le surnaturel ne peut que représenter pour l'homme le dernier perfectionnement de son être, l'achèvement de ses facultés spirituelles, la réplétion adéquate de sa capacité. Il faut poser ici l'un en face de l'autre les termes entre lesquels il s'agit de marquer le rapport : d'un côté aspiration à voir et à posséder la réalité parfaite, de l'autre la révélation du mystère trinitaire et la grâce. Alors doit apparaître entre l'un et l'autre termes une relation indéniable de convenance.

Cette convenance constitue un indice en faveur de la vérité chrétienne. — Ici réside un argument apologétique dont la valeur n'est pas négligeable : il consiste à montrer l'accord entre ce qu'apporte le christianisme et ce que postule la nature. Ce n'est pas que cette méthode d'immanence — sainement entendue — doive empiéter sur l'autre méthode, historique et extérieure : les deux doivent s'aider et se compléter. Mais c'est qu'un tel argument est, plus que tout autre, perceptible pour une âme moderne, éprise d'autonomie.

Aussi bien un tel processus est-il en accord, dans ces limites et avec ces réserves, avec la pensée traditionnelle et avec l'enseignement de l'Eglise. Si la raison découvre, dans le donné révélé que lui présente le christianisme, l'expression précise et exacte de son pressentiment et de son désir naturels, il y a dès lors en faveur de la vérité chrétienne plus qu'une présomption.

Que les choses soient bien ainsi, on s'en rendra compte facilement. Que promet la doctrine évangélique telle que l'Eglise la propose ? Rien d'autre qu'une intimité avec Dieu, qui est Vérité et Amour, avec Dieu qui se révèle tel qu'il est dans sa Trinité et son Unité, avec Dieu qui se communique par contact immédiat dans une donation réciproque de lui-même et de l'âme chrétienne.

Qu'on se reporte par ailleurs à l'analyse du désir humain, de la structure spirituelle de l'homme, on constatera qu'il y a convenance mutuelle entre le pressentiment humain et le don divin : l'un appelle l'autre. Ce n'est pas que l'un exige l'autre : à considérer le simple point de vue philosophique des essences. Mais entre l'un et l'autre il y a une certaine adaptation : la nature n'est pas par elle-même capable de concevoir positivement et expressément la réalité surnaturelle telle qu'elle est en elle-même, elle n'est pas en état de se la procurer par son effort propre, elle n'est pas même en droit d'en exiger la donation par Dieu : mais il reste cependant qu'elle est apte à la recevoir s'il plaît à Dieu de la communiquer et à y reconnaître le bien suprême qu'au fond d'elle-même elle désire obscurément, le bien qui lui apportera avec le perfectionnement humain maximum, le rassasiement total de son appétition fondamentale.

Cet au delà de la raison, de la nature, pressenti et désiré, c'est Dieu lui-même, se faisant voir tel qu'il est, se faisant aimer dans un contact immédiat et une donation réciproque.

CHAPITRE III. — LE POINT DE VUE HISTORIQUE : LA VOCATION SURNATURELLE DE L'HUMANITÉ

§ 1. — *L'élévation primitive et la chute.*

On a vu comment le surnaturel apparaissait à la curiosité rationnelle et au désir naturel : philosophiquement, à comparer simplement les termes en présence tels que la raison peut les concevoir, il existe une relation nécessaire à définir entre l'un et l'autre. Et si par ailleurs on considère, abstraitement et hypothétiquement, le donné révélé tel que le fournit la foi, avec le pressentiment de la raison et de la nature, la convenance réciproque apparaît à l'évidence. Il faut maintenant envisager non l'ordre métaphysique et une relation éventuelle entre ces deux réalités, mais l'ordre historique et le rapport réel qu'elles soutiennent, tel que le fait découvrir l'histoire de la psychologie chrétienne.

Enseignement de l'Ecriture. — La foi nous enseigne en effet qu'au lieu de laisser sa créature raisonnable dans son ordre simplement naturel, Dieu l'a appelée à une vocation spécifiquement divine et a voulu l'associer à son intimité trinitaire. Le fait lui-même n'est pas

douteux pour le chrétien : il ressort du texte de la Genèse concernant l'état primitif de l'homme, et il est supposé, impérieusement exigé par tout ce que l'Ecriture nous apprend du péché originel. Car on ne peut séparer ces deux aspects d'une même réalité, dont l'un appelle nécessairement l'autre : aspect positif d'un côté, aspect négatif de l'autre.

Nous voyons par le récit des origines humaines telles que la Bible les rapporte, que l'homme est créé dans une intimité très grande avec Dieu, doué par ailleurs de prérogatives qui n'étaient pas dues à sa nature : exemption de concupiscence, de souffrance, de mort. Voici que Dieu a mis à la continuation de ses dons une condition positive, une seule : l'observation d'un précepte en apparence facile et sans doute d'une signification symbolique. C'est le signe d'une obéissance intérieure et d'une soumission spirituelle à l'ordre divin, surnaturel. L'homme vient à transgresser la défense posée par Dieu. Quelles en sont les conséquences ? Le récit sacré nous les montre : en punition Adam et Eve se voient en butte à la concupiscence, à la souffrance, à la mort. Manifestement ils ont perdu le bénéfice de l'intimité divine : ils sont exilés de la vue de Dieu, privés de sa possession.

Psychologie religieuse de l'homme déchu. — Et la nature humaine, désormais privée de son orientation et de son équilibre, va se trouver condamnée à une vie pénible, à une lutte continuelle contre les forces extérieures et ce qui est pire contre ses tendances intérieures. Quel fut l'état de l'humanité sous le péché — soit juifs, soit gentils. — saint Paul en a tracé le tableau dans son épître aux Romains. Et la corruption de l'homme sans la grâce est chose trop aisée à constater pour l'expérience universelle. Trop manifestement, la nature actuelle n'est plus ce qu'elle souhaiterait d'être, ce qu'il lui souvient vaguement d'avoir été, ou du moins d'avoir pu être. Et c'est là l'origine, dans la psychologie moderne, d'une inquiétude très caractéristique à laquelle il convient de s'arrêter.

§ 2. — *Le christianisme a révélé à l'homme une forme nouvelle d'inquiétude.*

L'inquiétude est un sentiment dont on a peut-être abusé récemment jusqu'à le transformer en thème littéraire. C'est chose bien réelle, cependant et il faut le dire, c'est une invention chrétienne. L'antiquité, dans son ensemble, ne paraît guère l'avoir connue. Elle semble être restée à la surface de tous les grands thèmes humains et n'avoir pas pénétré les profondeurs de l'âme. Comment elle a traité l'amour et la mort : qu'on en juge par Horace. Et il y a sans doute des modernes qui en ont parlé à la manière d'Horace. Mais c'est justement dans la mesure où ils avaient retrouvé la mentalité du paganisme antique et bien souvent on rencontre dans leurs œuvres une autre inspiration autrement vraie et profonde. Tel se présente à nous Ronsard.

Amour païen et amour chrétien. — Châteaubriand s'est plu, dans son *Génie du Christianisme*, à opposer l'amour chrétien à l'amour

païen, et les exemples qu'il a choisis font apparaître une différence totale : les sentiments ne sont pas même d'un genre semblable. Qu'on compare après lui la plainte enflammée de Didon regrettant Enée, avec les paroles que Racine met dans la bouche de Phèdre : on sera frappé de la divergence absolue des tons, de la totale dissemblance des âmes. Là le sentiment reste en quelque sorte physiologique et s'appellerait plus exactement sensation. C'est le corps qui réclame une présence physique et qui se plaint d'une absence matérielle. Ici, l'amour manifeste de la façon la plus évidente son exigence d'absolu, il s'exprime en fonction des perspectives éternelles et, à travers la créature, c'est Dieu, le Dieu chrétien, infini et transcendant, qu'il cherche, qu'il craint.

La sérénité de l'art antique ne peut plus nous satisfaire. — Partout où le paganisme atteint la perfection, c'est en niant pratiquement l'inquiétude : il a produit ces temples grecs aux dimensions si humaines, où la raison se retrouve sans effort ; il a produit ces sculptures dont l'harmonie corporelle traduit une telle sérénité ; mais c'est la sérénité d'une âme qui n'a pas appris à descendre en elle-même, à en découvrir les profondeurs.

Et la littérature fournirait à l'appui de ce jugement des témoignages nombreux. Est-on allé plus loin que Sophocle dans la traduction antique des sentiments humains profonds ? Qu'on se reporte à la fameuse tragédie d'Œdipe. L'auteur y montre la perception aiguë du tragique humain ; il y circule une sorte d'horreur sacrée devant le mystère de l'affreuse souffrance et de l'obscure destinée. Mais il n'y a rien là de comparable ni à Racine, ni à Corneille, ni à aucun de nos poètes modernes qui ont laissé parler en eux le sentiment chrétien. Ce n'est pas qu'on compare ici perfection de forme à perfection de forme : il se peut bien que Sophocle reste en effet, sous ce rapport, inégalable. Mais à celui qui cherche une certaine profondeur d'âme et de sentiment, les modernes apparaîtront avec leur supériorité incontestée.

Le sens de l'âme est d'origine chrétienne. — Le sens de l'âme, c'est le christianisme qui l'a apporté à l'homme : la formule n'est pas exagérée, si on l'entend du moins de l'âme individuelle et du sentiment personnel. Et c'est pourquoi nous trouvons dans tout l'art moderne une inquiétude : inquiétude des cathédrales qui montent et cherchent Dieu dans des lignes tourmentées et inachevées ; inquiétude des physionomies peintes où transparaît le mystère, chez Vinci lui-même, ou chez Rembrandt ; inquiétude des sculptures chrétiennes, non seulement aux portails des églises, mais jusque dans la perfection formelle d'un Michel-Ange ; inquiétude des sonates divines de Beethoven qui ne finissent pas, qui éveillent dans l'âme une recherche, qui laissent inassouvis et désespérés : la mélodie, dans sa mobile unité, a fui, nous montrant à la dérobée un coin de nos aspirations profondes et nous laissant en face de nous-mêmes.

Au delà de cette divine musique, de cette divine sculpture, de cette peinture extatique, nous cherchons Dieu, un Dieu infiniment grand et intimement présent à l'âme, un Dieu qui seul peut achever et rassasier en plénitude notre désir. C'est que le Christ a passé, et

qu'il a lancé à travers le monde ces divines paroles que l'homme est désormais incapable d'oublier. C'est que le Christ nous a appris à regarder en nous-mêmes, à scruter nos profondeurs, à viser au delà de tout idéal terrestre, de tout désir charnel : c'est qu'il a dégagé tout ce qu'il y avait en nous de spiritualité latente. Ainsi a-t-il fait apparaître des abîmes infinis que l'homme n'avait jamais scrutés. Ainsi a-t-il orienté le désir vers une réalisation impossible à la nature : la raison a entendu un appel qui vient de plus haut et la nature a été traversée par une grâce divine.

§ 3. — *La nature humaine est désormais « transnaturée ».*

C'est à une nature « transnaturée » que désormais nous avons affaire et si laïcisés que nous nous prétendions, il nous faut tenir compte aujourd'hui de ce ferment chrétien incorporé d'une façon définitive à tout ce qui constitue notre civilisation moderne.

La transformation psychologique. — Il n'est pas de psychologie, si lointaine soit-elle, qui n'ait été touchée par quelque élément provenant de l'Evangile, par notre notion occidentale de droit, par notre conception personnaliste de la société : tout cela est chrétien, et à y regarder de près, à remonter jusqu'au bout le cours de ces inspirations essentielles, on retrouverait les grandes notions surnaturelles de Dieu Père, de vocation divine, de corps mystique.

A quel point la société est aujourd'hui pénétrée de chrétien et donc de surnaturel, elle ne peut se le représenter ; pour s'en faire quelque idée, il faudrait se reporter à ce que nous connaissons authentiquement de la civilisation antique et même du monde gréco-romain.

La transformation morale. — Entre les mœurs d'avant le Christ et celles de la société chrétienne (si redevenue païenne qu'on la suppose), il n'existe aucune proportion. Les relations entre individus, entre classes sociales, entre peuples sont devenues totalement différentes : la notion d'égalité humaine, de dignité humaine, ou simplement d'humanité, est aujourd'hui une notion courante. On peut dire que tout le monde antique l'a ignorée.

Que l'on confronte, si l'on veut, sur le terrain philosophique, la morale thomiste et la morale aristotélicienne. Matériellement, la ressemblance est frappante, sur presque tous les points : même conception de la finalité rationnelle, du volontaire, de la vertu habitude. Qu'on examine de près les deux doctrines : elles apparaîtront formellement et foncièrement dissemblables. La moralité thomiste est une moralité chrétienne, c'est-à-dire inspirée par le Sermon sur la Montagne, intériorisée, approfondie, en un mot spiritualisée ; mais pour être spiritualisée, la conception morale a justement dû subir l'influence du surnaturel. Elle a été traversée par une grâce divine qui a renouvelé toute la perspective.

Celui qui voudrait se faire une idée de cet appel de grâce qui se fait entendre à travers la raison et la nature n'aurait sans doute qu'à méditer sur les *Deux Sources* de Bergson. Il y trouverait le sentiment profond, chez une âme loyale, de formation étrangère au christianisme, de ce qu'il y a de spécifiquement neuf dans la réalité chrétienne,

dans le ferment dynamique de la charité évangélique. Et il se rendrait compte également de l'empreinte qu'a subie, de la part du christianisme, une âme qui pouvait y paraître bien étrangère.

Ce sont là quelques faits, tels qu'on peut les découvrir dans l'histoire des idées. Mais il y en a beaucoup d'autres qu'on ne fait que pressentir ; en sont témoins immédiats ceux qui ont éprouvé ou vu une véritable conversion. La grâce travaille la nature actuelle de l'homme, s'efforçant de l'écarter du péché, de la ramener vers Dieu, de l'y unir dans une intimité véritable.

En fait, le surnaturel est devenu nécessaire à la civilisation. — Ce que serait le monde sans ce ferment divin, que Dieu dépose dans l'intelligence et le cœur de l'homme, il est effroyable seulement d'y penser. Qu'on songe seulement à ce qui demeure ici-bas, chez les chrétiens eux-mêmes, d'inévitable dureté, d'inéliminable bassesse, là où l'influence de la grâce cependant est manifeste. Là où celle-ci cesserait complètement d'exister, ce serait une régression vers ce que l'antiquité a connu de plus impitoyable et de plus vil. Il y a quelque chose qui retient l'homme sur la pente, qui l'oriente vers une réalité supérieure : et ce quelque chose vient de Dieu.

Le problème de la surnaturalisation doit donc se poser dans l'ordre historique, concret, d'une façon très différente et très nouvelle : la nature n'est pas seulement appelable au surnaturel, en fait elle est appelée. En fait la vocation divine de l'homme, préparée par des siècles de messianisme, s'est manifestée en Jésus-Christ et quel est l'homme moderne qui peut se vanter, psychologiquement, d'être demeuré entièrement étranger au Christ ?

En raison de cet état de choses, dû à une providence positive de Dieu, le surnaturel devient nécessaire pour l'homme : faute du surnaturel, il manque sa destinée ; ou surnaturel et béatifié, ou laïcisé et damné, telle est l'alternative. En conséquence de la promesse divine, le surnaturel devient exigible par l'homme, aux conditions posées par Dieu lui-même. Comment Dieu dispose son plan pour faire parvenir aux âmes qu'il appelle quelque bribe de sa révélation et de sa grâce : c'est le mystère très obscur de la vocation chrétienne, spéciale à chaque âme individuelle. Il suffisait de marquer ici les conditions de la transformation surnaturelle de l'homme, telles qu'elles se peuvent définir dans l'état où actuellement celui-ci se trouve placé. Il faudra voir en conséquence quels devoirs en résultent normalement pour l'homme ainsi appelé à une destinée divine.

TROISIÈME PARTIE. — LES EXIGENCES DE LA RÉVÉLATION

CHAPITRE PREMIER. — LES CONSÉQUENCES MORALES DE LA RÉVÉLATION

§ 1. — *La révélation sauvegarde la véritable autonomie humaine.*

Mais peut-on parler de devoir pour l'homme en face du surnaturel ? Et n'y a-t-il pas préalablement une objection qu'il importe de résoudre,

en ce qui concerne les droits d'une légitime autonomie humaine ? La raison naturelle est aujourd'hui éprise d'autonomie. Et il ne sert de rien de contester ou de critiquer cette tendance ; c'est un fait qui s'impose à l'apologiste et auquel il doit s'adapter.

Certaines formes d'autonomie prétendent exclure le surnaturel. — Il y a assurément une certaine prétention d'indépendance qui rendra le surnaturel à jamais irrecevable et inassimilable ; si la raison prétend se suffire à elle-même, sans chercher au-dessus d'elle-même une règle de vérité, si la nature prétend s'en tenir à ses strictes ressources sans envisager même hypothétiquement un don gratuit de Dieu qui l'enrichisse et l'achève, il est inutile de poursuivre l'étude de notre problème. Ce qu'il faut changer préalablement, c'est la position métaphysique qui est fausse.

L'autonomie qui est légitime et nécessaire. — Mais il y a une certaine revendication d'autonomie qui en un sens est légitime : celle qui consiste dans l'estime des valeurs humaines, dans le souci de rester pleinement homme, de s'achever en humanité, de ne pas se diminuer naturellement sous prétexte de progrès surnaturel. Ici se rencontre une difficulté très délicate et, il faut bien le dire, il y a une présentation de la doctrine chrétienne, de la morale chrétienne qui donne prise à toutes sortes d'objections et tend à renforcer les répugnances. Mais au fond de la discussion ce qui se retrouve n'est autre chose qu'une équivoque. Veut-on dire que pour devenir surnaturel et chrétien, il faut renoncer à être pleinement homme ? Alors en effet on donne raison à nos adversaires et on décourage ceux qui auraient envie d'entrer. Mais aussi rien n'est plus faux : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de renoncement, sur le plan surnaturel, qui se manifeste par une diminution *réelle* de notre humanité. On peut alléguer les exemples que l'on voudra : ils reposent tous sur une conception inexacte des valeurs naturelles vraies, ou sur une fausse notion de perfection surnaturelle.

Une fausse conception du renoncement. — Un homme accepte, alors qu'il est professeur et père de famille, de sacrifier son progrès intellectuel personnel à l'éducation de ses enfants et cela par esprit chrétien. Et l'on dit qu'il y perd en valeur naturelle, mais qu'il s'y retrouve sur le plan du corps mystique. A bien prendre les choses, un tel énoncé n'a pas même de sens. Comment veut-on que ce qui est, naturellement, moins que rien : une diminution de valeur, puisse devenir surnaturellement quelque chose ? Quelle conception s'est-on faite du rapport entre naturel et surnaturel ? En réalité un homme, dans ces conditions, regagne en valeur de caractère, en productivité sociale, ce qu'il semble perdre en valeur spéculative : la spéculation n'est pas le tout, ni même le principal dans l'homme.

Qu'un homme refuse de sacrifier, pour devenir chrétien, quelque chose de sa véritable humanité, il n'y a pas à s'en scandaliser. Il faut seulement montrer aux âmes actuelles que leur crainte d'une diminution naturelle est vaine, que leur autonomie n'est nullement en danger : elles peuvent, sans la compromettre aucunement, devenir chrétiennes.

La volonté de Dieu n'est pas de détruire la nature, mais de l'achever. — Qu'on y regarde de près en effet. Quand Dieu appelle l'homme au surnaturel, quand il le lui propose, quand il le lui impose, il n'agit nullement d'une manière arbitraire, introduisant dans la nature un principe parasitaire de développement extrinsèque et anormal. Quand Dieu décrète, par un vouloir positif, une économie surnaturelle pour l'humanité, il ne fait rien d'autre que de lui promettre, que de lui proposer, que de lui imposer, l'enrichissement maximum d'elle-même, en intelligence et en amour et cela conformément à sa structure la plus authentique, la plus profonde.

Sans doute cette réalité nouvelle, spécifiquement divine, vient d'en haut, elle est gratuite et transcendante. Mais elle est avec la nature, prise dans sa capacité et ses tendances, en tel accord et en telle convenance, que celle-ci ne peut que s'y retrouver pleinement, en harmonie, en unité, en perfection.

§ 2. — *La nature humaine ne peut ni ne doit se désintéresser du problème de la révélation.*

Accueillir la vérité révélée, accueillir le surnaturel : est-ce pour la raison et la nature devenir étrangères à elles-mêmes, abdiquer leur instinct profond, renoncer à leur légitime autonomie ? Il faut répondre négativement. Ce n'est pas même en rigueur sortir d'elles-mêmes, encore que la réalité qu'elles reçoivent vienne d'en haut et procède de Dieu par grâce : mais, cette réalité, elles la reçoivent en elles-mêmes, se l'incorporent et cela d'une façon conforme et proportionnelle à leur désir le plus authentique.

Il nous est demandé un hommage raisonnable. — Voilà pourquoi Dieu peut faire un devoir à la raison humaine d'examiner la révélation qu'il lui propose. Il peut faire un devoir à la nature de consentir à la surnaturalisation, de répondre à sa vocation spécifiquement divine. Il n'y a là nul abus de pouvoir, rien d'absurde ni de contradictoire, mais rien que de raisonnable et de miséricordieux. Si Dieu obligeait l'homme à s'appauvrir en vérité et en amour pour devenir chrétien, alors l'objection garderait toute sa force : pourquoi me mutilez-vous ? Je n'ai que faire de vos dons arbitraires ; laissez-moi m'enclore dans mon idéal d'homme.

Mais si le fond de la spiritualité humaine rend précisément déifiable la nature de l'homme et si cette divinisation représente, en valeur humaine, en béatitude, le bien suprême, alors il n'y a plus aucun reproche possible à l'adresse de Dieu. Qu'on renonce, si l'on veut, à comprendre un pareil amour ; mais qu'on croie à cet amour et surtout qu'on évite — souveraine injure — de s'en faire un scandale.

La vérité révélée se propose en termes intelligibles : ce qui reste incompréhensible, dans le mystère proprement dit, c'est la relation nouvelle, indémontrable, entre les termes (1). L'homme n'a pas le droit, en présence de l'initiative divine, de se détourner et de fermer les

(1) Ces termes, qui concernent la réalité divine, n'ont bien entendu que simple valeur analogique : le fond en demeure mystérieux. A plus forte raison le rapport spécifiquement surnaturel et proprement révélé sera-t-il, en lui-même, inaccessible à une « compréhension » rationnelle.

yeux. Car Dieu n'a pas parlé sans donner des preuves rationnelles de sa présence et de son témoignage. L'homme n'a pas le droit, devant la grâce divine qui l'invite à l'intimité trinitaire, de faire le dégoûté et de continuer sa route sans regarder davantage. Car le bienfait divin, qui lui est proposé et même imposé, s'exprime pour lui en valeurs psychologiques, humaines, qu'il est parfaitement apte à entendre : faire le sourd, ce n'est pas une solution raisonnable et c'est faire à Dieu une injure imméritée.

Ainsi y a-t-il pour l'homme — fondé en raison et non sur un simple commandement arbitraire — un devoir strict d'examiner la vérité révélée et d'apprécier d'abord les preuves qu'elle présente, un devoir strict d'accueillir le surnaturel comme une grâce et un bienfait inappréciables.

C'est un devoir humain que d'examiner les titres de la révélation. — C'est bien de devoir qu'il s'agit en effet ; et la question se pose ainsi. L'homme a-t-il le droit, d'un point de vue strictement naturel, de négliger l'occasion qui s'offre à lui de croître en valeur spirituelle et de s'enrichir en réalité humaine ? La seule raison suffit à résoudre pareil problème, et la simple considération de la nature humaine, par essence, ouverte à un progrès indéfini, oblige à affirmer le devoir humain d'accueillir le surnaturel, qui représente le progrès définitif de la nature et le dernier perfectionnement de l'homme spirituel.

S'il est un devoir pour l'homme, dans lequel se résument tous les autres devoirs, c'est de croître, d'augmenter sa connaissance, d'élever et d'affiner son amour. Et voici que Dieu offre à l'intelligence humaine la vision de la réalité parfaite, de son essence divine ; à la volonté humaine, le contact immédiat avec son amour dans l'intimité trinitaire. A supposer que Dieu n'impose pas le surnaturel, l'homme se devrait à lui-même de l'accueillir et d'en enrichir son être. Qu'on ne s'étonne donc pas si, conformément à l'ordre et à la nature des choses, Dieu, qui est le Maître, l'Auteur de toute essence et la Source de tout bien, oblige la paresse et la médiocrité humaines à un effort pour monter, alors que par lui-même, l'homme se résignerait peut-être à rester confiné dans le cercle étroit de sa raison et de ses ressources naturelles.

Rien n'est plus fondé, rationnellement, que le devoir humain d'examiner le donné révélé et d'accueillir le surnaturel, s'il plaît à Dieu de se communiquer à sa créature.

CHAPITRE II. — LA POSITION ACTUELLE DU PROBLÈME

Le dilemme religieux d'aujourd'hui. — La situation actuelle de l'homme, considéré dans sa psychologie individuelle et sociale, crée pour l'âme moderne un devoir plus impérieux encore, plus nécessaire, d'accueillir le surnaturel. Pour elle, il s'agit de tout ou rien ; être ou ne pas être : c'est-à-dire développer sa valeur spirituelle par la réalité chrétienne telle que l'Eglise catholique la conserve et la répand, ou sacrifier toute valeur spirituelle et religieuse pour se borner à l'horizon des simples réalités matérielles.

La question ne s'est pas toujours posée ainsi : il y a eu un temps,

qui n'est pas si lointain, où un grand nombre d'âmes, droites et loyales, s'en tenant à une position philosophique d'un rationalisme plus ou moins accentué, continuaient d'adhérer à des vérités morales et religieuses essentielles, sans consentir cependant à admettre intégralement le dogme chrétien et en restant éloignées de la pratique chrétienne. Chacun a pu connaître de tels exemples, admirer l'honnêteté de vies en apparence privées de toute influence chrétienne : en apparence seulement, la réserve s'impose. En réalité, ces hommes d'une rigidité morale parfois extrême bénéficiaient, à leur insu, de tout un acquis chrétien et leur vie religieuse, réelle, s'inspirait, en l'ignorant, de la doctrine chrétienne la moins contestable.

La religion naturelle de ces âmes consistait en un christianisme démarqué. Et l'on peut bien se demander en effet s'il y a eu jamais une religion naturelle, au sens où on l'entendait à une certaine époque.

On objectera ici le fait de l'antiquité païenne, qui a connu une certaine moralité et une certaine religion naturelles, en dehors de toute influence chrétienne. Mais de quelle moralité précisément s'agit-il, et de quelle doctrine religieuse ? Mise à part l'exception de quelques hilosophies plus relevées, il faut reconnaître que la morale païenne en est restée à une conception extrêmement fermée et étroite des rapports sociaux, que la religion ancienne s'est confinée dans un cercle idolâtrique de divinités familiales ou locales, quand elle ne s'est pas dévoyée dans des pratiques immorales. Ainsi notre religion naturelle est-elle due, comme la métaphysique laïcisée sur laquelle elle se fonde, à une authentique action du christianisme. Et l'on peut se demander, dès lors, comment il se fait que l'homme, actuellement du moins, soit voué à n'avoir ni morale, ni religion véritables ou à se tourner vers Celui qui est la Lumière : ou les ténèbres, ou le plein jour.

Origine historique de cet état de fait. — A supposer qu'il y ait eu dans l'antiquité possibilité d'un compromis, c'est bien ainsi qu'aujourd'hui se pose le dilemme à l'âme humaine. L'explication n'en est peut-être pas bien malaisée. Le christianisme est venu ébranler toutes les positions intellectuelles et morales de l'âme antique, il a bouleversé toute la psychologie humaine : c'est un fait. Par là il a provoqué un déséquilibre entre les aspirations qu'il a approfondies et l'inquiétude qu'il a créée et d'autre part les ressources purement naturelles auxquelles se trouvait réduit l'esprit de l'homme. Qu'on y ajoute le travail latent, mais réel de la grâce qui rappelle à l'homme la vraie destinée et ne le laisse pas s'abandonner à la médiocrité des valeurs purement naturelles : on comprendra aisément que pour l'âme moderne, ce soit de tout ou rien qu'il s'agit véritablement, que le compromis n'ait représenté qu'une étape forcément transitoire et qu'il faille désormais, conformément à la prévision du Maître, prendre parti pour ou contre l'Evangile, sans qu'on puisse aucunement prétendre l'ignorer.

L'agnosticisme de la pensée contemporaine. — Si l'on examine de plus près les causes immédiates de ce radicalisme devenu nécessaire, on constatera qu'il y a lieu surtout de signaler l'influence de l'agnosticisme contemporain, qui a, en dehors de l'Eglise catholique,

dissous toute consistance de pensée. Le mal remonte loin sans doute, au delà de Descartes lui-même : mais assurément Kant avec sa *Critique* s'en montre un représentant très caractéristique. La raison n'ose plus croire à elle-même, à ses possibilités ontologiques, à son aptitude à spéculer réellement et avec certitude sur l'âme et sur Dieu, sur un au-delà.

A quel point la pensée moderne est imprégnée de préjugés agnostiques : la chose est trop facilement vérifiable pour qu'on y insiste. A chaque instant il arrive à des esprits bien intentionnés de mettre au compte de la religion surnaturelle ce qui relève incontestablement de la raison : de tels hommes prennent un état de fait pour un état de droit et de ce que certaines vérités sont dues à l'influence historique du christianisme, ils concluent que la raison par elle-même en est incapable. Cette tendance ne va pas en décroissant, bien au contraire. Aussi s'explique-t-on que, de plus en plus, les âmes abandonnent même l'espoir d'une certitude morale et religieuse en dehors d'une directive surnaturelle manifestant une indication authentique de Dieu.

Les défaillances spirituelles en dehors de l'Eglise. — De plus en plus celles qui ne renoncent pas à toute vie religieuse se tournent vers l'Eglise catholique qui, seule, représente aujourd'hui, à l'évidence, la source du réalisme véritable, métaphysique et surnaturel. C'est là un aspect essentiel du problème qui doit nous amener à confronter sur ce point les ressources que les autres sociétés religieuses offrent aux âmes, et celles dont dispose notre Eglise. La comparaison, se limitant à ce point de vue, devra nécessairement rester brève, tout en visant à être loyale et exacte.

Le judaïsme. — Qu'on ne s'étonne pas de nous voir mentionner d'abord le judaïsme, qui se trouve étudié dans une autre partie de cet ouvrage. Sa fonction essentielle a bien été, semble-t-il, de préparer autre chose : le christianisme a revendiqué son héritage spirituel. Et ici l'on est amené à un choix inévitable. Ou bien l'on tiendra compte des richesses doctrinales et morales qui se trouvent contenues dans la religion juive : conception d'un Dieu unique, transcendant et personnel, créateur de toutes choses par une bonté souveraine et une volonté libre ; idée de rapports « surnaturels » entre ce Dieu suprême et une communauté d'élus, par l'intermédiaire de prophètes, représentants de ce Dieu ; exigence d'une justice rigoureuse, d'une purification morale, d'une certaine charité dont les traits déjà se dessinent. Ainsi pourrait se résumer le judaïsme spirituel ; mais son essence est, on peut le dire, de se dépasser nécessairement lui-même, de s'ouvrir à autre chose, de s'universaliser. Et dès lors, comment refuser de voir en effet dans la religion de Jésus sa continuatrice authentique ?

Ou bien l'on s'en tiendra au contenu pour ainsi dire matériel du judaïsme, à ce qu'il a représenté d'espérances temporelles et nationales, à son dynamisme naturel. Et l'on reconnaîtra, sans aucun préjugé raciste et sans parti pris, l'étonnante vitalité de ce peuple qui a été asservi tout le long de son histoire, mais dont tant d'individualités vigoureuses ont manifesté la revanche éclatante, si souvent,

et sur tant de points. Mais cette interprétation de l'espérance messianique — plus conforme, il faut l'avouer, à la mentalité juive — ne présente plus, au point de vue religieux qui est le nôtre, qu'un intérêt très secondaire. Et ainsi l'on pourrait conclure, semble-t-il, que de toute façon le rôle religieux du judaïsme est périmé.

L'Islam. — L'islamisme, on le sait, a subi des influences à la fois juives et chrétiennes. Peut-il prétendre, aujourd'hui, a-t-il jamais pu prétendre à être un véritable asile pour les âmes ? Son origine déjà semble s'y opposer. Il est fondé sur la violence. Dès l'installation de Mahomet à Médine, sa cause prend une allure de conquête militaire. Et cette tradition se maintiendra, expliquant sans doute la stérilité civilisatrice de la religion du Prophète. Il ne s'agit d'ailleurs aucunement de contester la sagesse politique que montrèrent, dans l'histoire, des chefs musulmans, vis-à-vis des peuples chrétiens qu'ils asservissaient. Ils ont pu user intelligemment de la conquête ; mais ils ont vu en effet dans la conquête temporelle une fin et la guerre sainte a été érigée en méthode. Cette seule constatation pourrait nous suffire ici pour conclure.

Mais arrêtons-nous au contenu dogmatique et moral de l'islamisme : que nous révèle-t-il sous ce rapport ? D'abord un héritage qui lui vient de la tradition judéo-chrétienne : la chose ne semble pas contestable. La doctrine musulmane prêche un Dieu unique, rémunérateur ; une âme immortelle. C'est là une supériorité manifeste sur le polythéisme païen ; mais ce n'est aucunement une création originale. Reconnaissons que vis-à-vis du christianisme, il y a régression et non progression. Le réalisme surnaturel s'estompe, s'il ne disparaît. Mahomet a exclu tout le mystère chrétien et il a rationalisé le dogme. La notion même de Dieu se trouve simplifiée, notamment celle de son action sur l'âme qu'il inspire : le prophète se borne à transmettre une révélation extérieure. Cette matérialisation est visible sur d'autres points encore : la rémunération de l'au-delà est conçue sous un aspect plutôt rudimentaire. L'Islam semble avoir eu pour but d'organiser avant tout une société terrestre, par la violence, sur le plan politique et militaire. Et par là l'élément religieux devait nécessairement se simplifier et se réduire, sans devenir pour autant négligeable, mais tendant néanmoins à s'absorber dans une réalité extérieure, purement humaine. On oserait même dire que la vitalité civilisatrice s'est trouvée diminuée par l'esprit musulman : il a travaillé pendant des siècles à la domination temporelle des peuples chrétiens, profitant de leur acquis scientifique et artistique, sans réussir à l'accroître. Et sans doute son insuffisance morale notoire doit être tenue en grande partie responsable de ce déficit. L'Islam n'est pas une véritable patrie pour les âmes : il ne les rassasie ni ne les approfondit ; il leur donne simplement une organisation religieuse rudimentaire en vue d'un idéal terrestre, qui se trouve prolongé et transposé dans un au-delà très matériel.

Les religions orientales. — Cette absence d'intériorité, au sens profond, nous amène à mentionner après l'Islam le brahmanisme et le bouddhisme, dont l'influence morale reste considérable, comme l'on sait. Ces « religions » peuvent-elles prétendre à être une patrie pour les âmes avides de vie religieuse ? Il faut donner les raisons qui exigent

une réponse négative. Reconnaissons ce qu'il y a d'élévation morale dans ces tendances, qui ont fait au renoncement et à l'ascétisme, à la pratique même cénobitique, une si grande place. L'on sait que le « Bouddha » suscita un grand mouvement de disciples enthousiastes qui se mirent, sous sa direction, à la recherche de la perfection. Qu'il y ait, dans le brahmanisme et le bouddhisme, d'indéniables aspirations mystiques : on le reconnaîtra sans difficulté. Ainsi offrent-ils des ressources pour une discipline morale et un approfondissement des âmes. Le bouddhisme surtout a présenté aux hommes épris d'idéal une formule de vie capable de les attirer et de les retenir, de les organiser dans leur effort de progression intérieure. L'apport ascétique et mystique de ces « religions » se montre ainsi très appréciable.

Mais sur plus d'un point essentiel des réserves graves s'imposent. Le dogme, dans les systèmes brahmanique et bouddhiste, se révèle d'abord très déficient. Le brahmanisme semble s'être tourné, d'instinct, vers une forme de panthéisme : le monde s'absorbe assez naturellement dans le dieu tel qu'il le conçoit. La personnalité joue, dans le bouddhisme, un rôle moins important encore ; et ce qui s'y rencontre, c'est beaucoup moins une conception religieuse ou même métaphysique, qu'une certaine tendance morale. Les incohérences doctrinales (ou ce que notre logique rigoureuse qualifie de ce terme) semblent avoir eu, aux yeux du bouddhisme, une importance très secondaire. Ce qui comptait véritablement, c'était un « élan » de l'âme vers le nirvana.

Au fond de la tendance brahmanique et bouddhiste, en effet, ce qui se retrouve de commun, c'est l'idée d'une transmigration des âmes et d'une rétribution des actes ; un jugement pessimiste porté sur le monde et sur la vie ; une aspiration à une dépersonnalisation de l'être, que nous ne pouvons apprécier — peut-être par manque de nuances — que comme une aspiration au néant. C'est indiquer ce qui constitue la plus grave faiblesse de ces formules religieuses. La somme de souffrance l'emporte infiniment sur la somme de joie. Et ainsi les transmigrations successives — avec la mort et la renaissance qu'elles impliquent — sont le grand mal dont il s'agit d'obtenir la délivrance. L'ascèse a pour but de nous détacher du moi et de préparer notre absorption béatifiante dans la substance universelle. Plus ou moins accentuée, plus ou moins mêlée, cette aspiration semble tout à fait fondamentale. Aussi comprendra-t-on l'importance que le bouddhisme a attachée à tuer le désir : c'est une de ses marques essentielles. L'affranchissement définitif, c'est d'échapper aux transmigrations et le grand moyen, c'est de faire mourir en soi l'action. Le nirvana, « immortalité » à laquelle on se prépare par cette ascèse négative, s'il n'est pas le néant, ne constitue aucune forme imaginable d'existence. Il y a là un véritable nihilisme moral (doublé parfois d'un nihilisme ontologique), qui porte en lui-même sa condamnation. Qu'il s'accompagne d'un idéal moral élevé, qu'il aboutisse à une pratique bienfaisante : ce sont des excuses qui atténuent sa nocivité. Mais celle-ci demeure. Et il apparaît, quelle que soit la complexité de ces tendances religieuses, que ni au point de vue doctrinal et métaphysique, ni au point de vue moral, ces sytèmes ne présentent la consistance requise, qui leur permettrait de servir d'appui aux âmes avides de vivre, aux âmes qui se sentent, dans l'universelle déliquescence,

défaillir. Elles ont besoin d'une pensée ferme qui rassure leur raison, d'une réalité rassasiante qui comble leur vide intérieur.

Seule l'Eglise catholique leur donnera ce dont elles ont indispensablement besoin. Ce n'est pas notre tâche d'examiner *ex professo* les ressources que présentent les autres confessions chrétiennes. L'on sait quelle stagnation morale se rencontre dans les Eglises orthodoxes, quelle routine et quelles altérations dogmatiques graves.

Les chrétiens dissidents. — Les protestantismes peuvent paraître garder, ici et là, quelque vitalité. Il y a chez eux des activités sociales, missionnaires, parfois florissantes. Mais qu'un esprit exigeant examine de près leur contenu doctrinal : il sera certainement effrayé, non seulement des variations énormes qui s'y révèlent — et qui sont chose ancienne — mais aussi de l'oblitération des vérités chrétiennes les plus nécessaires. L'on peut, croit-on, différer d'avis quant à l'Eucharistie et demeurer véritablement chrétien : on le croit, à tort sans doute. Quand le réalisme surnaturel commence à s'atténuer, on ne sait où s'arrêtera la décadence. Toutes les déviations deviennent possibles.

L'histoire des églises protestantes est bien édifiante sous ce rapport. Il reste des protestants véritablement croyants, c'est-à-dire adhérant au Christ, comme à l'Homme-Dieu véritable. Mais combien ont aujourd'hui oublié ou maquillé cette vérité essentielle ? En face de cette déliquescence intellectuelle, due manifestement aux origines de la Réforme, que trouvons-nous dans l'Eglise catholique ? Un réalisme surnaturel maintenu avec intransigeance contre les modernismes de toute nature et de toute époque et en même temps — chose admirable — un sens exact et profond de tous les droits de la raison, de toutes les valeurs naturelles : le réalisme métaphysique, elle est seule aujourd'hui à le représenter et à le défendre dans son intégrité.

Elle, qui est maîtresse de surnaturel et de divin, elle a défendu la raison contre elle-même : elle est intégralement colonne de vérité ; et il n'y a qu'une vérité dont Dieu est source, lui qui est auteur de la raison et de la révélation, de la nature et de la grâce, lui qui est authentiquement présent dans l'Eglise catholique.

Il faut choisir entre l'Eglise catholique et le nihilisme religieux. — Voilà pourquoi celle-ci devient l'unique refuge des esprits avides de vérité ; voilà pourquoi tous ceux qui veulent échapper au nihilisme religieux, une fois qu'ils se sont posé la question sérieusement, se tournent vers elle comme vers le roc inébranlable où ils pourront construire leur vie ; voilà pourquoi, de plus en plus, c'est bien de tout ou rien qu'il s'agit : ou adhérer à la discipline surnaturelle du catholicisme au prix d'un renoncement amplement compensé, ou renier toute aspiration vers une vie intérieure, tout besoin d'une réalité divine.

CHAPITRE III. — L'ACTE DE FOI

On peut donc dire qu'aujourd'hui, pour toutes ces raisons, plus que jamais, la nécessité de croire à la vérité révélée s'impose, aux

conditions métaphysiques qui ont par ailleurs été définies. Quel est le mécanisme psychologique de l'acte de foi, avec son contenu surnaturel et son fondement rationnel : c'est ce qu'il nous faut examiner en terminant.

§ 1. — *L'acte de foi est une adhésion de l'intelligence.*

Ce n'est pas un simple sentiment. — L'acte de foi se présente d'abord essentiellement avec une signification intellectuelle et l'Eglise a toujours maintenu ce point contre toute altération protestante ou moderniste : la foi n'est pas une simple confiance sentimentale en un Dieu qui justifie, elle n'est pas non plus une démarche de portée toute subjective qui dégage de la conscience un état religieux conforme aux dispositions individuelles. Elle est une adhésion de l'esprit à une vérité révélée de Dieu, définie par l'Eglise, s'il s'agit de foi proprement catholique.

Que son objet dépasse la raison : on l'a vu ; il n'est pas pour autant inintelligible, encore qu'il soit indémontrable. Les termes en sont accessibles à l'intelligence humaine, si le mystère proprement dit reste par définition obscur. Tel est l'aspect essentiel de la foi : elle affirme une conformité de certains concepts avec une réalité, elle engage l'adhésion de l'intelligence, loin de se borner à une effusion de sentiment.

Beaucoup de catholiques gagneraient à se rappeler ce caractère intellectuel de la foi. Ils auraient également avantage à ne pas oublier le fondement rationnel qu'elle requiert en conséquence. Autre chose que le mystère en lui-même soit démontrable à la raison : il ne l'est pas ; autre chose que le témoignage divin qui garantit le mystère soit rationnellement démontrable : il l'est.

L'objet de la foi est au-dessus de la raison ; mais l'adhésion de la foi est un acte raisonnable. — Il reste bien entendu que l'on croit sur l'autorité de Dieu qui révèle et c'est Dieu en définitive qui demeure l'objet et le motif de la foi surnaturelle. Mais il faut savoir d'abord que Dieu existe, qu'Il a parlé : et de cela il existe des preuves, d'ordre philosophique, historique. Ce sont là des arguments de crédibilité, parce qu'ils garantissent rationnellement le bien fondé de l'adhésion que l'esprit donnera à la vérité divine, par delà la raison, qu'il faut nécessairement dépasser.

Ainsi l'objet de la foi a beau être, en tant que surnaturel, suprarationnel ; l'adhésion de foi est pleinement raisonnable, nullement aveugle. De ce point aussi les catholiques gagneraient à prendre une conscience plus nette : pour se justifier à eux-mêmes, pour justifier aux yeux des autres leur attitude de croyants.

§ 2. — *L'acte de foi est libre.*

Rôle de la volonté dans le jugement en général. — Si l'acte de foi est essentiellement une adhésion de l'intelligence à une vérité surnaturelle, il ne s'ensuit pas qu'il soit posé par une contrainte nécessitante. Certains esprits trop rationalisants se font de l'adhésion intellectuelle une conception trop mathématique et en conséquence trop

peu nuancée. Il est banal de rappeler qu'il existe une foi humaine, et que dans toute vie morale et sociale la certitude morale joue un rôle légitime, prépondérant. L'acte de foi est un acte libre, précisément parce que l'objet en est indémontrable à la raison, encore que le témoignage divin soit fondé en raison. Il est raisonnable de croire, mais l'intelligence n'est pas nécessitée à croire.

Qu'on ne s'étonne aucunement de cette dualité ; la vie présente à chaque instant des états de ce genre : on est certain de pouvoir admettre et affirmer telle chose, parce qu'une autorité incontestable garantit l'objet de l'affirmation ; on est cependant incapable de démontrer en rigueur cet objet qui dépasse les prises d'une raison abstraite. Croire, en un sens, c'est faire confiance à Dieu ; mais sur preuves rationnelles qu'il a parlé et pour adhérer à une vérité qu'il manifeste à l'intelligence. Ainsi la volonté, aidée par la grâce, supplée à l'obscurité de la foi ; il faut que la volonté s'en mêle pour que l'intelligence adhère. Ceci ne veut pas dire qu'il y a confusion de compétences. Ceci manifeste simplement le caractère vital, totalitaire, de tout acte humain, fût-ce un acte d'intelligence et en particulier de cet acte surnaturel qu'est l'acte de foi. C'est par une abstraction, légitime d'ailleurs et réellement fondée, que l'on pose à part comme pleinement indépendant l'acte par lequel s'exerce la raison, pour comprendre ou juger. Dans notre psychologie concrète toutes les démarches se mêlent et l'appétition accompagne inévitablement la spéculation ; elles ont beau être réellement distinctes, comme opérations de facultés distinctes ; il ne se peut qu'elles ne s'influencent mutuellement. Et c'est ce qui arrive en effet. Que la pensée marque la vie de son empreinte : la chose est évidente. Que la vie fasse dévier la pensée en tel ou tel sens, bon ou mauvais, conforme aux tendances : la chose, pour être moins visible, n'est pas moins certaine. Il est peu d'actes intellectuels qui échappent à une direction subconsciente de l'instinct vital.

Importance particulière de la volonté droite dans l'acte de foi. — Mais plus l'acte intellectuel est concret, plus il intéresse la conduite morale : plus il importe, pour qu'il soit correctement posé, que la volonté soit droite et éprise de lumière, surtout si l'évidence intrinsèque est impossible et si l'adhésion ne peut être donnée que sur le témoignage d'autrui ; c'est exactement le cas de l'acte de foi. Celui qui fait la vérité dans sa vie vient à la lumière ; celui qui refuse de voir ne verra pas. Cela ne déprécie aucunement la portée intellectuelle de la foi, mais cela marque simplement son caractère vital. Et il n'y a pas à s'étonner de la conversion de celui-ci, de la résistance de celui-là : c'est simplement le mystère des rapports de la grâce divine avec le vouloir humain.

Conséquence apologétique. — Il résulte de là une conséquence pratique importante en ce qui concerne l'utilisation psychologique des arguments de crédibilité. L'apologiste doit se garder ici de toute vue abstraite et systématique. Et il n'y a nullement à s'étonner si telle preuve de la crédibilité chrétienne impressionne fortement telle psychologie religieuse, en laissant telle autre complètement indifférente. Si l'homme était une pure raison, on pourrait procéder en cette

matière *more geometrico* et le contraindre à admettre que Dieu a réellement parlé en Jésus-Christ, qu'il faut donc adhérer au mystère révélé. Mais non : la chose n'est pas si simple. D'abord nous sommes dans le domaine des faits historiques où la certitude métaphysique est inaccessible. Puis il se mêle à ces démonstrations des éléments philosophiques qui exercent parfois une influence prépondérante : ce sont eux qui, sans l'avouer et préalablement, ouvrent ou ferment la voie qui mène à la croyance.

Il faut donc bien admettre que certains soient plus facilement touchés par les faits de l'histoire chrétienne ; d'autres par les documents évangéliques dans leur contenu interne, par saint Paul par exemple qui forme un bloc psychologique sans fissure sérieuse ; d'autres enfin par l'accord rationnellement vérifié entre le donné révélé et leurs tendances métaphysiques profondes. Il suffit en cette matière d'éviter tout exclusivisme et il importe surtout d'être libéral.

Nous arrivons à la même idée en songeant au caractère surnaturel de l'acte de foi. — La foi, acte intellectuel et vital, de portée surnaturelle, demeure forcément chose bien mystérieuse : il n'y a pas de mécanisme qui la produise. Elle est engendrée par l'Esprit dans les profondeurs de l'âme, non sans que la raison préalablement intervienne, non sans que l'intelligence ait à adhérer à son contenu intelligible.

CONCLUSION

L'étude de l'acte de foi nous a permis de ressaisir les éléments de notre analyse : c'est vraiment la conclusion à laquelle il fallait aboutir. La révélation surnaturelle ne devient réelle et vitale pour l'homme qu'au moment où il y adhère et il y adhère par la foi.

Il a fallu marquer le caractère spécifique du surnaturel proprement dit, qui est supra-rationnel et qui ne devient accessible à la raison humaine que par une révélation divine.

En face du surnaturel révélé, quelles sont les attitudes métaphysiques qui se constatent, quelle est la véritable attitude qui s'impose et comment dans notre ordre concret se pose la question de l'appel à la foi, prélude nécessaire de la grâce : nous avons essayé d'indiquer les lignes essentielles d'une solution.

Il fallait examiner ensuite le devoir humain d'accueillir le surnaturel et le justifier rationnellement. Il fallait montrer que pour l'âme moderne, de plus en plus, c'est de tout ou rien qu'il s'agit. L'acte de foi devait dès lors apparaître pour ce qu'il est, avec un caractère essentiel que l'on méconnaît le plus souvent : souverainement raisonnable, justifié par l'analyse de la structure humaine, raison et nature ; souverainement enrichissant aussi.

Que le croyant, mieux conscient des fondements de sa foi, songe seulement que par la vertu de foi surnaturelle, sa raison entre en continuité immédiate avec la vérité divine, par le chemin d'une adhésion conceptuelle, mais au delà de tout concept. Qu'il songe que par la grâce c'est son être, avec toute sa vitalité, qui se trouve en contact immédiat avec l'amour divin rassasiant. Il estimera alors à son prix

le don divin ineffable qui vient actuer, en intelligence et en amour, toutes les ressources de la spiritualité humaine.

APPENDICE

Nous nous efforçons de noter ici, brièvement, en quelques propositions, le « mécanisme » compliqué de l'adhésion de foi : simple schéma psychologique qui vise seulement à suggérer quelque réflexion sur ce sujet essentiel.

1. L'acte de foi est raisonnable, libre et surnaturel.
2. Il est surnaturel en tant qu'il suppose la révélation surnaturelle d'une vérité supra-rationnelle et en tant qu'il exige une aide surnaturelle de la grâce, fournie par Dieu à l'intelligence et au vouloir humain.
3. Il a une portée intellectuelle, en tant qu'il constitue une adhésion de l'esprit à une *vérité* révélée, en tant qu'il exige une préparation intellectuelle à cette adhésion, pour que celle-ci soit raisonnable.
4. La vérité révélée est indémontrable, même après le fait de la révélation et par là s'explique, en même temps que l'obscurité de la foi, le caractère libre de l'adhésion qui la constitue.
5. Si l'objet de la foi est indémontrable, il y a cependant une argumentation logique préparatoire à la foi, qui établit le bien-fondé de la confiance accordée au témoignage divin, en la justifiant rationnellement par une démonstration appropriée.
6. Il faut souligner le caractère complexe de cette démonstration préparatoire, qui aboutit au jugement de crédibilité. Bien loin de pouvoir obtenir une vision simple et abstraite du vrai, la raison se trouve en présence d'un objet d'études, qui lui est accessible, mais qui comporte une grande variété de nuances, qui peut être abordé de façons très multiples et très diverses.
7. Cette étude préparatoire, qui doit mener au jugement de crédibilité, est à la fois philosophique, historique, psychologique, morale, etc.
8. Elle sera forcément entreprise de façons diverses, suivant la variété des psychologies individuelles.
9. Il faut bien cependant souligner le caractère véritablement objectif de ces arguments de crédibilité, qui doivent fournir au raisonnement individuel une base solide nécessaire : l'esprit doit accepter le témoignage divin sur preuves réelles et légitimes. Une adhésion purement fondée sur l'imagination ou la sensibilité ne serait pas raisonnable : il faut *croire* parce qu'on a *vu* qu'il fallait croire.
10. Il ne faut pas oublier, cependant, le caractère totalitaire et vital de l'adhésion de foi, qui fait intervenir l'ensemble des éléments psychologiques qui font l'homme et qui entraîne des conséquences pratiques onéreuses.
11. Il faut se rappeler que la « vision » intellectuelle est conditionnée nettement, en d'autres domaines (sociologiques, psychologiques, parfois même scientifiques), pour une part plus ou moins considérable, par des dispositions affectives et morales.
12. A plus forte raison, étant donné le caractère spécial de la foi (religieux, surnaturel), faudra-t-il réserver une large place aux influences volontaires (conscientes ou subconscientes), dans une collaboration nécessaire à la grâce.
13. Ici intervient la notion de *signe* : le jugement de crédibilité est rendu raisonnable par l'existence perçue de signes, c'est-à-dire de manifestations visibles qui attestent la présence d'une autre réalité invisible, ici suprarationnelle et surnaturelle : la réalité proprement divine.
14. C'est à celle-ci de se faire reconnaître pour ce qu'elle est, par des moyens accessibles à tous, appropriés aussi à la psychologie de chacun.
15. Parmi ces signes, il faut signaler en tout premier lieu les miracles (au sens strict du terme) et les prophéties.
16. Sont aussi des signes tous les éléments observables qui manifestent,

de façon caractéristique (même dans l'ordre purement psychologique ou moral), la transcendance de la réalité chrétienne, cachée.

17. L'Eglise constitue, par elle-même, un signe considérable de crédibilité, avec aspects indéfiniment multiples.

18. Sont, parmi beaucoup d'autres, signes de crédibilité : la figure historique du Christ, son enseignement, le témoignage si fortement garanti de saint Paul, la charité efficace des œuvres chrétiennes, le courage des martyrs, la virginité chrétienne, etc...

19. Un signe, pour être vraiment signe, doit retenir valeur objective, c'est-à-dire constituer vraiment une manifestation visible de la réalité invisible ; révéler à l'âme qui cherche la vérité, la présence réelle d'une action efficace transcendante.

20. L'on comprend dès lors la variété des routes qui mènent à la foi : à cette valeur objective (indéfiniment diverse), doit s'ajouter une adaptation subjective, qui réalise l'accord entre un aspect visible de la réalité chrétienne et une exigence (ou une disposition) psychologique d'un sujet (exigences et dispositions indéfiniment variables suivant le caractère, l'âge, la formation).

21. La réalité chrétienne visible (signe de crédibilité au sens le plus général) se prête, dans sa complexité, à une infinité de considérations possibles. Loin de pouvoir obtenir un schéma abstrait qui mènerait à une démonstration mathématique, il s'agit d'aborder une réalité concrète pour en saisir partiellement tel ou tel aspect (historique, psychologique, moral, social...).

22. L'âme qui cherche doit être orientée et soutenue dans sa recherche par une disposition volontaire, qui s'appelle (au sens le plus général) *amour*, en collaboration avec l'aide divine de la grâce.

23. C'est cette disposition qui, d'instinct, dirigera la recherche vers tel aspect précis de la réalité visible chrétienne — aspect capable de toucher l'âme, de la convaincre de la présence de la réalité invisible cachée.

24. Cette disposition ne fait pas voir ce qui n'est pas ; elle aide à voir ce qui existe bien réellement, un aspect parmi par une infinité d'autres, celui qui agira efficacement pour manifester à l'esprit le témoignage de Dieu, aspect qui restera inaperçu d'une âme non avertie, ou autrement disposée.

25. Cette disposition morale, cet amour (aidé du secours de la grâce, dès ce stade) crée dans l'âme une connaturalité avec les choses de la foi, qui déjà permet de les pressentir, de les apprécier, de les goûter. Cette connaturalité prépare l'adhésion au témoignage divin avec une certitude morale véritable — et, indirectement, l'adhésion à l'objet même de la foi, dans une inévitable obscurité. Elle ne fausse pas les données intellectuelles du problème, ni ne les force ; elle leur permet de se poser d'une façon adaptée aux exigences intellectuelles du sujet.

26. L'on comprend, dans cette perspective, que certaines attitudes subjectives ferment tout accès à la foi, que d'autres normalement y introduisent.

27. Il y a causalité réciproque et solidaire des différents facteurs : intellectuel volontaire, surnaturel. L'on croit parce qu'on a vu qu'il fallait croire, mais il a dépendu du vouloir libre de préparer ce jugement de crédibilité. L'on comprend que l'initiative première revienne à Dieu en pareil domaine : c'est lui qui se manifeste de façon efficace, appropriée à la psychologie individuelle. C'est Dieu, qui, dès l'origine, attire, oriente, convainc l'âme, qui de son côté doit collaborer à l'action divine. L'objet de la foi est ainsi pressenti et désiré avant d'être connu et cru expressément. L'acte de foi reste bien raisonnable et objectivement fondé ; il demeure, d'un bout à l'autre, en dépendance de la grâce divine et du vouloir libre. Tout le processus en est réglé par les dispositions subjectives de l'âme.

E. ROLLAND



Les saintes femmes au tombeau, par Duccio. Cathédrale de Sienne. (Cl. Anderson.)

IX

LE TÉMOIGNAGE DU MIRACLE

Le miracle dans l'Ancien Testament. — L'Ancien Testament est l'histoire, la doctrine, la règle de vie de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple. Cette alliance a eu pour condition la délivrance de la servitude ; elle a pour garants les prodiges accomplis par Dieu en Egypte, à la Mer Rouge, dans le désert ; elle s'est réalisée au milieu des merveilles du Sinaï. Tout le long des livres de l'Ancien Testament, cette histoire est rappelée ; elle est le centre auquel revient sans cesse la pensée des auteurs inspirés. Cet ensemble de miracles est fondamental dans l'économie de l'ancienne religion. Beaucoup d'autres miracles sont narrés, mais ils tirent leur signification du miracle central du Sinaï : ce sont des moyens employés par Dieu pour se faire connaître de ceux qu'il a choisis, pour les garder du mal, pour les guider, pour les unir à lui.

... et dans le Nouveau. — La Résurrection de Jésus-Christ a été le fondement et presque l'objet exclusif de la prédication des apôtres. Ceux-ci sont « les témoins de la Résurrection » (Act I, 22), et c'est à ce titre que Mathias est choisi pour remplacer Judas. Les discours de saint Pierre rapportés au livre des *Actes* exposent simplement que Jésus est ressuscité et, de ce fait divin, ils tirent les enseignements, qui sont les dogmes du christianisme et les règles de sa morale. Tout le Nouveau Testament converge ainsi vers le suprême prodige.

Assurément, Jésus a accompli des multitudes de miracles, et si nombreux, dit saint Jean, que les livres de l'Univers ne suffiraient pas à les rapporter (20, 30). Mais tout ce que Jésus a opéré de merveilleux tendait exactement au même but que la Résurrection. Les évangélistes nous en avertissent, et les paroles de Jésus le disent encore plus nettement : pour croire en lui, les Juifs avaient, et nous avons « le témoignage du Père », les « œuvres » du Messie (*Jo.*, 5, 37-8, 18-10, 25) et, pour convaincre les envoyés de Jean de sa divinité, Jésus les invite à regarder les boiteux qui marchent, les aveugles qui voient.

On comprend ainsi l'unité de cette idée de l'œuvre de Dieu qui domine toute la religion. Dans l'Ancien Testament, Dieu sauve son peuple, contracte une alliance avec lui, l'appelle, l'instruit, le châtie, l'oblige à être le dépositaire « de l'alliance, de la loi, du culte, des promesses » (*Rom.* IX, 4), et par là prépare la venue de son Fils. Le Nouveau Testament apporte le salut, non d'un peuple, mais de l'humanité, et tout ce que Dieu accomplit de prodiges est ordonné à cette œuvre de salut et de sainteté.

Les miracles sont des paroles de Dieu. — Les actions que Dieu seul peut accomplir, qui authentifient ses appels, qui orientent les âmes vers lui, et que nous appelons aujourd'hui des miracles, sont au fond, comme nous dit saint Augustin, des paroles de Dieu (*opera Verbi verba*) destinées à opérer son œuvre dans les âmes. Nous n'entreprenons pas de prouver ces thèses, évidentes pour qui est tant soit peu familiarisé avec la Bible, car il faudrait suivre presque toutes les pages des livres sacrés.

On s'en rendra compte en consultant dans un dictionnaire hébreu ou grec néotestamentaire les mots ὀτοτ, μοφετιον, σημεῖον, δύναμις, τέρας, et en se reportant aux textes cités, ou simplement en relisant au hasard des récits de miracles. La notion du miracle chrétien exclut donc absolument l'idée païenne de prodige sensible sans but spirituel, c'est une notion toute religieuse.

S'il en est ainsi, rien de plus justifié que cette notion, et même rien de plus nécessaire. La religion est, entre Dieu et les âmes, un rapport vivant, une communication personnelle, donc aussi une relation d'*action* personnelle. Dieu prend soin individuellement de chacun de nous ; il a compté nos cheveux, dit Jésus-Christ. Cette action individuelle de Dieu ne peut être contenue dans les mailles d'un déterminisme universel qui lui enlèverait précisément son caractère personnel. D'ailleurs, l'histoire de la civilisation humaine est l'histoire des victoires de l'homme sur la nature : l'homme arrive, grâce à la science, à se servir des lois physiques pour obtenir à son profit des résultats que la nature n'eût jamais réalisés par elle-même. Qui niera que les maisons, les routes, les chemins de fer sont des effets que seule l'activité humaine a pu produire en utilisant les lois physiques ? Osera-t-on soutenir que Dieu est moins maître de ces lois que ne l'est l'homme ? qu'il ne sait pas ou ne peut pas en user ? Pour qui sait que Dieu existe et le connaît comme intelligence et bonté souveraine, la possibilité du miracle est évidente.

La croyance au miracle dans les civilisations primitives. — Cependant

dant on s'imagine parfois que la croyance au miracle est un reste de la mentalité primitive, et qu'elle disparaîtra sous l'influence de la pensée scientifique. Les peuples sauvages n'ont pas l'idée de lois de la nature et encore moins de la nécessité de ces lois : pour eux, rien n'est impossible. Bien plus, ils conçoivent le monde comme dominé ou plutôt comme constitué par des forces capricieuses sur lesquelles l'homme a puissance d'agir par des opérations magiques. Les récits mythiques, M. Lévy-Bruhl le montrait récemment (1), sont des moyens de rester en rapport avec les ancêtres mi-hommes et mi-animaux qui autrefois accomplissaient tout ce qu'ils voulaient. Ou, sans aller jusqu'à la mythologie des Marind-anim et des Australiens de l'ouest, d'autres croient que la nature entière est pénétrée par une force impersonnelle, le « mana », et que l'homme peut agir sur cette force par certains moyens.

... et chez les peuples évolués. — Des civilisations déjà très avancées ont gardé beaucoup de cette mentalité primitive : la spéculation hindoue qui s'est exercée sur les Védas considère le sacrifice, non comme un hommage aux dieux, mais comme un système de pratiques infaillibles pour agir sur le fond divin des choses et le soumettre aux vouloirs de l'homme. Le sacrifice finit par être supérieur aux dieux eux-mêmes.

Cependant les observations astronomiques révélaient à d'autres peuples que le monde est gouverné par un ordre indépendant de la volonté humaine : chez les Chaldéens et les Chinois, on rapporta à cet ordre cosmique les nécessités sociales, et ainsi se forma une morale dans laquelle les lois du monde physique et celles du monde moral s'identifient (2).

Plus tard, les découvertes scientifiques étendirent jusqu'aux dernières limites de la nature l'idée de l'ordre nécessaire. Les croyants n'ont pourtant pas renoncé à la persuasion que Dieu intervient dans l'Univers par des actions arbitraires. La vieille idée de l'influence de l'homme sur le mana, de l'opération magique par laquelle le sacrificateur hindou s'empare de la puissance souveraine, les théologiens chrétiens l'ont rationalisée et affinée : elle n'en vient pas moins du fond de la mentalité primitive.

Miracle chrétien et prodige païen. — Il n'est pas besoin de beaucoup de réflexion pour voir combien est trompeur ce rapprochement entre le miracle chrétien et la mythologie des sauvages. Il n'y a pas ressemblance, mais exclusion.

Pour le primitif, tout est possible, et les prodiges qu'il croit réels ou qu'il voudrait réaliser sont de grossiers événements corporels, sans rapport avec la vie de l'esprit et tout au plus dirigés à ses intérêts égoïstes. Ces événements sont surprenants (pour nous), mais ils ne portent en eux aucune signification ; ils ne sont pas faits pour rendre les hommes plus éclairés ni meilleurs.

(1) *La mythologie primitive*, Paris, Alcan, 1935.

(2) Voir, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, les articles en cours de publication de M. René BERTHELOT sur l'*astrobiologie et la pensée de l'Asie*. M. Berthelot, dont les pages sur la Chaldée et la Chine sont si suggestives, ne connaît le christianisme qu'à travers M. Loisy.

Au contraire, le miracle, tel que les chrétiens le conçoivent, est une manifestation de Dieu (*opera Verbi verba*), il apporte une lumière, ou un avertissement, ou un secours ; il est un moyen employé par Dieu pour nous élever vers lui et nous unir à lui. Il est essentiellement d'ordre religieux. Il a une signification intelligible, tandis que le prodige des primitifs est simplement un élément perdu dans un chaos incompréhensible. Seul est possible comme miracle l'événement digne de Dieu : le grotesque, le bas, l'inutile ne peuvent être miracles (1).

Miracle chrétien et prodige païen s'opposent comme l'intelligible et le non-sens. Et pourtant la confusion des deux est probablement aujourd'hui la difficulté principale au nom de laquelle la plupart des incrédules instruits rejettent les preuves classiques du christianisme (2).

Le refus du miracle par la théorie scientiste. — La conception « scientiste » d'une nécessité infrangible des lois de la nature continue, il est vrai, à régner sur beaucoup d'esprits, malgré la célèbre thèse de Boutroux. Mais ces gens-là seraient bien embarrassés pour établir théoriquement les arguments au nom desquels ils rejettent le miracle. Sur quoi, en effet, peut-on fonder cette nécessité absolue des lois naturelles ? Ce n'est pas sur l'expérience : l'expérience nous montre bien, dans des multitudes de cas, que les lois s'appliquent avec constance ; elle ne peut pas nous montrer qu'elles s'appliquent partout et toujours, même là où Dieu veut agir directement sur les âmes. Ce n'est pas non plus une déduction, car les lois de la nature ne se déduisent nullement de principes physiques ou logiques qui leur seraient antérieurs (3).

Au fond, la conviction scientiste de l'impossibilité du miracle vient (en dehors des préjugés antireligieux) uniquement d'une certaine conception de la raison. De ce que la raison réussit à débrouiller les événements du monde en supposant le déterminisme, et de ce que la raison est portée à rejeter ce qu'elle ne comprend pas complètement, on tire la conclusion que l'homme doit rejeter toute intervention surnaturelle, fût-elle certifiée par des témoins aussi nombreux qu'on voudra.

Que penser de ce refus ? — Dans son *Introduction aux études historiques*, Seignobos a écrit qu'aucun événement n'a été certifié par autant de témoins que l'existence du diable, et que l'histoire doit pourtant ne tenir aucun compte de semblables témoignages. Réserve faite sur les témoins de l'existence du diable, qui ne sont pas aussi nombreux que le dit Seignobos, ni surtout toujours témoins clairvoyants et clairs (je veux bien croire le curé d'Ars quand il parle du « Grappin », mais les clients des sorciers ?), pareille affirmation est simplement l'exclusion *a priori* des réalités religieuses.

Elle est en son genre aussi absurde que l'exclusion *a priori* des

(1) Mais nous devons ne pas juger les miracles des autres âges avec les préjugés du nôtre.

(2) Sur la signification des miracles de l'Evangile, voir L. Fonck, *I miracoli del Signore nel Vangelo*, I, p. 138-162. Roma, Pontificio istituto biblico, 1914, et encore mieux le *Jésus Christ* du P. de Grandmaison.

(3) Voir Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Alcan ; Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, Paris, Alcan.

réalités physiques, telle que la prononçaient au XVII[e] siècle des tenants attardés de la physique d'Aristote. Et elle suppose que le témoignage religieux est toujours irrecevable, entaché de crédulité sotte ou de parti-pris. Or il n'y a qu'à consulter les mystiques, ou les canonistes qui procèdent aux enquêtes concernant les saints, pour se rendre compte que l'Eglise et les âmes chrétiennes sont extrêmement soigneuses à éviter toute illusion et tout préjugé (1). Même l'attitude normale du chrétien, saint Jean de la Croix l'enseigne expressément, est de n'admettre l'intervention surnaturelle que si il y est absolument contraint.

Le miracle et les protestants. — C'est précisément parce qu'ils comprennent mal cette exigence de la conscience religieuse que d'autres prétendent rejeter le miracle au nom même de la religion. De nombreux protestants ne croient plus aujourd'hui à la réalité des miracles corporels (tempête apaisée, multiplication des pains, etc.) rapportés par les Evangiles, ils n'admettent que les miracles spirituels. D'autres vont jusqu'au bout, et prétendent que le seul miracle digne de Dieu, le seul réel, est celui de la foi justifiant le chrétien. Même la résurrection de Jésus-Christ leur semble inutile et incroyable, parce qu'en dehors de la religion « en esprit et en vérité ». Mais c'est là affecter une religion orgueilleuse et partiale : à la manière des anciens docètes, qui refusaient de croire que le Fils de Dieu eût pu prendre un corps, on délimite *a priori* une sphère spirituelle dans laquelle on accorde à Dieu le droit d'intervenir, et on déclare la sphère corporelle indigne de Dieu. Cependant Dieu nous a faits âme et corps, et le mystère de l'Incarnation nous montre assez que Dieu veut nous prendre tels que nous sommes, en s'abaissant jusqu'à nous, sanctifiant et en quelque sorte divinisant nos corps. C'est lui faire injure que de supposer que son action sur l'humanité ne peut se manifester dans la matière.

Réponse à Spinoza. — Spinoza a écrit cette sottise que, s'il y avait des miracles, loin de nous porter à croire en Dieu, ils nous feraient douter de son existence, car Dieu est essentiellement la pensée et l'ordre, et le miracle, en suspendant l'efficace des causes secondes, en introduisant dans le monde l'incompréhensible, renverserait les principes de la raison qui servent à établir l'existence de Dieu.

On s'étonne que Spinoza, si instruit de la Bible, se soit fait du miracle cette caricature grossière. Assurément, si le miracle n'était qu'un prodige, un événement sans relation avec rien et qui mettrait un trou béant dans la nature, il renverserait les principes de la raison et nous empêcherait de penser que Dieu existe. Mais nous avons vu que le miracle chrétien n'a lieu qu'en vue de notre vie spirituelle, qu'il est un témoignage de Dieu, lié à tout l'ensemble de la Révélation : il comporte essentiellement une intelligibilité.

Difficultés soulevées par le déterminisme. — Les tenants du déterminisme essaient de nous empêtrer dans une autre difficulté. Le mi-

(1) Article : *Canonisation des Saints*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, col. 1626-1659.

racle, étant par hypothèse une intervention directe de Dieu et intervention extraordinaire, rompt le réseau des causes et des lois physiques, il met dans l'univers des trous. Comment se font ces ruptures, où sont situés exactement ces trous ? Comment Dieu raccorde-t-il la suite des mailles dont il a coupé quelques-unes ?

Cette question est tout à fait semblable à celle du raccord entre les actions libres de l'homme et le déterminisme des lois naturelles. J'écris une lettre, ou je m'entretiens avec quelqu'un. Ce sont des actions libres, qui introduisent dans l'Univers matériel des ensembles complexes que la nature physique n'aurait jamais réalisés à elle seule. Sans doute la lettre que j'écris et les paroles que je prononce sont réalisées selon les lois de la physique ; il reste cependant que jamais la lettre n'eût été écrite ni les paroles prononcées si une intervention volontaire n'avait infléchi en une certaine direction l'action des causes physiques. Bien plus, le problème se pose de la même façon, même si les décisions de mon vouloir sont déterminées nécessairement par mes pensées antérieures.

Il reste toujours à se demander comment des phénomènes psychiques peuvent obliger des phénomènes physiques à suivre un cours qu'ils n'auraient pas suivi autrement. Or il n'est nullement nécessaire d'avoir résolu ce problème métaphysique pour comprendre le sens de ma lettre ou de mes paroles. Il en va de même pour le miracle. Voici, par exemple, la guérison à Lourdes de Gabriel Gargam. Un employé des postes, qui a été écrasé dans son ambulant lors d'une collision de trains, qui depuis lors ne peut se mouvoir et qui va mourir de cachexie, recouvre tout à coup l'usage de ses membres et la santé complète, tandis qu'on prie la Sainte Vierge autour de lui : qui ne comprend la signification de cette intervention de Dieu ? qui doutera qu'elle est à la gloire de la Sainte Vierge et qu'elle est due à son intercession ?

Le problème demeure du comment physiologique : nous ne saurons peut-être jamais ici-bas si Dieu produit des tissus directement par un acte créateur ou si, comme il est plus probable, il oriente et accélère la prolifération cellulaire. Mais il n'est pas du tout nécessaire d'avoir résolu ce problème métaphysique et scientifique pour savoir que Dieu s'est manifesté, c'est-à-dire qu'il y a eu un miracle.

Le miracle devant la science contemporaine. — A vrai dire, l'évolution de la physique actuelle, les résultats de la critique des sciences ne vont pas du tout dans le sens des difficultés que nous venons d'examiner. La pensée contemporaine, surtout depuis les dernières années, va en un sens absolument opposé. Ni les phénomènes observés, ni les procédés dont use l'esprit pour constituer la science, ne sont liés au déterminisme ; bien au contraire, c'est la liberté de l'esprit qui est apparue de plus en plus claire, à mesure qu'on analysait mieux les procédés par lesquels s'élaborent les lois, les conceptions et les systèmes scientifiques. Une loi physique est une description, ou mieux, comme dit M. Edouard Le Roy, une définition. C'est une formule quantitative qui s'applique à certains phénomènes observés ; vient-elle à ne plus s'appliquer qu'en partie, le savant ne s'en étonne pas, il déclare simplement que les phénomènes sont régis par une autre loi ou par une loi plus précise. Ainsi la science progresse par des diffé-

renciations ou des approximations successives, ainsi que l'a montré dans une thèse remarquable M. Gaston Bachelard (1).

Mais alors rien n'est *a priori* impossible : devant un phénomène totalement nouveau, on se contente de poser de nouvelles définitions et de nouvelles lois. Selon la comparaison de M. Edouard Le Roy, les savants ressemblent à des ouvriers qui auraient à paver une rue. Ils ont placé un premier rang de pavés ; pour les autres rangs, ils les adaptent au terrain, aux dimensions de la rue, mais ils sont obligés de les adapter aussi aux premiers pavés, tels que ceux-ci ont été taillés, de telle sorte que tout le long du travail subsistent des exigences dont l'origine première est l'artifice humain et la convention. Si les choses se passent ainsi, la difficulté pour reconnaître le miracle proviendra non de ce qu'il est impossible (car tout est possible), mais de ce qu'il n'est plus constatable. Car si tout est possible, nous n'avons plus de démarcation entre le phénomène produit directement par Dieu et un phénomène naturel quelconque. En présence d'un miracle, le savant dira seulement : « Voici un phénomène qui jusqu'ici n'a pas été observé ; décrivons-le, et cherchons la loi qui le régit. »

Cette difficulté est cependant plus spécieuse que réelle. Nous en sortirons par les mêmes considérations dont nous usions tout à l'heure contre les préjugés déterministes. Nous n'avons pas besoin, pour reconnaître une intervention de la liberté divine, de posséder par la science la structure des lois qui régissent un événement. Encore une fois, je ne suis pas obligé, pour comprendre la signification d'une phrase écrite ou prononcée, pour reconnaître une œuvre de la pensée et de la liberté humaine, de savoir comment la volonté humaine s'introduit dans les lois physiques et opère peut-être des coupures dans la trame des causes et des effets matériels : je comprends la signification, j'y reconnais une âme qui s'exprime. De même, pour le miracle : le contexte historique de l'événement, sa liaison avec des données de la Révélation, tout l'ensemble spirituel qui l'accompagne, suffit d'ordinaire à en déceler clairement le caractère surnaturel. Personne de raisonnable n'attribue les guérisons de Lourdes à des propriétés radioactives de l'eau de la grotte, ou à la suggestion, qui n'a jamais consolidé des os ou réparé des tissus.

Il est vrai que le contexte de l'événement miraculeux n'est pas toujours clair ; Dieu peut opérer des miracles réels, et qui pourtant n'ont pas ce qu'il faut pour être tenus comme tels par un historien, même si l'on possède relativement à eux les témoignages les plus circonstanciés. Ils sont réels, et pourtant on n'en fait pas état dans un procès de canonisation.

Ajoutons enfin que le « tout est possible » est pour les savants un point de vue plus logique que psychologique. Le savant doit toujours se redire que tout est possible, afin de ne pas supprimer imprudemment certains faits minuscules et pourtant révélateurs, afin de ne fermer à sa recherche aucune avenue. Ce sont de très petites différences de pesée de l'air, différences que certains auraient prises pour des infractions à la loi, c'est-à-dire pour des erreurs négligeables, qui ont amené la découverte de l'argon, du crypton et des autres gaz rares de l'air. Le savant doit toujours se tenir prêt à connaître ce dont il n'a

(1) *Etude sur la connaissance approchée,* Paris, Vrin.

aucune idée. Mais cette disposition ne l'empêche pas de s'apercevoir qu'un ordre strict règne dans la nature, et que précisément l'effort de l'esprit humain tend, par des procédés libres, à se modeler sur cet ordre. Dans la plupart des cas, le caractère extranaturel d'un événement est aisément constatable, et l'objection théorique fondée sur sa prétendue inconstatabilité est une sorte de jeu d'esprit.

On nous permettra de ne pas traiter ici de l'indétermination des phénomènes infra-atomiques et du principe de Heisenberg. A supposer qu'à l'échelle infra-atomique il existe des phénomènes qui se déroulent au hasard ou par une liberté incompréhensible, il reste que ces événements obéissent aux lois statistiques et produisent à notre échelle un déterminisme apparent. Or les miracles sont des événements à l'échelle macroscopique. Il est d'ailleurs très vraisemblable que les électrons, photons, etc., sont soumis à des lois, non seulement statistiques, mais constitutives. Elles sont seulement inaccessibles à nos procédés d'investigation et peut-être même à la nature de notre intellect.

Conclusions. — De ce que nous venons de dire, les conclusions se dégagent aisément. Nous croyons avoir démontré ces vérités : 1° la notion de miracle, liée à l'existence de Dieu personnel, doit être acceptée par tout spiritualisme conscient de sa véritable nature ; 2° l'opposition faite au miracle au nom du déterminisme est fondée uniquement sur des préjugés ; 3° si le miracle n'est pas toujours constatable, il est assez souvent constatable scientifiquement, et il l'est encore plus souvent philosophiquement et théologiquement, puisque l'ensemble du phénomène et son entourage peuvent manifester clairement une intervention de Dieu, compréhensible comme tous les faits de langage et en général de signification.

Insistons, pour terminer, sur la nature du miracle. Pour expliquer la facilité avec laquelle beaucoup de primitifs croient les histoires les plus évidemment impossibles, M. Lévy-Brühl fait remarquer que leur expérience, pour une large part, ne coïncide avec la nôtre ni en étendue ni en profondeur. « De l'orientation mystique de leur esprit, et des habitudes qu'elle lui imprime, il résulte que les données immédiates de l'expérience sont beaucoup moins nombreuses pour eux que pour nous. Ils sont, comme on sait, particulièrement attentifs à ce que leur font connaître les songes, les présages, la divination, les prémonitions, les pressentiments, la télépathie, bref, tout ce dont l'apparition révèle la présence et l'action de forces et de puissances invisibles. Ainsi leur expérience qui, pour une large part, ne se distingue pas de la nôtre, comprend en outre beaucoup de données qui échappent au blanc, et que l'indigène seul peut voir et ressentir. Rien ne le met en défiance à l'égard de la portion de son expérience qui, selon nous, est chimérique » (1).

Absence de démarcation entre le possible et l'impossible, le normal et le hasard, disposition à croire n'importe quoi, confusion entre la nature et le prodige, tels sont les traits de la mentalité primitive, et ce sont ces traits-là que les incrédules et même des psychologues

(1) *La mythologie primitive*, p. 295.

(bien grossiers, il est vrai) attribuent à la mentalité chrétienne, parce qu'elle accueille l'idée du miracle.

Or le miracle, même pour l'illettré du moyen âge qui pourtant croyait tant de légendes, est nettement séparé de l'ordre de la nature, il n'a rien à faire avec les forces physiques, il est l'œuvre et le signe de l'amour de Dieu. Dans les grands discours où Moïse, avant de mourir, rappelle à son peuple qu'il a été choisi par Dieu, aimé par Dieu et qu'à son tour il doit aimer Dieu, le grand prophète en apporte pour preuve les miracles : les miracles sont le témoignage et la garantie de l'amour de Dieu (1). Enseignant à Nicodème la réalité et la nature du salut que devrait connaître un maître en Israël, Jésus lui dit : « Dieu a aimé le monde à ce point qu'il a donné son Fils unique » (2). Autrement dit, l'amour de Dieu et le miracle de l'Incarnation sont le fond de la religion. Jésus, dit saint Paul, est ressuscité pour notre justification. Jésus, dit encore Paul en termes intraduisibles, nous a ressuscités avec lui (mot à mot, conressuscités), il nous a fait asseoir dans le ciel avec lui, et cela, à cause de l'amour dont il nous a aimés, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς (3).

Entendez bien : le miracle de la Résurrection de Jésus est la même chose que notre justification, œuvre de l'amour de Dieu. C'est cela que saint Paul appelle « l'espérance de notre vocation, la richesse de notre glorieux héritage parmi les Saints, *l'incroyable grandeur de sa puissance* » (4). On pourrait donc dire, à ce titre, comme font souvent les protestants, que le miracle de la foi est en général le miracle chrétien, parce que tous les autres miracles se rapportent à celui-ci : « l'incroyable grandeur de la puissance » de Dieu est la même chose que son amour infini. Pour qui sait que Jésus-Christ s'est livré pour chacun de nous à la mort de la croix, pour qui se rappelle les paraboles du bon pasteur, de l'enfant prodigue, de la brebis perdue, comment la certitude ne s'imposerait-elle pas à lui que Dieu est toujours prêt à intervenir merveilleusement dans nos existences ? Le Sauveur qui laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis du pâturage pour aller à la recherche de celle qui est perdue, hésiterait-il à employer des moyens inhabituels, étrangers à notre science, pour nous rappeler vers lui ? Ainsi le philosophe qui prétendrait concevoir un christianisme sans miracles n'aurait pas compris le premier mot de l'Evangile.

G. RABEAU

(1) *Deut.*, 29 et 30.
(2) *Jo.*, III, 16.
(3) *Eph.*, II, 4-6.
(4) *Eph.*, V, 18-19.

DEUXIÈME PARTIE

L'APOLOGÉTIQUE PROPREMENT DITE

PREMIÈRE SECTION : L'ANCIEN TESTAMENT

I. — **L'Ancien Testament. Préparation évangélique**, par Et. MAGNIN.

DEUXIÈME SECTION : L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST

II. — **Le Christ et l'Evangile de Jésus-Christ**, par C. LAVERGNE, O. P.

III. — **Les origines chrétiennes**, par G. BARDY.

IV. — **La doctrine de l'Eglise**, par F. VERNET.

V. — **L'excellence et les caractères de l'Eglise**, par Eugène MASURE.

VI. — **La morale de l'Eglise**, par Eugène MASURE.

VII. — **L'action de l'Eglise**, par Jacques MADAULE.

VIII. — **La sainteté de l'Eglise**, par F.-R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

IX. — **Les miracles dans l'Eglise**, par G. RABEAU.

X. — **Le miracle de l'Eglise**, par F. MOURRET.

XI. — **L'Eglise et notre temps**, par Joseph FOLLIET.

TROISIÈME SECTION : LES HÉRÉSIES ET LES ÉGLISES SÉPARÉES

XII. — **De quelques hérésies passées**, par G. BARDY.

XIII. — **Le catholicisme en face du protestantisme**, par Joseph DEDIEU.

XIV. — **L'anglicanisme et les églises non-conformistes**, par J. TRESAL et M. NÉDONCELLE.

XV. — **Les Eglises séparées d'Orient**, par C. de CLERCQ.

QUATRIÈME SECTION : GRANDES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

XVI. — **Religions de l'Inde**, par Bernard ALLO, O. P.

XVII. — **Le bouddhisme**, par le même.

XVIII. — **Religions iraniennes**, par le même.

XIX. — **La religion islamique**, par le même.

CINQUIÈME SECTION : NOTRE TEMPS ET LA FOI

XX. — **L'incroyance**, par Etienne BORNE.

XXI. — **Le témoignage des convertis**, par Pierre HUMBERT.

XXII. — **...et de ceux qui ne se sont pas convertis**, par Paul ARCHAMBAULT.

SIXIÈME SECTION : HISTOIRE DE L'APOLOGÉTIQUE

XXIII. — **Petite Histoire de l'Apologétique**, par René AIGRAIN.



Le sacrifice dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Loi,
d'après le Rational des Divins offices, 1374. (Cl. Catala.)

I

L'ANCIEN TESTAMENT.
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

PREMIÈRE PARTIE. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

CHAPITRE PREMIER. — NÉCESSITÉ D'UNE ÉTUDE D'ENSEMBLE

§ 1. — *L'éducation progressive du peuple de Dieu.*

Les apologistes se bornent souvent, quand ils veulent prouver que l'Ancien Testament a préparé le Nouveau, à montrer la suite et les accroissements des prophéties messianiques. Sans doute ces dernières sont un élément important, capital même, de la préparation évangélique. Mais elles ne constituent pas toute cette préparation. C'est le développement d'ensemble de la religion d'Israël qui achemina l'humanité vers le christianisme et c'est un tel acheminement qui révèle la signification profonde, le dynamisme interne des progrès de la pensée et de la vie religieuse des Hébreux et des Juifs. L'éducation providentielle du peuple de Dieu : voilà la grande prophétie.

Par elle, au terme d'un long travail exercé tout à la fois par les grâces intimes et les révélations extérieures sur une élite, sinon sur la masse des Israélites, des âmes se trouvèrent prêtes à recevoir la croyance en l'Incarnation et la vie apportée aux hommes par le Fils de Dieu et à les communiquer au monde.

§ 2. — *Avantages d'une méthode synthétique.*

a) **Elle montre mieux la transcendance de la religion d'Israël.** — Cette conception synthétique et historique des rapports de l'Ancien Testament et du Nouveau a, semble-t-il, plusieurs avantages. Elle permet de mettre en relief la supériorité, la transcendance même de la religion d'Israël relativement aux autres religions de l'antiquité ; elle permet, en effet, de dégager les traits essentiels et l'accentuation progressive des croyances morales et spirituelles du peuple choisi. Par là elle rend possible de mieux comparer ce qu'on pourrait appeler sa physionomie religieuse et celle des peuples voisins. Ménageant les perspectives, elle met à même de faire le départ entre les conceptions, les symboles, les traditions, les coutumes qu'Israël a pu et même dû emprunter au milieu sémitique, égyptien ou hellénique et la vie supérieure que sous l'action divine ses guides spirituels y ont infusée.

b) **Elle explique les imperfections mêmes de cette religion.** — Puisqu'il y a progrès, comme nous le constaterons, il y a passage d'un état moins parfait à un état plus parfait. Par conséquent il paraîtra non pas scandaleux, mais au contraire normal, et même providentiel, que telle croyance, telle pratique israélite soit imparfaite ou limitée. Parvenus à la dernière phase du développement que nous avons à décrire, nous pourrons encore reconnaître limite et imperfection, puisque nous aurons décrit — selon ce qu'elle se présente et se donne — l'économie de salut de l'Ancien Testament comme une économie provisoire destinée à s'absorber dans une économie supérieure et définitive, par une véritable mutation de l'ordre spirituel, un passage à un plan plus élevé et à une vie spécifiquement meilleure, bien qu'apparentée à ses préparations et à ses annonces.

L'Ancien Testament nous expose comment Dieu a fait l'éducation spirituelle d'un peuple grossier et dans ses pensées et dans ses mœurs. Comme tout éducateur, Il a dû user de patience et ne pas arracher d'un seul coup son élève à ses conceptions étroites et à sa barbarie, mais, sans approuver ni sanctionner cette étroitesse et cette barbarie, les pénétrer peu à peu d'une lumière plus pure et d'une vérité plus haute. Nous ne nous étonnerons donc pas de nous trouver souvent, au cours de notre exposé, en présence d'un Israël qui n'est ni un peuple de saints, au sens chrétien ou même simplement humain du mot, ni une assemblée de philosophes et de théologiens. En décrivant son histoire, la Bible nous dit, souvent, en définitive : voilà comment ils furent, alors qu'ils auraient dû être tout autres. Nous admettrons même que l'éducation religieuse des chefs spirituels de ce peuple ne les ait pas menés d'un seul coup à la perfection morale et à la plénitude de la foi. Et d'ailleurs, s'il en avait été autrement, le Nouveau Testament n'aurait rien eu à ajouter à l'Ancien. Cette consta-

tation ne nous oblige pas à méconnaître la sainteté de plus d'un des personnages de l'histoire israélite : le mérite tient à l'accueil fait à la lumière et non pas à l'intensité de la lumière reçue (1).

c) **Elle est indispensable à l'intelligence des prophéties messianiques.** — La signification, la portée, la suite des prophéties messianiques elles-mêmes ne peuvent être mises en vraie lumière que si on les replace dans le développement d'ensemble de la religion israélite. Isolées de leur contexte, elles risquent toujours d'être mal interprétées et, cela, à la fois par excès et par défaut. Par excès : car on est alors tenté de mettre dans les oracles anciens une précision que n'ont eue que des oracles plus récents ; par défaut : car on peut négliger, et parfois en même temps, d'y reconnaître, à côté de la prédiction explicite, ce sens prégnant, cette attente et cette annonce d'une lumière plus grande qu'insinue dans leur littéralité stricte le mouvement d'une religion orientée vers l'avenir.

CHAPITRE II. — LE CADRE GÉOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE CONDITIONNE LE DÉVELOPPEMENT RELIGIEUX

S'il faut, pour se faire une idée exacte et complète de la préparation du Nouveau Testament par l'Ancien, étudier dans son ensemble et dans les diverses phases de son développement la vie religieuse d'Israël, à son tour celle-ci ne se comprend dans toute sa réalité concrète que replacée dans le cadre des destinées historiques du peuple de Dieu qui l'ont, non pas produite, mais du moins conditionnée.

Ces destinées sont, dans une large mesure, inscrites sur la carte.

La géographie de l'Ancien Orient aide à en comprendre l'histoire. — « Le rapport entre la géographie et l'histoire, écrit M. Dennefeld, est particulièrement étroit dans le développement de l'Ancien Orient. Deux pays, la Mésopotamie et l'Egypte, étaient prédestinés à y jouer un rôle prépondérant. Tous deux sont des plaines alluviales extrêmement fertiles, qui doivent leur existence et leur fécondité aux fleuves qui les traversent : l'Euphrate et le Tigre, d'une part, le Nil, de l'autre. En même temps, les bassins créés par ces cours d'eau sont assez étendus pour permettre l'établissement de grands Etats et le développement de hautes civilisations. Aussi l'histoire de l'Ancien Orient est-elle caractérisée par un mouvement perpétuel vers ces pays favorisés entre tous : c'est là que commence l'histoire de l'humanité et que, des milliers d'années avant l'ère chrétienne, s'installent de puissants empires » (2). Entre l'Egypte et la Mésopotamie se trouve la Syrie dont la Palestine forme la partie sud. C'est un long fossé entre deux rebords de montagnes ou de plateaux, pays assez fertile, mais trop serré entre le désert qui prolonge l'Arabie jusqu'à l'Euphrate et la Méditerranée pour avoir pu servir de cadre à une forte puissance politique et destiné à se fragmenter en plusieurs Etats parce que sa

(1) Sur la condescendance de Dieu à l'infirmité d'Israël, d'après les Pères, voir H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des Religions*, tome I, éd. 1929, p. 552-571.

(2) L. Dennefeld, *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient*, dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, Paris, Bloud, 1935, p. 9.

longueur l'emporte de beaucoup sur sa largeur. C'était donc une proie toute désignée pour les empires qui le limitaient dans l'antiquité au Sud, au Nord et à l'Est. « Placé entre les deux grandes puissances de l'Euphrate et du Nil, Canaan devait être tour à tour convoité par elles, surtout au moment de leur pleine expansion, et devenir la pomme de discorde entre elles aux périodes de leur rivalité. Aucun Etat florissant ne pouvait s'y développer que durant la faiblesse simultanée de la Mésopotamie et de l'Egypte. D'ordinaire Israël a vécu sous la suzeraineté de l'un ou de l'autre de ces empires et, en tout cas, les péripéties de son histoire extérieure sont le plus souvent commandées par leur intervention » (1).

Le climat et le relief de l'Asie occidentale. — Quand les Perses, puis les Grecs se furent substitués à ces grands rivaux, la Palestine resta livrée aux mêlées des peuples, parce que l'Asie occidentale, dans son ensemble, y est prédestinée. On y trouve une « juxtaposition de terres hautes et de terres basses, de formes tantôt très vieilles et tantôt très jeunes, de régions pénétrables et de pays fermés ». Mais les influences désertiques donnent à ces régions diverses l'unité d'un climat aux fortes amplitudes que les inégalités du relief ne font que renforcer. « Or la combinaison de ces deux termes, dont l'un, le climat, engendre l'unité, tandis que l'autre, le relief, provoque la diversité, vient créer un nouveau lien entre les éléments de l'Asie occidentale. C'est précisément la violence des contrastes d'altitude, perturbatrice de l'unité climatique, qui établit entre les régions ainsi différenciées une véritable solidarité, traduite par les déplacements réguliers des populations. Utilisant les différences d'altitude, profitant des contrastes, l'homme a pu trouver dans les montagnes un refuge contre les ardeurs et les sécheresses de l'été, et il se retire, pendant l'hiver, dans les dépressions où la température est plus clémente et la terre plus accueillante à ses travaux. Chaque année donc un rythme régulier élève sur les pentes, au printemps, et fait redescendre, à l'automne, les longues théories d'hommes et d'animaux ; à travers toute l'Asie occidentale, c'est, deux fois par an, une procession générale.

Un pays de nomadisme. — « Ainsi apparaît, en fonction du climat uniforme et du relief varié qui corrige cette uniformité, un caractère commun à toute l'Asie occidentale : c'est le pays du nomadisme ; non pas seulement de ces déplacements qui consistent à aller dévorer un canton après un autre, mais du nomadisme de transhumance, qui gagne les pâturages d'été lorsque ceux d'hiver deviennent inhabitables, et *vice versa*. Assurément, ces grands mouvements qui mettent en marche chaque année des millions d'hommes pourraient s'atténuer, si ces hommes faisaient un effort plus sérieux pour s'adapter aux nécessités climatiques, en particulier s'ils obtenaient des succès plus décisifs dans la lutte pour l'eau, leur alliée naturelle contre les chaleurs de l'été. Mais ils ne disparaîtront jamais complètement, car le nomadisme de transhumance et de culture est la forme essentielle de la vie humaine en montagne. Ils ont toujours existé dans le passé, avec une intensité tantôt inférieure, tantôt supérieure à celle d'aujour-

(1) L. Dennefeld, *ibid.*, p. 12.

d'hui. C'est la grande originalité de l'Asie occidentale dans l'histoire : elle a été et elle est restée un pays où les déplacements annuels ont dégénéré en migrations et en conquêtes. Les montagnards perses et mèdes, descendant chaque hiver aux confins des riches plaines de Babylonie et de Susiane, ne pouvaient guère échapper au désir de s'en emparer un jour, de même que les Sémites d'Arabie ont sans cesse débordé les limites où les Bédouins s'arrêtent d'ordinaire, et que les Touraniens qui hantent les pentes nord de l'Iran ont toujours fini par les franchir et s'installer sur les plateaux. L'Asie occidentale est le pays des grandes invasions, des créations d'empires immenses et éphémères, des déplacements de peuples et de civilisations, non seulement parce qu'elle est une zone de grand passage, mais parce qu'elle est prédisposée au nomadisme par la variété de sa structure et par les contrastes d'altitude, de ressources que cette variété fait naître à chaque pas » (1).

CHAPITRE III. — LES QUATRE GRANDES ÉTAPES DE LA RELIGION D'ISRAEL

Israël a donc, de par sa situation même, traversé de nombreuses vicissitudes, et c'est à l'occasion de ces vicissitudes que de hautes vérités lui ont été révélées et, en partie, sous leur stimulant qu'il a réalisé ses progrès spirituels. C'est ce que nous apprendra une étude rapide des différentes étapes parcourues par la religion de l'Ancien Testament. La première se place avant même qu'il y ait un peuple hébreu, à l'époque *patriarcale* où toute la tradition postérieure place le « Dieu des Pères ». Puis Moïse renouvelle l'alliance conclue avec Abraham, mais cette fois au nom d'un peuple et non pas simplement d'un clan. Aux heures des grandes épreuves nationales les *prophètes* développent toutes les conséquences du pacte du Sinaï. Enfin, revenue d'exil, une élite fonde le *judaïsme* qui garde pour l'avenir, tout en y ajoutant quelques acquisitions spirituelles, le dépôt de la tradition. Nous avons ici, sur la ligne d'un progrès continu, quatre grandes phases de l'antique alliance ; la religion patriarcale, la religion mosaïque, la religion prophétique, la religion judaïque.

DEUXIÈME PARTIE. LA RELIGION PATRIARCALE

CHAPITRE PREMIER. — LE CADRE HISTORIQUE

§ 1. — *Vue d'ensemble.*

Quand parut Abraham, du temps d'Hammurabi qui régna, suivant la computation actuellement admise par la majorité des assyriologues, de 1947 à 1905, l'Orient avait déjà une longue histoire.

(1) Raoul Blanchard, *L'Asie occidentale*, p. 2 et 3, t. viii de la *Géographie universelle*, publiée sous la direction de P. Vidal de la Blache et L. Gallois, Paris, 1929.

Les Sumériens. — Dès le quatrième millénaire avant notre ère, peut-être dès le ve, les habitants primitifs du pays situé sur le cours inférieur du Tigre et de l'Euphrate, habitants qu'on désigne de plus en plus sous le nom de *Subaréens*, furent subjugués par les *Sumériens*, peuple de race et d'origine encore inconnues. Leur histoire débute vers 3200 à *Ur*, qui fut la patrie d'Abraham quelque 1350 ans plus tard. Leur civilisation est déjà alors très développée ; ils possèdent l'écriture cunéiforme, leur organisation civile et militaire est bien assise, l'agriculture, l'art et le commerce sont chez eux florissants. On constate également l'existence de dynasties sumériennes à Larsa, à Lagash, à Erech dont le roi Lugalzaggisi conquit tout le pays de Sumer et fit une expédition vers la Méditerranée aux environs de 2650.

Les Akkadiens. — Dès avant 3000, des Sémites venus d'Arabie s'installèrent au nord des Sumériens, leur ville principale étant Akkad ou Agadé. On les appela les *Akkadiens*. Ils dominèrent aussi à Kish, Sippar et Kutha, et plus tard à Babylone. Après de nombreuses luttes avec les Sumériens et de nouveaux envahisseurs venus des montagnes du Nord et de l'Est, les *Guti* et les *Elamites*, ils finirent, renforcés par d'autres tribus de leur race, les *Amorites*, qui se répandirent autour de l'Euphrate et jusqu'en Canaan, par devenir les maîtres absolus de la Babylonie avec Hammurabi (1947-1905) et par dominer toute la Mésopotamie, héritiers de la civilisation sumérienne et en même temps organisateurs remarquables, comme le prouve le célèbre Code d'Hammurabi découvert en 1901.

Assyriens et Hittites. — Dès 2600, nous voyons les *Assyriens*, groupés d'abord autour de la ville d'Assur, essaimer jusqu'en Cappadoce. Tour à tour vassaux des Sumériens, des Elamites, de Babylone, avec des périodes d'indépendance, ils conquièrent, devenus autonomes, une notable partie de l'Asie occidentale sous leur roi Samsi-Adad Ier (1892-1860), pour se replier bientôt après sur leur centre montagneux.

Etablis vers 2000 dans la vallée de l'Halys en Asie Mineure, sous l'hégémonie d'une tribu indo-européenne venue des Balkans, les *Hittites* poussent vers 1800 jusqu'à Alep et vers 1750 s'emparent de Babylone.

L'Egypte. — L'histoire de l'*Egypte* commence à peu près en même temps que celle de la Mésopotamie, aux environs de 3300 avant notre ère. Dès la période archaïque s'y manifeste une culture étonnante, l'écriture hiéroglyphique est inventée, d'admirables œuvres d'art sont produites. La ive dynastie, celle des pharaons constructeurs des pyramides, Khéops, Khéphren et Mykérinos, marque peut-être l'apogée de la civilisation égyptienne par la grandeur et la puissance des monuments et de la sculpture (vers 2800). Après une période de décadence, à l'Ancien Empire, dont la capitale était Memphis, succède le Moyen Empire dont la capitale était Thèbes, plus au sud (2000 à 1500). La xiie dynastie par qui s'inaugure le Moyen Empire, avec les Anemenhet et les Sésostris marque une nouvelle époque de civilisation florissante et de puissance politique. Puis, sous les dynasties suivantes, la puissance des pharaons s'affaiblit et vers 1700, peu

après la prise de Babylone par les Hittites, les tribus asiatiques des Hyksos envahissent la vallée du Nil.

§ 2. — *Insertion de l'histoire des patriarches dans l'histoire générale de l'Orient.*

Les principaux faits relatés par la Bible sur les migrations des patriarches rentrent aisément dans le cadre de l'histoire de l'Orient à cette époque.

1) **Le départ d'Ur.** — Tharé quitte Ur avec ses fils Abraham et Nachor. Or la lutte entre les cités rivales de la Basse-Mésopotamie était alors des plus vives. « Ur elle-même venait d'obtenir la suprématie pour la dernière fois. Après sa chute les trois villes d'Isin, de Larsa et plus tard de Babylone allaient se disputer l'hégémonie, à leur tour combattues d'ailleurs par les Elamites qui prévalurent longtemps. On s'explique aisément que, dans une telle situation, des familles et des clans entiers aient émigré » (1).

D'ailleurs le clan de Tharé ne devait pas appartenir aux couches les plus anciennes de l'Etat d'Ur, ville sumérienne, mais à ces *Amourrou* qui étaient venus renforcer les Sémites de Chaldée à la fin du 3e millénaire avant notre ère. Car l'adaptation rapide de ce clan à la vie nomade, après le départ d'Ur, prouve qu'il devait y avoir déjà été entraîné, et par conséquent avoir fait partie des tribus de l'Arabie du Nord qui sous ce nom d'Amourrou avaient pénétré, peu avant l'an 2000, dans les basses vallées du Tigre et de l'Euphrate. Invectivant contre Jérusalem, Ezéchiel lui dit : « Ton père était l'Amorrhéen et ta mère une Héthéenne. » (xvi, 3.)

2) **Arrivée de Tharé à Haran.** — Tharé remontant la vallée de l'Euphrate séjourna un certain temps à Haran, au Nord du fleuve, en Mésopotamie occidentale. Son fils Nachor s'y fixa. Or, d'une part, Haran, nœud de routes important, était une des étapes des caravanes allant de Babylonie en Canaan en contournant le désert qui sépare ces deux contrées et, d'autre part, les Chaldéens (Ur « des Chaldéens » dit la Genèse) qui nomadisaient autour de la patrie de Tharé et les Araméens des environs de Haran étaient étroitement apparentés et pratiquaient les uns et les autres le culte du dieu-lune, Sin. Aller d'Ur à Haran était donc tout indiqué pour qui reprenait la vie nomade.

3) **Venue d'Abraham en Palestine.** — Abraham, lui, descendit en Palestine. Ce n'était pas la première fois que des groupes isolés ou des peuples envahisseurs empruntaient le couloir syrien pour aller jusqu'aux frontières d'Egypte ou même les dépasser. La vie semi-sédentaire de son clan et son rayonnement soit vers la Mésopotamie (Jacob et Laban), soit vers l'Egypte (Abraham, Isaac, puis Joseph et ses frères) correspond bien à l'instabilité immémoriale des populations de l'Asie occidentale dont nous avons donné plus haut la raison.

(1) L. Dennefeld, *loc. cit.*, p. 31.

4) **Délivrance de Loth.** — Le raid accompli par Abraham pour délivrer son neveu Loth emmené par l'armée du roi Chodorlahomor est entièrement dans les vraisemblances de l'histoire. Chodorlahomor est un nom nettement élamite, bien qu'on ne l'ait pas encore retrouvé sur les listes royales de Suse (ancienne capitale de l'Elam, fouillée par la Mission de Morgan à laquelle appartenait le P. Scheil). La domination de l'Elam en Asie antérieure est un fait bien établi par les tablettes cunéiformes pour l'époque d'Abraham. « Ces mêmes sources permettent d'identifier de la manière la plus vraisemblable Amraphel avec Hammurabi, Arioch avec Rim-Sin de Larsa et Thadal avec Thudaliasch Ier, roi des Hittites, qui ont régné simultanément » (1). Ces trois rois sont mentionnés, rappelons-le, comme les vassaux de Chodorlahomor par le chapitre XIV de la Genèse, qui, longtemps dédaigné par les critiques, reçoit ainsi une confirmation éclatante du fait des découvertes modernes. Il est également certain qu'Hammurabi était vassal des Elamites au début de son règne.

5) **Descente en Egypte.** — La descente d'Abraham en Egypte rappelle cette scène d'un tombeau de la XIIe dynastie égyptienne (2000-1788 environ) où l'on voit une caravane de Sémites demander au grand veneur de s'établir en Egypte (à Beni-Hassan, en Moyenne Egypte).

Quant à l'histoire de Joseph, son caractère très égyptien est actuellement reconnu de tous les égyptologues.

6) **Le type social des Abrahamides.** — Le type d'organisation des Abrahamides, le clan patriarcal, est bien celui des Sémites primitifs. Décrivant l'organisation sociale de ceux-ci, M. A. Moret (2) cite maintes fois la Genèse ; de même H. Schœffer dans son ouvrage, *The social legislation of the primitive Semites* (1915), qui fait actuellement autorité dans la question.

CHAPITRE II. — LA RELIGION PATRIARCALE

§ 1. — *C'est un commencement.*

On peut dire qu'avec Abraham commence la religion israélite. Ce serait, en effet, une erreur de penser que dans sa foi au vrai Dieu le « Père des croyants » ait hérité d'une tradition remontant sans interruption aux origines mêmes de l'humanité. Il y a eu une révélation primitive, mais l'Eglise ne nous enseigne pas qu'elle se soit conservée universellement et de façon continue. La Bible nous apprend même le contraire, puisqu'elle nous montre le culte de Dieu pratiqué par une élite de plus en plus restreinte, réduite au moment du déluge à la famille de Noé ; de plus elle nous relate que Tharé, père d'Abraham et ses ancêtres immédiats tout au moins adoraient les faux dieux : « Ainsi parle Iahvé, Dieu d'Israël : Vos pères, Tharé, père d'Abraham et père de Nachor, habitaient à l'origine de l'autre

(1) L. Dennefeld, *loc. cit.*, p. 35.
(2) Alexandre Moret, *Histoire ancienne. Histoire de l'Orient*, p. 276 à 285, Paris, 1936, dans l'*Histoire générale*, publiée sous la direction de Gustave Glotz.

côté du fleuve, et ils servaient d'autres dieux. » (*Josué*, chap. XXIV, vers. 2. Discours de Josué aux 12 tribus réunies à Sichem pour le renouvellement de l'alliance.)

§ 2. — *Traits essentiels de la religion patriarcale.*

a) **Monothéisme.** — Tous les documents de la Genèse sont d'accord pour nous présenter les patriarches comme les adorateurs d'un seul Dieu. C'est la même intervention divine qui détacha Abraham de sa famille et du polythéisme professé par celle-ci : « Va-t-en de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai », dit Iahvé à Abraham. (*Genèse*, chap. XII, vers. 1.) C'était d'ailleurs un monothéisme plus pratique que théorique, plus explicite en tout cas dans ce qu'il affirmait que dans ce qu'il pouvait exclure, mais apte à servir, dans l'humilité même de ses débuts, de point de départ aux développements les plus larges. D'ailleurs ces développements mêmes le supposent en ces lointaines origines. « Rien de plus conforme à l'esprit moderne, écrit M. J. Touzard, que de faire appel à cette loi de continuité qui invite à chercher dans le passé les racines d'une institution importante ; l'histoire de la révélation nous invite de son côté à reconnaître que l'action divine ne se produit pas en de violents soubresauts. Certes, l'œuvre de Moïse occupe une place de choix parmi les initiatives que signale l'histoire des religions. Mais ce n'est pas une raison pour s'abstenir de lui chercher des antécédents. On conçoit moins bien, en effet, que ce grand fondateur ait pu grouper les tribus dans le culte d'un vrai Dieu, si auparavant chacune d'elles en avait adoré plusieurs ; l'unité religieuse et nationale pouvait aussi bien se faire, à tout prendre, sur la base du polythéisme que sur celle du monothéisme, de nombreux exemples sont là pour le prouver. On conçoit mieux aussi que l'accord se soit fait sur le nom de Iahvé, si ces tribus avaient auparavant une certaine conscience que, sous des noms divers peut-être, elles honoraient le même Dieu ; que, dès lors, rien n'empêchait, en vue de conférer à ce Dieu une personnalité plus accentuée et à Israël une plus grande unité, d'adopter définitivement un nom [celui de Iahvé] déjà en vogue sans doute en certains milieux. Enfin si Iahvé est demeuré solitaire dans sa transcendance, on peut assez légitimement en conclure qu'auparavant les patriarches, tranchant en cela sur le reste des nomades eux-mêmes, n'attachaient pas à leur dieu de divinité parèdre. A supprimer ces antécédents on peut grandir extraordinairement la personnalité de Moïse ; mais avec un sens beaucoup plus juste des réalités, la Bible, sans rien sacrifier de l'œuvre de ce grand fondateur, veille à ne pas l'isoler complètement du passé » (1).

b) **L'alliance d'Abraham et de sa postérité avec le vrai Dieu.** — L'idée semble se faire jour dès lors d'une alliance, d'un pacte intervenant entre Dieu et son peuple représenté par ses ancêtres, tel qu'il s'en pratiquait entre les nations et les individus, par exemple entre Abraham et Abimelek (*Genèse*, XXI, 22-23) ou entre Jacob et Laban

(1) Article *Juif (peuple)* dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, publié sous la direction du P. d'Alès, t. II, 1911, col. 1605-1606.

(*Genèse*, XXXI, 43-54). Pour signifier cette alliance, Abraham et les siens ont emprunté au milieu païen d'où ils sortaient deux pratiques auxquelles ils ont conféré un sens supérieur en les associant à leur foi monothéiste : le sacrifice d'alliance et la circoncision.

Le sacrifice d'alliance était un sacrifice d'une forme toute particulière dont il n'est question qu'au chapitre XVe de la Genèse et dans Jérémie. Dans la Genèse, nous voyons que des animaux sont immolés et partagés par le milieu et qu'entre les moitiés rangées les unes en face des autres passent les contractants ; une colonne de feu et de fumée marqua le passage de Iahvé (vs. 17).

Jérémie parle de ce rite comme ayant été renouvelé exceptionnellement par le peuple : « Ceux qui ont transgressé mon pacte, qui n'ont pas observé les conditions du pacte qu'ils ont fait devant moi en coupant un jeune taureau en deux, et en passant entre les morceaux, — les chefs de Juda et les chefs de Jérusalem, les eunuques, les prêtres et tous les gens du pays qui ont passé entre les morceaux du taureau — je les livrerai aux mains de leurs ennemis, aux mains de ceux qui en veulent à leur vie et leurs corps serviront de pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre. » (*Jérémie*, chap. XXXIV, vs. 18-20.) La rareté même de la mention de ce rite assure l'historicité de sa mention dans la Genèse : un anachronisme se serait traduit ici par une référence à un type courant de sacrifice. Son emprunt au monde païen et sa diffusion dans ce milieu sont indiqués par les faits suivants. « Selon saint Ephrem, c'est une coutume des Chaldéens (In *Gen. Opera.*, éd. Rom., t. I, Syr., p. 161). F.-E. Peiser a publié un document cunéiforme, où l'on voit un bouc immolé pour sceller un pacte entre Ašournirari, roi d'Assour, et Mati'ilou ; le sacrifice est accompagné d'imprécations souhaitant à Mati'ilou, au cas où il violerait son serment, le sort de la victime, représentée comme tenant la place du contractant. (*Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, n° 3, p. 228-231.) Un usage analogue existait chez les Grecs et les Latins : *Tite-Live*, I, 24 : *Juppiter, populum romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam.* D'où les expressions, en hébreu, *Kârat berith*, couper une alliance (le mot bérith, lui-même, vient de *barah*, couper en morceaux), ὅρκια τέμνειν, *fœdus icere.* Il n'y a pas seulement imprécation vouant au même sort que la victime celui des contractants qui violerait le pacte ; l'action de passer entre les morceaux de la victime paraît symboliser un lien mystérieux ainsi établi entre les parties contractantes. Le P. A. Jaussen rapporte un usage analogue des Arabes, le *fedou'* (*Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 1908, p. 362). Cf. également A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 254-255.

La circoncision avait une large extension dans le monde sémitique ; on la trouve chez les Edomites, les Moabites, les fils d'Ammon, les Arabes ; les Egyptiens la pratiquaient aussi. *Jérémie* (chap. IX, vs. 24 et 25) dit : « Voici, des jours viennent, déclare Iahvé, où je ferai rendre compte à tous les circoncis incirconcis, à l'Egypte, à Juda, à Edom, aux fils d'Ammon et à Moab, à tous ceux qui se rasent les tempes et habitent le désert [les Arabes], car tous ces peuples sont incirconcis, tous les gens d'Israël incirconcis de cœur. » (Trad. Condamin, *ibid.*, p. 85, voir page 86, en note, de nombreuses références aux historiens profanes.) Dans le livre de la Genèse, elle se présente

comme un rite d'initiation à la vie de la tribu (chap. XXXIV, 13, 14), que certains documents de cet ouvrage élèvent à la dignité du signe de l'alliance entre Dieu et la race élue (XVII, 10, 14, 23-27 ; XXI, 4).

c) **Les exigences morales.** — Les préceptes de la morale sont en même temps des commandements de Dieu, dans la religion patriarcale comme dans toutes les religions de l'antiquité. Sur certains points ils sont sévères. « L'adultère (*Genèse*, XII, 14-17 ; XX, 3, 9 ; XXVI, 10), l'inceste, sous les diverses formes qu'il peut revêtir avec la polygamie (*Gen.*, XXV, 22 ; XLIX, 4), l'inceste même involontaire sont sévèrement condamnés et punis ; l'histoire de Sodome témoigne aussi de l'horreur qu'inspiraient les crimes contre nature (*Gen.*, XIX). La séduction d'une vierge est encore une faute particulièrement grave (*Gen.*, XXXIV) ; l'honneur de la vierge est à ce point sacré que, bien qu'il y ait erreur de personne, ses relations avec Lia obligent Jacob à l'épouser (*Gen.*, XXIX, 21-30). Si déshonorante pour sa famille est la prostitution d'une femme que, pour une telle faute, Juda veut faire brûler vive Thamar, sa belle-fille (*Gen.*, XXVIII, 24). Quant à la simple fornication (*Gen.*, XXVI, 10), aux rapports avec les prostituées vulgaires (*Gen.*, XXVIII, 15, 16), ce sont choses traitées avec beaucoup plus d'indulgence (1). »

d) **Les promesses : leur sens complexe.** — Le livre de la Genèse contient des promesses de salut bien antérieures à Abraham. La première suit immédiatement la chute originelle. « Et Iahvé-Elohim dit à la femme : Qu'est-ce que tu as fait ? et la femme dit : Le serpent m'a trompée et j'ai mangé. Et Iahvé-Elohim dit au serpent : Puisque tu as fait cela, sois maudit entre tous les animaux et entre toutes les bêtes des champs, tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. Et j'établis une inimitié entre toi et la femme, et entre ton lignage et le sien. Lui te brisera la tête et toi tu le viseras au talon. » (Chap. III, verset 13 à 15.) En s'inspirant des Septante, on pourrait traduire autrement le dernier verset dans sa seconde partie : Il te guettera à la tête et tu le guetteras au talon. En soi le texte ne signifie que l'annonce d'un conflit, mais comme l'antagonisme est établi par Dieu lui-même, que le serpent ici est évidemment l'agresseur, le conflit ne peut se terminer que par la victoire de l'autre antagoniste. « On entrevoit que le genre humain aura l'avantage, non sans quelques blessures. Qui procurera l'avantage ? D'où viendra la victoire, le salut ? Sera-ce le genre humain, opposé au démon, tout entier, ou une partie du genre humain, ou un individu qui procurera la victoire ? Ce n'est pas encore précisé, et du texte seul on ne saurait le dire. Mais les prophéties postérieures, leur enchaînement avaient montré aux Juifs, même avant Notre-Seigneur Jésus-Christ, que le genre humain triompherait par un individu, par le Messie. Aussi aidés de cette doctrine traditionnelle, les Septante, dans le *zéra*, descendance d'Eve, voient un individu et traduisent αὐτός. De même le traducteur latin de cette prophétie, influencé par la doctrine traditionnelle qui voit de plus dans Eve la figure de la Sainte Vierge, applique à Marie ce qui est dit de la femme

(1) J. TOUZARD, dans *Où en est l'histoire des Religions*, t. II, Paris, 1912, p. 21.

et traduit par *ipsa*. Le sens ainsi précisé par ces deux versions, surtout celui de la Vulgate, est un développement traditionnel greffé sur un texte biblique ; nous avons dans ces traductions deux documents de tradition sur lesquels on peut légitimement s'appuyer pour le dogme de la Rédemption et le dogme de l'Immaculée-Conception, deux dogmes évidemment non identiques, quoique dépendants. » (*Revue du Clergé français*, t. II, 1er mars 1895, p. 78, article de E. Langevin.)

L'alliance conclue entre Iahvé et l'humanité après le déluge, d'après le chapitre IX de la Genèse, verset 1 à 17, n'ajoute rien à la promesse du salut faite après la chute et même se rapporte plutôt à un état de choses déjà réalisé qu'à une œuvre de salut dans l'avenir, si du moins on s'en tient à la lettre même du texte. Quant à la promesse de Iahvé d'être le Dieu de Sem (*Gen.*, IX, vs. 26), elle est une première précision sur le groupe de l'humanité d'où devait venir le salut, mais elle n'ajoute rien sur le caractère même de ce salut et sur la nature individuelle ou collective de son agent.

Ce sont là trois jalons d'espérance sur une très longue route, dont la direction même reste encore imprécise. On peut même se demander si Abraham en a eu connaissance. Le temps écoulé entre l'origine de l'humanité ou même celle des Sémites et son époque semble de plus en plus avoir été trop prolongé pour que la tradition des antiques promesses ait pu normalement lui parvenir. Ni la Bible, ni l'Église ne nous obligent à le croire, car les promesses relatées dans les premiers chapitres de la Genèse ont pu être non pas transmises par tradition, mais révélées à Moïse ou à l'auteur de tel document biblique, après Abraham et les patriarches qui descendirent de lui. A ce point de vue, comme à celui du monothéisme, la religion patriarcale serait donc un commencement ou plutôt un recommencement, après la nuit d'un paganisme universel qui avait englobé les ancêtres mêmes du peuple de Dieu.

Car des promesses en partie nouvelles furent adressées aux patriarches : occupation stable de la terre où ils passent en nomades, postérité nombreuse, bénédictions auxquelles les nations participeront dans une certaine mesure en vertu de l'alliance conclue entre eux et Iahweh. Voici les promesses faites à Abraham :

lors de son départ pour la terre de Canaan : il deviendra une grande nation si bénie de Dieu qu'en lui se béniront toutes les familles de la terre (chap. XII, 1-3) ;

à la suite de sa séparation d'avec Loth son neveu : le pays de Canaan sera possédé par ses descendants qui deviendront aussi nombreux que la poussière de la terre (*Gen.*, XIII, 14-17) ;

après le sacrifice d'alliance décrit plus haut : ses descendants reviendront de la terre de servitude occuper le pays entre le Nil et l'Euphrate, expressions évidemment hyperboliques (*Gen.*, XV, 18) ;

après le sacrifice d'Isaac : la postérité d'Abraham sera multipliée comme les étoiles du ciel et le sable de la mer et victorieuse de ses ennemis et en elle toutes les nations de la terre se béniront (*Gen.*, XXII, 15-18).

Les termes des promesses faites à Isaac et à Jacob sont à peu près les mêmes : à Bersabée, le puits du serment, Iahvé apparut de nuit à Isaac pour lui annoncer une nombreuse postérité et sa béné-

diction (*Gen.*, chap. XXVI, vs. 24) ; à Bethel, Jacob vit une échelle mystérieuse que les anges montaient et descendaient et Dieu, qui se tenait au sommet, lui dit que sa postérité deviendrait comme la poussière de la terre et posséderait la terre de Canaan (*Gen.*, XXVIII, 13-14) ; après son retour de Padam-Aran Dieu, dans un songe, changea son nom en celui d'Israël et lui annonça que de lui sortiraient une nation, une assemblée de nations et des rois et que sa postérité recevrait le pays donné à Abraham et à Isaac (*Gen.*, vs. XXXV, 9-12).

Enfin, avant de mourir, Jacob promet à Juda la prééminence au-dessus de ses frères, le sceptre et le bâton de commandement et l'obéissance des nations à un représentant de sa race (*Gen.*, XLIX, 8-12).

Ainsi l'espérance messianique se localise de plus en plus de la descendance d'Abraham à celle de Juda. Elle apparaît ainsi avec un caractère national ou tout au moins ethnique. De plus, ce qui affleure dans nos textes, ce sont des promesses d'ordre temporel : postérité nombreuse, victorieuse de ses ennemis et possession stable du pays de Canaan. Mais ceci n'épuise pas la signification profonde des communications divines, qu'il ne faut pas restreindre à la conscience claire qu'en eurent les premiers bénéficiaires. Il y a comme un halo de mystère dans l'annonce des bénédictions futures. Toutes les nations de la terre doivent y prendre part d'une certaine façon. Sans doute on peut hésiter sur la traduction du verbe hébreu qui exprime cette assurance. Dans la *Genèse*, XII, 13, XVIII, 18, XXVIII, 14, ce verbe est au *Niphal*, mode qui peut être pris soit au sens passif, soit au sens réflexif. Mais au chapitre XXII, vs. 18, et au chapitre XXVI, vs. 4, il est au mode *Hithpael* qui est certainement réflexif. Si donc on interprète les passages douteux par les passages clairs on traduira : les nations se béniront entre elles. On dira alors simplement que celles-ci considéreront Israël comme le type du bonheur et du peuple béni de Dieu. Mais, même dans ce cas, on conclura que les bénédictions de ce privilégié attireront le regard de tous les peuples et éveilleront chez eux le désir d'y participer, et il restera un messianisme au sens large et de caractère universel. De plus, comme il est parlé de bénédictions, terme religieux et sans limitation, on peut estimer qu'une signification d'ordre spirituel n'est pas exclue.

Sans doute ce messianisme universel et transcendant n'est qu'insinué. Mais, précisément, ce vague est bien en situation dans une religion encore rudimentaire et de caractère en quelque sorte inchoatif. La lumière de la Révélation ne s'est répandue que progressivement et nous sommes encore à l'aube, à l'heure de ces premiers rayons où l'on peut voir je ne sais quelle confiante timidité. D'ailleurs une telle imprécision, cependant lourde d'avenir et de sens prégnant, comme nous l'avons dit plus haut, est une preuve de la fidélité, au moins substantielle, des textes bibliques. Des faussaires auraient introduit effrontément ou sournoisement, en des oracles inventés, toutes les précisions acquises de leur temps, tels ces auteurs des apocryphes juifs, qui attribuaient sans sourciller les conceptions du judaïsme voisin de notre ère aux douze patriarches, à Noé, à Enoch et même à Adam. Ce fait devrait particulièrement attirer l'attention des exégètes qui placent la rédaction définitive du Pentateuque après l'exil, c'est-à-dire après les développements considérables du messianisme, dont témoignent les prophètes écrivains du VIII[e] au VI[e] siècle avant notre ère.

§ 3. — *Imperfections de la religion patriarcale.*

Les limitations de l'espérance messianique, au moins dans ses données explicites, sont déjà une première catégorie d'imperfections de la religion patriarcale et nous avons vu aussi plus haut que les patriarches étaient loin d'avoir tiré toutes les conséquences de leur monothéisme cependant si décidé. Ajoutons une certaine localisation de la divinité, que les récits bibliques leur attribuent sans d'ailleurs l'approuver, car souvent les écrivains sacrés ne proposent pas en exemple ce qu'ils décrivent. Saint Cyrille d'Alexandrie, commentant le texte qui nous montre Jacob étonné de ce que Dieu fût à Bethel, en tire une règle d'or : « Nous rencontrerons chez les anciens des opinions tout à fait médiocres au sujet de Dieu. Ils pensaient, en effet, que la divinité abandonnait tout le reste de la terre et se concentrait en quelque sorte dans le pays où ils avaient été appelés par elle, abandonnant ce qu'ils avaient et quittant le pays des Chaldéens. Car les adorateurs des idoles, souffrant de l'erreur polythéiste, ayant pour ainsi dire assigné à chacun des démons comme son pays propre et établi presque comme souverains ceux qui étaient adorés dans chaque ville, ils ne pensaient pas que tous fussent puissants partout et qu'il fallût les adorer partout. De sorte que les bienheureux patriarches eux aussi, récemment délivrés des mœurs idolâtriques et de l'erreur polythéiste et formés à adorer celui qui est Dieu réellement et par nature, ne pensaient pas qu'il leur fût présent et les secourût dans toute la terre et en tout lieu, n'ayant que des idées tout à fait médiocres. » (Migne, *P. G.*, t. LXIX, c. 188. Traduction du P. Lagrange dans *La méthode historique*, édition augmentée, Paris, 1904, p. 58.)

Si les guides spirituels du clan avaient des idées « médiocres », autour d'eux on en avait de franchement fausses, surtout quand il s'agissait des femmes prises dans des tribus apparentées à Israël, mais encore païennes. Rachel avait dérobé les *teraphim* de son père Laban quand Jacob quitta le pays des Araméens pour retourner en Canaan. Laban se mit à la recherche de « ses dieux » (il s'agissait donc d'idoles domestiques) et finit par entrer dans la tente de Rachel. Celle-ci avait caché les statuettes sous une selle de chameau et, quand son père entra, assise sur la selle, elle s'excusa de ne pas se lever ayant ce qui est ordinaire aux femmes (*Gen.*, chap. XXXI, vs. 10 à 35). C'est pourquoi Jacob se rendant au lieu saint de Bethel ordonna aux siens d'ôter du milieu d'eux les dieux étrangers, de se purifier et de changer de vêtements ; ils lui donnèrent tous leurs dieux étrangers et leurs boucles d'oreille. (*Gen.*, chap. XXXV, vs. 2-4.)

TROISIÈME PARTIE. — LA RELIGION MOSAÏQUE

CHAPITRE PREMIER. — LE CADRE HISTORIQUE

§ 1. — *Histoire générale de l'Orient.*

Après la prise de Babylone par les Hittites (1750) se produisirent plusieurs migrations de peuples : venus des montagnes du Zagros,

à l'Est, les *Cosséens* dominent la Babylonie jusqu'en 1170 : les *Mitanniens,* descendants des antiques Subaréens, s'emparent de la majeure partie du territoire d'Assur et des pays syriens ; enfin les *Hyksos* gardent l'Egypte jusque vers 1600.

La réaction contre les Hyksos donna un élan tel à l'Egypte que Thoutmès I et Thoutmès III (1501-1447) parvinrent jusqu'à l'Euphrate.

Les lettres trouvées à Tel-el-Amarna, partie des archives des Aménophis III et IV (1411-1360), prouvent qu'alors la Syrie restait vassale des Egyptiens, mais que ce lien de vassalité se relâchait de plus en plus. Les pharaons de la XIX[e] dynastie, surtout Ramsès II (1292-1225), font encore figure de grands conquérants et de grands bâtisseurs ; en fait, ils parviennent tout juste à contenir l'avance des Hittites en Syrie, au Nord de la Palestine. Après Ramsès II, des luttes épuisantes pour arrêter les Lybiens et empêcher les « peuples de la mer », venus des côtes et des îles de la Méditerranée orientale, d'envahir l'Egypte tout en les laissant s'installer sur la côte syrienne (origine des Philistins), amenèrent une décadence dont le puissant empire de la vallée du Nil ne se releva jamais complètement. « Les peuples de la mer » firent en même temps s'écrouler pour toujours la domination hittite en Syrie et en Asie Mineure.

Libérés des Mitanniens depuis 1350, les Assyriens profitèrent de la disparition de l'empire hittite, principalement avec Teglathphalasar I[er] (1115-1093) qui porta ses armes en Arménie, à Babylone, en Syrie où il vainquit les tribus araméennes. Mais après ces conquêtes, ce fut de nouveau la décadence pour l'Assyrie, au profit, en Syrie, des Araméens et de Damas.

§ 2. — *Histoire d'Israël.*

Les Hébreux en Egypte. — Les Hébreux furent bien accueillis en Egypte, parce que, lors de leur arrivée, ce pays était probablement déjà occupé par les Hyksos, dont certains chefs étaient sémites et qui avaient entraîné dans leur migration guerrière plusieurs tribus sémitiques. Des pharaons amis les établirent donc dans la terre de Gošen, pays de pâturage, situé entre le delta du Nil et l'isthme de Suez (le *Wadi Tamilat* que longe actuellement la voie ferrée de Zagasig, l'ancienne Bubaste, à Ismaïliéh). Menant une existence seminomade, en marge de la vallée du Nil, les descendants de Jacob ne subirent que très incomplètement l'influence égyptienne, gardèrent leur autonomie ethnique dans une large mesure, et parmi eux une élite put conserver la tradition religieuse d'Abraham.

L'Exode. — Les Hyksos furent expulsés d'Egypte vers 1600. Alors s'éleva sur l'Egypte un nouveau roi qui ne connaissait pas Joseph (*Exode,* chap. I, verset 8) et le clan devenu tout un peuple, au bout de plus de deux siècles et grâce à l'adjonction d'éléments allogènes, fut soumis à de rudes corvées, mêlé aux captifs de guerre par des pharaons grands bâtisseurs. Le pharaon oppresseur fut sans doute Touthmès III, de la XVIII[e] dynastie (1501-1447), et l'exode pourrait avoir eu lieu sous son fils et successeur Aménophis II (1447-1420) comme semble

l'avoir prouvé, après plusieurs autres, M. L. Dennefeld (1). Après la vingtaine d'expéditions en Syrie, menées par ce grand conquérant que fut Touthmès III, l'Egypte se trouvait épuisée sous son successeur Aménophis II, ce qui explique, avec les interventions divines, que Moïse ait pu faire sortir d'Egypte les descendants d'Abraham et « tout un ramassis de gens qui montaient avec eux » vers le Sinaï (*Exode*, chap. XII, vs. 39). Au Sinaï-Horeb l'alliance solennelle conclue avec Iahvé donne à l'ensemble des douze tribus mêlées d'éléments étrangers une cohésion si forte qu'elle a duré jusqu'à nos jours en dépit des pires vicissitudes. Après avoir essayé en vain de pénétrer en Palestine par le Sud, les Israélites nomadisèrent pendant 38 ans autour de l'oasis de Cadès au nord de la péninsule sinaïtique et, là, Moïse les initia à une vie nationale et religieuse renouvelée.

Après cet arrêt la marche fut reprise pour aboutir, après avoir contourné le royaume d'Edom, aux plaines de Moab en Transjordanie.

Canaan : Josué et les juges. — La conquête du pays de Canaan fut l'œuvre de Josué et des juges, sortes de dictateurs temporaires du peuple de Dieu, aux heures de crise. Elle a duré plus de trois siècles, David seul a pu la rendre tout à fait complète et définitive ; ce qui tient à la civilisation des Cananéens et des Philistins, supérieure à celle des Hébreux et au manque d'unité politique de ces derniers. Elle fut d'ailleurs favorisée par l'état d'anarchie du pays, à la fin de la XVIII[e] dynastie égyptienne où la suprématie des pharaons, sans disparaître, est affaiblie et où les intrigues hittites se font sentir auprès des nombreuses principautés de Canaan (voir les lettres de Tell-el-Amarna), où enfin vers 1200 l'invasion des « peuples de la mer » et l'installation des Philistins sur la côte au Sud du Carmel introduit de nouveaux éléments de trouble tout en préparant à Israël de rudes adversaires. Et comme les roitelets de Canaan se souciaient peu du gouvernement pharaonique reconnu en théorie, rien d'étonnant à ce que les livres de Josué et des Juges ne parlent pas des Egyptiens.

CHAPITRE II. — LA RELIGION ELLE-MÊME

§ 1. — *Les faits essentiels.*

Révélation du nom du Dieu unique. — L'essentiel de la révélation mosaïque est donné dans les textes suivants : « Moïse faisait paître le troupeau de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madian. Il mena le troupeau au delà du désert, et arriva à la montagne de Dieu, à Horeb. L'ange de Iahvé lui apparut en flamme de feu, au milieu du buisson. Et Moïse vit, et voici, le buisson était tout en feu et ne se consumait pas.

« Moïse dit : « Je veux faire un détour pour considérer cette grande vision, et voir pourquoi le buisson ne se consume point. » Iahvé vit qu'il se détournait pour regarder, et Dieu l'appela du milieu du buisson, et dit : « Moïse, Moïse ! » Il répondit : « Me voici ! » Dieu dit : « N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur

(1) *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient*, p. 64-69.

lequel tu te tiens est une terre sainte. » Il ajouta : « Je suis lè Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Moïse se cacha le visage, car il craignait de regarder Dieu.

« Iahvé dit : « J'ai vu la souffrance de mon peuple qui est en Egypte, et j'ai entendu le cri que lui font pousser ses exacteurs, car je connais ses douleurs. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Egyptiens et pour le faire monter de ce pays dans une terre fertile et spacieuse, dans une terre où coulent le lait et le miel, dans une terre où habitent les Cananéens, les Héthéens, les Amorrhéens, les Phérézéens, les Hévéens et les Jébuséens. Et maintenant voici, le cri des enfants d'Israël est venu jusqu'à moi et j'ai vu l'oppression que font peser sur eux les Egyptiens. Et maintenant, va, je t'envoie auprès de Pharaon, pour faire sortir mon peuple, les enfants d'Israël... » Moïse dit à Dieu : « Voici, j'irai vers les enfants d'Israël et je leur dirai : le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. S'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » Et Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui suis. » Et il ajouta : « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous. » Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Iahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. C'est là mon nom pour l'éternité, c'est là mon souvenir de génération en génération » (*Exode*, chap. III, vs. 1 à 15). La traduction littérale du verset 14 : Celui qui est m'a envoyé, est : « *Je suis* » m'a envoyé. « Dieu s'appelle *Je suis*, à la première personne parce que c'est lui qui parle de lui-même ; l'homme l'appelle *Il est* (hébreu : *Iahvé*), à la 3e personne. » (Note de la traduction Crampon révisée, édition de 1928.)

Ce terme de Iahvé est l'imparfait du verbe *hawâh*, être. Si c'est l'imparfait de la forme simple, il signifie que le nom divin est le nom de Celui qui existe avec une pleine continuité, depuis les origines et pour toujours. Si c'est l'imparfait de la forme causative, il veut dire que Iahvé est celui qui fait être, qui est la cause de tous les êtres et les maintient dans l'existence et la vie par la continuité de son action.

Le pacte du Sinaï. — Au Sinaï, Dieu révèle à Moïse le Décalogue et l'ensemble des lois civiles et religieuses contenues dans les chapitres XXI à XXIII de l'Exode. « Moïse écrivit toutes les paroles de Iahvé. Puis s'étant levé de bon matin, il bâtit un autel au pied de la montagne et dressa douze stèles pour les douze tribus d'Israël. Il envoya des jeunes gens, enfants d'Israël ; ils offrirent à Iahvé des holocaustes et immolèrent des taureaux en sacrifice d'action de grâces. Moïse prit la moitié du sang, qu'il mit dans des bassins, et il répandit l'autre moitié sur l'autel. Ayant pris le livre de l'alliance, il le lut en présence du peuple qui répondit : « Tout ce qu'a dit Iahvé nous le ferons et nous y obéirons. » Moïse prit le sang et en aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Iahvé a conclue avec vous sur toutes ces paroles. » (*Exode*, chap. XXIV, vs. 1 à 8.)

C'est le vieux sacrifice d'alliance, de *berith*, transformé pour la circonstance, puisque l'on ne pouvait pas faire aisément passer tout un peuple entre les moitiés de victimes partagées, mais signifiant toujours l'union par le sang, auquel Dieu participe par l'effusion sur l'autel et Israël par l'aspersion, et impliquant les conditions d'un

pacte intimées par la lecture du livre de l'alliance. C'est le vieux rite patriarcal, mais dont le sens religieux apparaît bien plus nettement que jadis parce que les clauses de la *berith* sont clairement spécifiées.

Nous ne prétendons pas que la religion mosaïque se borne aux deux faits capitaux, que nous venons de signaler : révélation du nom du Dieu unique et pacte du Sinaï. L'œuvre religieuse et même l'œuvre littéraire de Moïse s'étend beaucoup plus loin ; de plus en plus on reconnaît qu'il a sanctionné de l'autorité divine une masse considérable de coutumes, s'il ne leur a pas donné leur rédaction définitive. Mais nous ne faisons pas ici une histoire d'ensemble de la religion israélite, nous en dégageons simplement les grands traits pour en instituer, en quelque sorte, la philosophie...

§ 2. — *Signification profonde des deux faits cardinaux.*

Monothéisme. — La croyance monothéiste est renforcée parce qu'elle est intimée à tout un peuple et placée au centre même de sa conscience nationale. Israël sera désormais par excellence le peuple de Iahvé, dans la mesure du moins où il restera fidèle à sa vocation. Si elle est plus spécialement confiée à un peuple, c'est que sans doute la mentalité antique exigeait pour sa conservation cette limitation provisoire.

Si l' « Ineffable » prend un nom, c'est pour qu'on le distingue mieux des faux dieux et qu'il ne risque pas d'être confondu avec eux sous un vocable commun : El, Elohim ou Eloha.

D'ailleurs en donnant quelque idée de la transcendance divine par la signification, en même temps insinuée et couverte du voile du mystère, du nom divin, la révélation mosaïque enseignait que l'unicité de Dieu tenait à sa nature même et non pas au choix exclusif d'un peuple, et par là elle impliquait que Iahvé était le Dieu de l'Univers et de l'humanité tout entière, existant et agissant par une plénitude d'être au-dessus de toute limitation du temps et de l'espace. Il est bien évident que les auditeurs de Moïse n'eurent de cette vérité qu'une intuition encore vague et qui ne se traduisait par aucun concept métaphysique, puisqu'à ce moment et dans ce milieu la métaphysique n'existait pas encore.

Une comparaison avec la religion des Sémites permet de saisir ce que la foi d'Israël, au temps de Moïse, avait d'original tout en possédant des traits communs avec les croyances des peuples qui lui étaient apparentés et qui sont le cadre où le mosaïsme se place naturellement.

« Il faut donc, écrit le P. Lagrange, déterminer, d'abord, le concept que les Sémites avaient alors du divin. On y trouve de tout, depuis les plus hautes idées de justice et de charité jusqu'aux prostitutions sacrées des deux sexes. On aperçoit déjà dans un fond déjà lointain El, qui semble bien avoir été le seul Dieu, devenu nom commun pour désigner la divinité. Le dieu, c'est le maître, c'est le roi, c'est presque le Père, et ce dernier concept plus tendre paraît se trouver surtout chez les tribus moins civilisées. Naturellement chaque groupe social a son dieu. Le fractionnement des groupes amène la multiplication des dieux ; chaque cité qui se fonde en augmente le nombre. Lorsque les cités se groupent en monarchie, on essaie de mettre de l'ordre dans le Panthéon comme dans l'empire. Mais ce monothéisme admi-

nistratif est toujours demeuré lettre morte. Chaque dieu, ayant son domaine au ciel comme sur la terre, était lié assez étroitement à un objet naturel, quoique les savants (à Babylone) sussent bien le caractère mobile et insaisissable du divin. Parmi ces dieux, la Syrie et le pays de Canaan semblent avoir vénéré surtout le dieu de la pluie et de l'orage, le Baal par excellence, Hadad. Il ne peut exercer son action sur la pluie et l'orage qu'en qualité de maître du ciel. C'est donc celui qui se rapproche le plus de l'accommodation nécessaire aux imaginations qui est encore la nôtre ; nous disons même : le Ciel a décidé, pour dire : Dieu a voulu. Le dieu d'Israël était au moins cela pour Israël, aussi haut que nous puissions l'atteindre. Ne vous scandalisez pas, Messieurs, si je dis : au moins cela, car c'est déjà beaucoup plus que ce que prétendent certaines personnes. Ce dieu n'était pas du tout confondu avec la nature et, comme je l'ai déjà dit, le concept du divin, à quelque personne qu'il s'appliquât, supportait toujours les plus hautes idées de morale et de justice.

« Mais, en réalité, il était beaucoup plus, car le dieu d'Israël n'avait pas les tares jointes par une aberration étrange aux conceptions les plus sublimes et, n'ayant pas ces tares, il se relevait par là bien au-dessus des autres.

« Il est d'abord bien remarquable que le vieil El était devenu généralement un nom commun pour signifier la divinité et, chaque peuple ayant donné à son dieu un nom propre, le nom de Iahvé qui jouait ce rôle pour Israël ne signifiait que l'être. On discutera encore longtemps sur le sens du célèbre passage de l'*Exode*, mais enfin il est impossible d'aboutir à rien de concret, à aucune qualité spéciale, à aucun objet naturel, qu'il s'agisse du soleil, de la lune ou des étoiles. Pour nous c'est l'être pur ; pour les anciens Hébreux c'est l'être mystérieux.

« De plus ce Iahvé est solitaire. On a trouvé un mot, la monolâtrie, et cela paraît très naturel, pas transcendant, qu'une petite tribu n'ait pas connu le luxe de plusieurs dieux ; on voit dans la Bible elle-même que de la même façon les Moabites avaient Camos. C'est vrai, mais si on pouvait se contenter d'un dieu, lui ne pouvait se passer d'un compagnon. Et l'inscription de Meša (trouvée au pays de Moab par Clermont-Ganneau et actuellement au musée du Louvre) nous fait connaître une Astar-Camos qui doit être quelque chose comme cela dans Moab. Israël n'a jamais connu de déesse.

« Le service du dieu et de la déesse n'était point une sinécure. L'idole était là, maîtresse dure et impérieuse, qu'il fallait servir, vêtir, nourrir. Dans Israël les idoles étaient interdites. Cela ne veut pas dire qu'on n'en fît jamais. On représente souvent Iahvé en veau de Hadad, le dieu de l'orage et de la pluie auquel on l'assimilait, mais ce culte fut réprouvé par les prophètes comme contraire à la tradition. Enfin, car nous ne pouvons qu'indiquer les traits généraux, Iahvé avait horreur des pratiques immorales. Vivant chaste, il était austère.

« Si l'on prend ces caractères dans leur ensemble, ils sont certainement transcendants, sinon tout à fait dans le sens métaphysique, au moins dans le sens historique, pour le temps.

« Et on ne peut pas nier que la vie des demi-nomades n'ait été très favorable à ces idées simples, à ce culte sévère. Il y a là une harmonie naturelle qui n'exclut pas la Providence. Encore est-il que cette exception ne peut tout à fait s'expliquer sans un secours spécial

de Dieu, et son intervention apparaît encore davantage dans le triomphe de ce culte simple sur les cultes enivrants et splendides d'une civilisation plus raffinée.

« Aussi suis-je persuadé que l'idée de Dieu que j'esquissais tout à l'heure n'est pas le point d'arrivée d'Israël, mais son point de départ, son bien propre avant le contact avec les cultes cananéens et assyriens.

« Jusqu'à quel point cela ressemble-t-il au monothéisme métaphysique ? Il est difficile de classer exactement un phénomène religieux à sa place propre parmi les systèmes philosophiques. On n'avait qu'un Dieu, auquel on attribuait tout ce que les hommes attribuaient alors au divin, et très spécialement d'être le maître du monde, de l'avoir fait, ainsi que l'homme, d'être un bon père pour la nation, d'être un roi juste, qui récompense le bien et punit le mal, qui peut même exercer la justice en dehors de son peuple ; on ne niait pas l'existence des autres dieux : ils existaient du moins par leurs idoles et par leurs cultes, c'était un fait social que chacun pouvait constater ; mais quoi qu'on ait pensé de leur nature, on savait qu'ils étaient bien inférieurs.

« Telle est la doctrine traditionnelle que les Prophètes n'ont pas apportée, mais soutenue comme ancienne. Dieu était déjà très moral ; aussi le monothéisme moral des Prophètes me paraît une invention sans portée que j'ai toujours combattue, il succombera tôt ou tard sous l'évidence des faits » (1).

L'alliance. — Par l'intermédiaire de Moïse une alliance fut donc conclue entre les douze tribus et « Celui qui est ». Iahvé les choisit pour son peuple devant être dans leur foi et leur fidélité. Celui seul qui serait pour elles parmi les dieux multiples des Egyptiens et des Sémites. Dieu s'engageait à conduire Israël dans la terre de Canaan, à y défendre son existence et à lui assurer une vie prospère. Mais cette protection était promise à condition que les Israélites observassent de leur côté les clauses du pacte : observer la *thorah*, la loi, en tête de laquelle était inscrit le Décalogue, c'est-à-dire pratiquer avant tout la justice et le droit, rendre, auprès de l'arche d'alliance, ainsi appelée parce que les tables de pierre où était gravé le décalogue et qu'elle renfermait étaient le témoignage permanent de la clause principale de la *berith*, un culte à Iahvé sans images divines, ni rien qui sentît l'idolâtrie.

A première vue, l'événement ne paraît pas sortir du cadre des religions nationales du monde sémitique. Le clan des enfants d'Israël a son dieu protecteur, Iahweh, comme Moab a Kamosh ; Ammon, Moloch ; Tyr et Sidon, Baal et Astarté ; la Syrie, Hadad ; Babylone, Mardouk ; les Assyriens, Assur.

Mais cette similitude est trompeuse. C'est un lien de nature et probablement d'origine qui, dans la croyance des voisins d'Israël, rattachait Kamosh, Moloch et consorts à leurs peuples ; ils ne pouvaient pas ne pas être les dieux de ces nations, c'est une puissance mystérieuse, fatale et indestructible, la force des choses, la nature

(1) P. M. J. Lagrange, *La méthode historique,* Paris, 1904, 2e éd., p. 61-65. Conférences données à l'Institut catholique de Toulouse en 1902.

même, en effet, qui était censée les lier à leurs fidèles et aux destinées historiques de leurs groupes, victorieux et vaincus avec eux dans les guerres qu'ils menaient. Solidarité qui tenait peut-être à ce que jadis, du moins, le dieu avait été conçu comme l'ancêtre mythique du peuple, ou bien comme sa personnification humaine, voire animale.

Or une tradition séculaire dont la constance est la garantie nous apprend que Iahvé se révèle comme un tout autre dieu qui traite son peuple tout autrement. Il se choisit ce peuple, c'est-à-dire qu'il y a vocation, appel gratuit, et non pas rapports nécessaires ; les fatalités superstitieuses, les liens magiques du naturalisme sont brisés. L'esprit emprisonné dans les cadres et le morcellement de la matière, dans toutes les religions polythéistes, reprend son essor chez Israël devenue nation avec encore plus d'élan que dans le clan d'Abraham.

Les douze tribus, elles aussi, se donnent librement et de ce fait leur culte et leur fidélité consenties auront une valeur bien supérieure, au moins dans la tendance que leur confère leur institution, au culte et à la fidélité qu'une coutume immémoriale impose aux Sémites idolâtres du seul fait qu'elle se perd dans la nuit des temps et que les choses sont nécessairement ainsi. Et comme l'esprit et la liberté vont normalement de pair, les Bédouins campés au pied du Sinaï vers 1450 avant notre ère annonçaient déjà « les vrais adorateurs qui adorent en esprit et en vérité ».

Les clauses du pacte ont, comme le pacte lui-même, une signification profonde et prophétique. Au souvenir du Sinaï est indissolublement lié celui du décalogue qui, placé en tête de la loi mosaïque, est ainsi désigné comme son inspiration principale. Or le décalogue, mises à part certaines particularités qui le concrétisent, comme doit être concrétisée toute morale réellement vécue, c'est le résumé de la loi naturelle. Par conséquent la morale dans ses prescriptions essentielles et la religion sont dès lors unies par une indestructible solidarité. Le pharisaïsme qui sépare les pratiques cultuelles des injonctions de la conscience se trouve dès lors condamné, ce qui prouve que le mosaïsme, le prophétisme et le christianisme sont sur la même ligne de développement.

Ceci est également d'une portée incalculable, car il en découle naturellement — et l'esprit de la religion d'Israël poussera de plus en plus ceux qui en vivront réellement à tirer ces conséquences — que Dieu est éminemment la source de la moralité, qu'il réside surtout dans l'âme, que la religion est d'abord une vie intérieure et que l'alliance particulière de Dieu avec un peuple ne pouvait être qu'un fait contingent et transitoire.

Iahvé veut être servi avant tout par la pratique de la justice, parce qu'il est la justice même. Il est donc un être essentiellement spirituel qu'on ne saurait confondre avec une force de la nature. C'est pourquoi il ne faut pas le représenter sous une figure humaine ou animale, car ce serait être incliné presque fatalement, dans ce milieu sémitique tout imprégné d'idolâtrie, à croire qu'Il est soumis aux limitations de la matière et comme emprisonné par son image.

Sans doute il faut un culte, sans quoi pour ces Hébreux à l'esprit encore enfantin la présence, l'existence même de Iahvé n'auraient pas assez de réalité, et d'ailleurs tout sentiment profond étouffe à ne pas être exprimé et la foi de toute une nation ne se maintient

dans son unanimité qu'en se traduisant par des gestes réglés. Mais ce culte du désert est sobre, simple, austère et surtout, dès lors, la tradition est créée, tradition qui sera reprise et développée incessamment par les prophètes que ce culte ne peut être qu'un objet d'horreur pour Iahvé, s'il n'est pas l'accompagnement, l'auxiliaire et le symbole de la vie morale. La Religion doit être premièrement une vie intérieure, une attitude et un progrès de la conscience, son expression extérieure ne saurait être que la traduction de cette réalité intime, sous peine de devenir une comédie et un mensonge.

Et si le peuple d'Israël viole le pacte, Dieu qui l'a choisi librement s'en détachera, car Il ne lui est lié par aucune espèce de fatalité. Il s'est révélé à ce peuple par pure bonté et sans avoir besoin de lui. Il reste le Maître de l'avenir. C'est du moins la conclusion que la logique de la conscience devait tirer de la nature d'un pacte qui n'était pas absolu, mais conditionnel. Et de cette première conclusion tirée de l'indépendance de Iahvé dans l'initiative du pacte on pourra déduire un jour, avant même la révélation chrétienne, que l'alliance limitée pour un temps à une nation doit s'étendre à l'Humanité tout entière, puisque cette Humanité vient de Dieu comme Israël et que rien n'oblige Dieu à limiter ses faveurs à ce dernier. Quant à la limitation de l'alliance qui nous étonne, mais paraissait toute naturelle à de vieux Sémites, on peut estimer qu'elle a été imposée par l'indignité des autres peuples et le moindre démérite des descendants d'Abraham, Dieu communiquant d'ailleurs avec toutes les âmes de bonne volonté par delà l'économie extérieure de la Religion.

Le Iahvé de Moïse ne fut donc pas un petit dieu de clan, rival des patrons célestes des voisins d'Israël, mais un Etre transcendant qui se révèle déjà comme le Maître des âmes et se fait entrevoir comme celui de l'univers.

Seulement à cette époque, pour les pauvres Bédouins, compagnons du législateur d'Israël, ce Dieu transcendant pouvait paraître trop lointain, difficile à aborder, hostile à tout rapport d'intimité avec un peuple ou un individu. C'est pourquoi, dans sa condescendance qui s'adapte aux débilités de nos âmes, Il donna aux Israélites, sous la forme qui leur permettait de le comprendre dans leurs conceptions encore primitives, l'idée des rapports étroits qu'Il voulait cependant avoir avec l'Humanité.

Il consentit donc à ne pas leur apparaître, au moins par le fait de ses révélations extérieures et en quelque sorte officielles, comme l'invisible ami présent au cœur des mystiques. On était loin alors de soupçonner dans la masse des croyants cette apogée de la vie religieuse. Il se laissa traiter comme le Dieu conducteur de peuple, commandant aux armées d'Israël comme à celles des étoiles (1). Grâce à ce truchement une nation naissante, anxieusement soucieuse de son avenir temporel, comprit que son action est mêlée à l'histoire du monde ; la vie tout entière était pénétrée, dans l'ordre civil, politique et économique aussi bien que familial et individuel, de conceptions religieuses et Iahvé ne se trouvait étranger à aucune activité humaine.

(1) Il était d'ailleurs vraiment le conducteur d'Israël par sa providence et ses interventions miraculeuses et de plus le Dieu de la justice absolue, révélé au Sinaï.

On le pria donc surtout, du moins dans cet aspect extérieur de la religion que seul peut enregistrer l'histoire ignorante du secret des cœurs, pour les bénédictions des champs et des troupeaux, de la terre et du ciel, pour la délivrance des ennemis. Il s'agissait de l'éducation religieuse d'un peuple encore grossier, et c'est un piètre éducateur que celui qui veut inculquer du premier coup, et uniquement par impératif catégorique, des sentiments absolument désintéressés à l'enfance des individus ou des peuples. D'ailleurs la demande des biens de ce monde n'est pas illégitime en elle-même, et elle ne fausse pas la conscience, si on la subordonne à des fins plus élevées, comme cette recherche de la justice qui fut la clause primordiale du pacte du Sinaï.

Le Dieu des Hébreux permit aussi qu'on lui attribuât des sentiments humains et qu'on l'imaginât, sinon sous un aspect sensible (il ne voulut pas être représenté), du moins comme se comportant dans l'Univers matériel à la manière de l'homme. C'était alors le seul langage possible pour signifier qu'il est un Dieu vivant et agissant. Les termes d'une philosophie transcendante auraient, dans le temps et le milieu considérés, été beaucoup plus inexacts, tels qu'ils auraient été saisis, pour exprimer l'ineffable que des métaphores et des anthropomorphismes plus ou moins conscients, car ils auraient infailliblement suggéré que Dieu n'avait ni existence réelle et concrète, ni activité efficace. « Il vit et Il vit parmi nous », telle est l'affirmation religieuse qu'il fallait sauvegarder, même au prix d'expressions imparfaites et accommodatices.

§ 3. — *Préparation de la foi en l'Incarnation.*

Les prédictions et leur portée. — Les passages messianiques sont rares et peu explicites dans les livres du *Pentateuque* qui suivent la Genèse. « Lorsque dans les parties légales du *Pentateuque*, écrit M. Touzard, il est parlé des rapports d'Israël avec les nations, il s'agit surtout de l'ordre présent : à la condition qu'il lui demeure fidèle, Iahvé traitera Israël en peuple particulier parmi tous les autres (*Exode*, chap. XIX, vs. 5). Toutefois, dans Deutéronome (XXVIII-XXX), les perspectives de restauration après le châtiment et le repentir rentreraient davantage dans le contexte général de l'idée messianique. Les oracles de Balaam (*Nombres*, XXII, 2 ; XXIV, 25) insistent sur la place de choix faite à Israël (*Nombres*, XXIII, 9-10), annoncent son triomphe sur les nations, sur celles-là au moins qui lui feront la guerre (*Nombres*, XXIV, 7-8). Ils signalent ensuite un astre qui sort de Jacob ; un sceptre qui s'élève d'Israël pour briser les deux flancs de Moab, exterminer les fils du tumulte et conquérir Edom, un dominateur qui sort de Jacob pour faire périr dans les villes ce qui reste (*Nombres*, XXIV, 17-19). On ne peut douter qu'il ne s'agisse au moins de la dynastie royale et de ses succès ; plus naturellement l'astre désigne un roi particulier. L'exégèse traditionnelle y voit le roi messianique, le verset 19 (sur le dominateur), malgré ses obscurités, favoriserait cette interprétation. S'il en est ainsi, on entrevoit que, par delà la supériorité matérielle, Iahvé assure aussi à son peuple la suprématie spirituelle qui tient à son union avec lui » (1).

(1) *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, A. d'ALÈS, t. II, 1911, col. 1616-1617, article : *Juif (peuple)*.

En somme tout cela est obscur et ne sort pas nécessairement du plan temporel. Visiblement au temps de Moïse, de Josué et des Juges, l'organisation présente du peuple de Dieu et les promesses de félicité terrestre qui encouragent sa fidélité absorbent à peu près exclusivement l'attention.

La préparation essentielle. — Mais l'Incarnation, nous l'avons fait remarquer, n'est pas préparée seulement, dans l'Ancien Testament, par des prédictions particulières, mais encore par le caractère général et les progrès d'ensemble de la religion israélite. Ceci est vrai de l'époque mosaïque comme de toute autre phase de ce progrès.

1° Le mosaïsme met en pleine lumière la libre élection d'Israël et y voit une manifestation non du caprice, mais de la bonté de Dieu, c'est le présage, la discrète annonce du Dieu-Charité de saint Jean qui a tellement aimé le monde qu'Il lui a donné son fils unique.

2° Le mosaïsme, nous l'avons vu également, offre à l'adoration des Israélites un Dieu vivant, étroitement mêlé aux destinées de son peuple, tout en restant le principe de la morale et de la justice. De cet enseignement on passera, par voie de développement continu, à l'attente de l'*Emmanuel*, du Dieu « avec nous », en même temps roi de justice, prédit par Isaïe.

3° L'extension du salut à l'humanité tout entière est impliquée dans les principes mêmes du mosaïsme. Iahweh, n'étant pas lié d'un lien de nature avec Israël, pourra choisir d'autres peuples et même tous les peuples avec lui. Ce qu'il y a de plus essentiel dans sa Loi, c'est le Décalogue et le Décalogue est, en droit, la loi de toute conscience humaine. Le mosaïsme enfin est déjà une tradition, se référant à la religion patriarcale, donnant une notion plus parfaite, non pas d'un Dieu totalement inconnu, mais du « Dieu des Pères ». La religion patriarcale à son tour est, non pas sans doute la continuation pure et simple, puisque les ancêtres d'Abraham étaient païens, mais la reprise du culte du vrai Dieu pratiqué dès l'origine et de promesses adressées tout d'abord à l'humanité tout entière, après la chute et après le déluge. On peut donc considérer Israël du fait de cet héritage comme représentant les nations et préparant par conséquent leur retour au Dieu des premiers temps. La conséquence ne fut pas tirée dès le temps de Moïse, mais elle s'offrait dès lors à la logique de l'âme et de la conscience. Il y a donc dans le mosaïsme un catholicisme latent qui un jour en fera éclater les cadres.

§ 4. — *Conservation du mosaïsme.*

Les tentations d'Israël. — Toute l'histoire d'Israël est une suite de tentations, de prévarications et de réactions, contre ces prévarications, d'une élite qui a toujours eu ses chefs spirituels par une disposition visible de la Providence et une longue suite d'interventions surnaturelles. Il n'y a pas eu de tentation égyptienne, au moins aux temps patriarcaux et mosaïques, parce que les descendants d'Abraham continuèrent en Egypte leur vie semi-nomade en marge de la grande monarchie et que des Sémites devaient être assez réfractaires à l'influence d'une civilisation qui ne portait pas la marque de leur race, au moins dans l'ensemble de ses traits. Le veau d'or, image de Iahvé

faite sur le modèle des idoles, rappelle plutôt le taureau de Hadad, symbole de la puissance d'un dieu de la pluie et de l'orage, que le bœuf Apis. Mais la tentation se produisit quand Israël vécut au milieu de peuples dont la civilisation se montrait supérieure à la sienne et qui lui étaient congénères. Pendant les siècles qui s'écoulèrent entre l'entrée dans la Terre promise et la fondation de la royauté, et même pendant le séjour des Hébreux dans les plaines de Moab avant le passage du Jourdain, ce fut la tentation cananéenne, nous n'ajoutons pas la tentation philistine, parce que les Philistins qui n'étaient pas des Sémites avaient néanmoins adopté la civilisation et les cultes cananéens. Plus tard ce furent, sous la royauté, la tentation phénicienne et la tentation assyrienne. Puis vinrent les prestiges de Babylone, la grande prostituée, auprès des exilés. Il y eut au retour de l'exil la tentation du syncrétisme palestinien et samaritain. Enfin il y eut la tentation hellénique, au temps d'Antiochus IV Epiphane, après que l'Orient eut été hellénisé depuis un siècle et demi.

« Du point de vue d'une religion universelle et dont la doctrine et le culte bien compris sont pleinement spiritualisés, les croyances et les pratiques des Cananéens peuvent paraître dépourvues de tout attrait puissant et de tout charme séducteur. Piètres sanctuaires, à nos yeux, que ceux où se dressaient à ciel ouvert un autel à peine équarri, un alignement de quelques stèles de pierre, un ou plusieurs pieux sacrés ! Pauvres idoles que ces figurines informes, simples amulettes qui n'ont souvent de caractéristique qu'une indécence très marquée ! Culte horrible ou immonde que celui qui faisait une si large place aux sacrifices humains et à la prostitution sacrée ! Paysannerie de dieux et de déesses que cette profusion de Baals, d'Astartés et d'Ashéras qui n'avait, la plupart du temps, que des clientèles de bourgade et le soin de leurs intérêts terre à terre.

« Mais raisonner et sentir ainsi, c'est oublier l'horizon étroit et l'univers borné où se mouvait la pensée et se déroulait l'existence d'un Hébreu du XIVe, du XIIIe, du XIIe, du XIe siècle avant notre ère. La religion qui nous paraît à bon droit si mesquine était celle d'un peuple plus civilisé que lui, au moins matériellement parlant, et avec lequel il vivait dans un contact journalier qui n'était pas toujours et partout celui de l'hostilité. Ce culte grossier et misérable était pratiqué dans une foule de sanctuaires et devenait ainsi une obsession continuelle pour l'Israélite. Les Baals, Astartés et Ashéras étaient vénérés comme les maîtres d'un sol auquel l'Hébreu nomade devenu agriculteur s'attachait en raison même du dur labeur qui était la rançon de sa fécondité, tandis que Iahvé, le Dieu qui s'était révélé à Moïse sur le Sinaï granitique et inculte, le conducteur des tribus au désert, pouvait paraître indifférent à la fertilité d'une terre qu'il n'avait pas bénie dès l'origine. Enfin les idoles cananéennes, bien que sans beauté, parlaient plus à l'imagination que le culte sans images édicté sur la montagne sainte » (1).

Le miracle hébreu. — Sous l'influence de ces prestiges, il y eut de nombreuses prévarications. Non pas que beaucoup aient aban-

(1) E. MAGNIN, *Correspondant*, 10 février 1923, p. 491-492, sur le livre de M. Desnoyers consacré à la période des Juges, de 1922.

donné le dieu national purement et simplement, ce qui ne pouvait guère venir à l'esprit d'hommes de ce temps-là. Mais plus d'un se dit : autant servir à la fois Iahvé et Baal : « Ce sont deux puissants dieux ! » Encore plus nombreux furent ceux qui servaient Iahvé exclusivement, mais comme un Baal, qu'on n'adore pas comme le maître de la justice, mais qu'on amadoue comme un bienfaiteur libéral et capricieux, y compris la prostitution sacrée, les sacrifices humains, la divination superstitieuse, la nécromancie et la sorcellerie.

Cependant une élite se leva qui proclama par ses paroles et plus encore par ses actes que Iahvé était seul Dieu : « Lui seul est Dieu, Madame, et le vôtre n'est rien. » Ce furent des prophètes, des lévites, des naziréens voués à Dieu par l'abstention des boissons fermentées, par leur chevelure où ne passait pas le rasoir, de pieuses gens qui entretenaient des sentiments doux et purs dans l'intimité de la vie familiale, comme les parents de Samuel.

« Ainsi, en des temps difficiles et sombres, quand la grande masse du peuple élu ne donnait à son Dieu que des hommages dont seul pouvait se contenter un Baal ; que, tout autour des Hébreux et parmi eux, des races plus avancées en civilisation que ces Bédouins à peine échappés au désert leur donnaient l'exemple d'une idolâtrie voluptueuse et meurtrière ; que la piété de Canaan avait toutes les séductions des mille voix de la nature, une élite a maintenu sa foi, son service et son obéissance morale au Iahvé austère et jaloux du Sinaï. Une telle persévérance chez des âmes qui n'avaient ni les lumières, ni les consolations de la religion définitive peut bien paraître au-dessus des forces humaines. Ce n'est donc pas user d'amplification oratoire que de parler, pour ce temps lointain des Juges lui-même, du *miracle hébreu* » (1).

QUATRIÈME PARTIE. — LA RELIGION PROPHÉTIQUE

CHAPITRE PREMIER. — CADRE POLITIQUE

§ 1. — *Histoire générale de l'Ancien Orient.*

a) **La lutte des puissances et l'apogée phénicienne.** — Au moment de l'institution de la royauté israélite, vers 1045, la décadence de l'Egypte continue et s'accentue. La XXIe dynastie, celle des Tanites (1090-950), perd complètement la Palestine et la Syrie. Les mercenaires lybiens fondèrent la XXIIe dynastie (950-730) qui redonna quelque vigueur à la monarchie des pharaons et Sheshonq Ier, le Shishak de la Bible, s'empara de Jérusalem en 930. Cette prise de Jérusalem ne fut d'ailleurs qu'un raid sans lendemain, le démembrement de l'Egypte entre plusieurs dynasties en partie contemporaines (XXIIe dynastie bubastite, XXIIIe tanite, XXIVe saïte, XXVe des rois éthiopiens et des Lybiens du sud), ayant de nouveau affaibli le vieil empire de la vallée du Nil. A partir du milieu du XIe siècle, les Assyriens déjà

(1) E. MAGNIN, *loc. cit.*, p. 501.

en décadence depuis 50 ans reculent devant les Hittites et les Araméens dans la Syrie du Nord.

Le champ reste donc libre pendant environ deux siècles aux entreprises des puissances secondaires dans toute la région syrienne. Venus du Negeb (nord de la péninsule du Sinaï) et des environs des golfes de Suez et d'Elat (Aqaba), les *Phéniciens* s'étaient installés sur la côte syrienne au Nord du Carmel dès le IIIe millénaire avant notre ère, à Sidon, Tyr, Byblos, Arad. De 1100 à 700, date de la conquête assyrienne, Tyr, maîtresse de la Méditerrannée orientale au sud de Rhodes, de la mer Ionienne et de toute la Méditerranée occidentale jusqu'au delà des colonnes d'Hercule, y rétablit la police et organise un immense empire colonial, création originale du peuple phénicien (1). Carthage est fondée en 814 et, même après les conquêtes assyrienne et néo-babylonienne, Marseille le sera vers l'an 600. Hiram Ier (960-935) est allié de David et de Salomon ; Ithobaal, un siècle plus tard environ, l'est d'Achab de Samarie. La richesse de Tyr fut proverbiale dans l'antique Orient. Les Phéniciens eurent un art composite qui transposait « des motifs égyptiens, mésopotamiens, hittites avec une habileté technique tout originale. Pour alimenter leur commerce, ils se sont adonnés à l'art industriel qui vulgarise l'art officiel et le met à la portée de toutes les classes d'acheteurs » (2). Sur tous les marchés ils vendent les étoffes teintes avec la pourpre, extraite des chairs corrompues du *murex*, coquillage abondant sur leur côte, et des verreries dont ils ont emprunté le secret de fabrication aux Egyptiens, mais en rendant transparente la pâte opaque en usage au bord du Nil. Dès le XIIIe siècle, ils ont un alphabet de 22 signes qui ne semblent dérivés ni des hiéroglyphes ni des cunéiformes (Sarcophage d'Ahiram daté par les vases de Ramsès II déposés tout auprès). « Enfin Byblos, qui recevait le papyrus d'Egypte et le transmettait au monde méditerranéen, a donné aussi son nom au rouleau de papyrus, βύβλος, et même au livre par excellence, la Bible. L'invention de l'écriture et du livre modernes caractérisent à merveille le génie pratique et réalisateur des Phéniciens » (3).

Dans l'intérieur des terres syriennes les *néo-hittites*, bien que malmenés par Téglath-Phalasar Ier vers 1100, donneront encore maille à partir aux Assyriens du IXe et du VIIIe siècle. Les *Araméens* s'avancent du moyen-Euphrate jusqu'à la vallée de l'Oronte, à l'oasis de Damas et aux portes de la Galilée où David aura peine à les contenir. Quant à Israël lui-même, nous verrons plus loin comment, délivré des Philistins, il a pu, sous le même David et encore plus tard, profiter de l'assoupissement de l'Egypte et de l'éloignement momentané de l'Assyrie.

b) **L'empire assyrien.** — Cette dernière revint en Syrie de 854 à 755. A la bataille de Karkar en 854, Achab, allié de Damas, lutta contre Salmanasar III. Jéhu, devenu roi d'Israël en 842, et Joas, roi d'Israël (836-797), durent payer tribut à Assur. Les autres expéditions des souverains d'Assur jusqu'en 755 ne paraissent pas avoir

(1) A. MORET, *Histoire de l'Orient* (ancien), dans l'*Histoire générale* de GLOTZ, Paris, 1936, t. II, p. 609.
(2) A. MORET, *ibid.*, p. 624.
(3) *Ibid.*

entraîné le royaume de Samarie dans la résistance araméenne. 10 ans après, en 745, commence avec Tiglat-Pileser III (certains historiens disent Tiglat-Piléser IV) l'ère de la réduction de l'Asie antérieure en provinces assyriennes qui se termina en 640 et comprit une courte annexion de l'Egypte (666-663).

« Jamais l'empire des rois d'Assur n'a eu la solidité et la cohésion, pourtant bien relatives, de celui des pharaons de la XVIIIe et de la XIXe dynastie. Cela tient, pour une part, à la différence des méthodes employées. Les rois d'Egypte, pour maintenir leur autorité, comptaient sur les divisions soigneusement entretenues entre leurs vassaux, beaucoup plus que sur les faibles effectifs qu'ils envoyaient dans les provinces ; ils pratiquaient, de plus, une politique de tolérance et d'assimilation, très visible à l'égard des dieux indigènes, qu'ils adoraient en les identifiant à des divinités égyptiennes ou en les admettant même dans le panthéon de la métropole. Les Assyriens, au contraire, recouraient de préférence à la force brutale, détruisant tout ce qu'ils ne pouvaient emporter, abattant les arbres fruitiers, imposant des tributs écrasants, infligeant aux rebelles des supplices effroyables (ils les empalaient ou les écorchaient vifs), déterrant parfois même les morts pour les priver des honneurs funèbres ; quant aux divinités des nations vaincues, ils ne craignaient pas de les humilier, de les emmener en captivité, parfois même de détruire leurs statues. Aussi provoquaient-ils chez les peuples assujettis des haines implacables qui se traduisaient par des refus de tribut et des révoltes dès que les troupes assyriennes venaient à s'éloigner, rappelées par des désordres intérieurs ou des opérations sur d'autres frontières. La mort du souverain était souvent le signal de la dislocation de son empire, et son successeur avait à le reconquérir.

« ... C'est à partir du VIIIe siècle que les Assyriens parvinrent au faîte de leur puissance ; ils perfectionnèrent alors, en quelque mesure, leurs méthodes de conquête. Au lieu de laisser aux états vaincus une sorte d'autonomie sous des princes indigènes, ils préférèrent souvent, depuis Tiglat-Piléser III (745-727), les transformer en provinces administrées par des gouverneurs assyriens. Le même souverain paraît avoir été le premier à employer systématiquement le procédé, moins cruel que le terrorisme traditionnel, mais beaucoup plus efficace, qui consistait à déporter en masse sur un autre point de l'empire toute l'élite d'une population vaincue et à installer à sa place des groupes de colons étrangers provenant de quelque autre cité rebelle : « et il transporta les populations du levant au couchant et celles du couchant au levant », dit de lui, dans une inscription, le prince syrien Pannamou. Les Assyriens réussirent en général à briser définitivement le ressort de la vie nationale dans les groupements qu'ils soumirent à ce traitement.

« En brassant ainsi la population de l'Asie, en supprimant les frontières qui les séparaient, les Assyriens ont été les grands agents du nivellement qui a permis, dans les âges suivants, le facile établissement des grands empires babylonien, perse, grec et romain » (1).

c) **Mèdes et Babyloniens**. — La ruine de l'empire assyrien suivit

(1) A. LODS, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, dans la *Bibliothèque de synthèse historique*, Paris, 1935, p. 18-21.

immédiatement son apogée. Elle résulta de l'épuisement inévitable après quatre-vingts ans de campagnes incessantes, de l'apparition de peuples nouveaux et du regain de vigueur de Babylone et de l'Egypte. Dès le règne d'Assourbanipal, le dernier des grands conquérants assyriens, les *Mèdes* bloquent Ninive (642). Le souverain ninivite appelle à son secours les *Scythes* qui, vainqueurs des *Cimméréens*, le sont aussi des Mèdes et, après sa mort en 626, ravagent pendant dix ans l'Asie occidentale. En 616, Nabopolassar de Babylone se révolte contre l'Assyrie et, allié de Cyaxare le Mède, s'empare de Ninive en 612 (nouvelle chronologie) ; en 609 la puissance assyrienne disparaît définitivement. Le roi d'Egypte Néchao, de la XXVIe dynastie saïte, profite de l'occasion pour reconquérir la Syrie. Josias de Juda qui veut l'arrêter est tué à Mageddo (609).

Laissant aux Mèdes le nord de l'empire assyrien, les Babyloniens s'adjugent l'ouest et le sud. Vainqueur de Néchao à Carchémish sur l'Euphrate en 605, Nabuchodonosor descend le couloir syrien, prend Jérusalem et déporte un grand nombre de Judéens en 597 et en 586 (peut-être y eut-il une déportation antérieure).

§ 2. — *Histoire des Israélites.*

Cette histoire, depuis 1045 jusqu'à 536, se calque exactement sur les destinées des grands empires de l'ancien Orient : indépendance et puissance politique remarquable tant que les circonstances maintiennent l'Egypte ou l'Assyrie à l'écart du pays de Canaan, ou du moins ne leur permettent que quelques raids dans cette région ; conquête du royaume d'Israël, alors séparé de celui de Juda, lors de la grande et dernière expansion assyrienne, et peu après, pendant cette même expansion, vassalité du royaume de Juda, exil des Judéens en Babylonie par suite de l'établissement de l'empire néo-babylonien jusqu'à la conquête perse.

a) **La royauté indépendante.** — D'abord unique pendant un peu plus d'un siècle (1045-935), cette royauté fut ensuite divisée du fait du schisme des 10 tribus. La royauté a été imposée par le péril philistin. Saül y résista d'abord, puis fut vaincu et tué à la bataille de Gelboé (vers 1020). Après ce chef de bandes David fut un véritable souverain ; il donna au peuple hébreu une armée solidement organisée, une capitale, Jérusalem, et des tributaires au delà de ses frontières antérieures. Salomon initia son royaume à la civilisation orientale : art égypto-phénicien qui inspira la construction du temple vers 940, commerce terrestre et maritime, administration où les fonctionnaires du roi ont la haute main et réaction contre les tendances autonomistes des tribus.

La centralisation administrative et surtout financière, trop rudement menée par Salomon et plus encore par son fils Roboam, occasionna la scission du royaume d'Israël, au nord, opérée par Jéroboam Ier, d'avec celui de Juda, en 935. En réalité, ce « schisme » tenait surtout à des tendances séparatistes anciennes, facilitées par le trop grand étirement du royaume hébreu du sud au nord.

Le royaume d'Israël ou des 10 tribus a eu des souverains parfois remarquables au point de vue politique : son fondateur Jéroboam Ier ;

Omri, fondateur de Samarie sur un site très judicieusement choisi ; Achab qui, à la bataille de Karkar sur l'Oronte, lutta vaillamment avec ses alliés syriens contre Salmanasar II d'Assyrie ; Jéroboam II qui, profitant d'un répit momentané dans les campagnes occidentales des Assyriens, recouvra presque les allégeances septentrionales jadis assurées par David et donna à son pays une grande prospérité. Mais des révolutions dynastiques l'affaiblirent à plusieurs reprises et préparèrent sa chute.

Le royaume de Juda fut ennemi, allié ou vassal du royaume d'Israël. Moins peuplé et moins riche que celui d'Israël, il eut néanmoins l'avantage d'être gouverné par l'unique dynastie de David, qu'Athalie, la fille de la phénicienne Jézabel, ne réussit pas à éteindre, pas plus qu'elle ne put gagner finalement les Judéens au culte de Baal.

b) **Période assyrienne.** — Sargon détruisit le royaume d'Israël en 622 par la prise de Samarie. Achaz de Juda, qui l'avait appelé à son secours contre l'alliance de Damas et d'Israël, devint son vassal. En faisant appel à l'Egypte et à Babylone contre Sennachérib, Ezéchias amena le ravage de son royaume et le blocus étroit de Jérusalem (701) ; mais une peste providentielle éclatant au milieu du camp assyrien écarta pour un siècle la ruine définitive de Juda.

c) **Période babylonienne : en Babylonie.** — Au moment de l'exil, les Hébreux se trouvaient répartis en trois catégories : 1° un certain nombre pour des raisons diverses, surtout pour échapper aux calamités qui fondaient sur leur patrie, s'étaient établis à l'étranger, à tous les points cardinaux, parfois fort loin. Des papyrus du ve siècle, par exemple, nous ont appris l'existence d'une colonie militaire de Juifs à Eléphantine — dans la haute Egypte — qui à cette époque (du ve siècle) avait construit un temple à Iaho ; 2° lors des déportations de 597, 586 et 581, les Babyloniens laissèrent en Judée les trois quarts de la population. Ceux que les vainqueurs avaient ainsi épargnés, privés de l'élite qui les guidait (elle avait été emmenée en Babylone), menèrent une existence médiocre et précaire dans un territoire dont les Edomites prirent toute la partie sud ; 3° enfin, en Babylonie, furent établis, non pas comme serfs, mais comme colons dans des villages ou dans les villes comme artisans et commerçants, ou membres de diverses professions libérales, « tout ce qui faisait la force vive de la nation — la cour avec les hauts fonctionnaires du royaume, l'armée, presque tous les prêtres, les ouvriers d'art ». Restant groupés autour de leurs anciens, les « exilés » purent garder leurs traditions nationales et religieuses. « Des trois branches du judaïsme d'alors — celle de la diaspora, celle de la Palestine, celle de la Babylonie — c'est évidemment cette dernière qui avait le plus de vitalité et possédait — à s'en tenir même aux constatations d'ordre politique et économique — ce qu'il fallait pour jouer le premier rôle dans une restauration éventuelle » (1).

(1) Lods, *loc. cit.*, p. 203.

CHAPITRE II. — VIE RELIGIEUSE

§ 1. — *Avant les prophètes écrivains* (1045-745).

Situation religieuse générale. — La royauté a contribué à resserrer les liens religieux entre Iahweh et son peuple. L'onction sainte faisait du roi le représentant du Dieu unique. Cette pratique, qui remonte à Samuel, fut peut-être empruntée à l'Egypte : mais tandis que dans ce pays elle faisait du pharaon un être divin, descendant authentique d'Horus, chez les Hébreux, elle conférait seulement au souverain la protection divine avec le devoir de la mériter en étant le premier des serviteurs de Iahvé qui restait le vrai roi de son peuple. Même dans le royaume schismatique du nord l'onction royale était en usage : c'est ainsi qu'Elisée sacra Jéhu quand Dieu eut rejeté la maison d'Omri pour son idolâtrie et son injustice. Dans toute leur activité les souverains agissaient donc au nom de Iahvé. C'est pourquoi leurs victoires contribuèrent à rendre plus ferme la foi en ce dernier, dont ils ne manquaient pas, dans ces occasions, de marquer l'intervention et de célébrer la puissance et avec eux leurs aides et le peuple tout entier.

En second lieu, appliquant les principes posés par Moïse lui-même, les rois hébreux, du moins ceux qui régnèrent à Jérusalem, centralisèrent le culte, centralisation qui, à cette époque, était nécessaire pour maintenir la foi en l'unité divine et garder la religion extérieure des infiltrations païennes. David transporte l'arche à Jérusalem, Salomon y construit le Temple et assure le monopole définitif des fonctions sacerdotales aux fils de Sadoq en éliminant la branche cadette des descendants d'Aaron, celle d'Abyatar.

Mais, par contre, la multiplication des relations des rois hébreux avec leurs voisins, alliances, commerce et même guerres, créèrent un nouveau danger pour la religion d'Israël. David réduisit les derniers îlots de résistance cananéens : Jérusalem, Sichem, forteresses de la plaine d'Esdrelon, et soumit les vaincus à la corvée. La contagion de l'idolâtrie de Canaan fut de ce fait très atténuée, sans disparaître complètement.

Malheureusement à ce moment-là même se font sentir d'autres influences aussi pernicieuses et qui s'étalèrent au grand jour dès le règne de Salomon. Celui-ci fut l'allié d'Hiram Ier, roi de Tyr, dont les ouvriers, qui avaient déjà travaillé au palais royal de Jérusalem sous David, séjournèrent en Palestine vingt ans sous son règne pour les grandes constructions qui nécessitaient et les bois du Liban et la main-d'œuvre phénicienne : Temple, palais, autres édifices publics, forteresses. De plus, les alliances étaient scellées par des mariages : Salomon introduisit ainsi dans son harem une fille du pharaon, des Tyriennes, « des femmes de Moab, d'Ammon, d'Edom et des Hittites ». (*Ier livre des Rois*, chap. XI, vs. 1-8.) Et il eut la faiblesse d'élever pour ses femmes des temples de leurs dieux : « Le roi Josias [640-608] souilla [pour les rendre inutilisables désormais] les hauts-lieux qui étaient en face de Jérusalem, sur la droite de la montagne de perdition, et que Salomon, roi d'Israël, avait bâtis à Astarté, l'abomination des Sidoniens, et à Chamos, l'abomination des fils d'Ammon. »

(*II*[e] *livre des Rois*, chap. XXIII, vs. 13.) Ajoutez à cela le séjour en Palestine de commerçants et ouvriers phéniciens, dont un certain nombre dut faire souche dans le pays, et de ce fait le prestige donné aux divinités de Tyr par les maîtres en civilisation qui les vénéraient et l'attrait de leur culte sensuel. La tentation *phénicienne* s'était substituée, non moins forte, à la tentation *cananéenne*.

En se séparant du royaume de Juda et du Temple de Jérusalem où le iahvisme avait le plus de chance de se conserver dans sa pureté, le royaume d'Israël affaiblissait la résistance des 10 tribus schismatiques aux infiltrations païennes. De fait, le premier roi du royaume du Nord, Jéroboam I[er], releva les sanctuaires de Dan et de Béthel et y fit adorer Iahweh sous la forme de veaux d'or (*I*[er] *livre des Rois*, chap. XII, vs. 26 et suiv.). C'était adorer le vrai Dieu de façon idolâtrique, comme on adorait Hadad, le dieu syrien. D'ailleurs le seul fait de représenter l'invisible était une violation d'une des clauses essentielles du pacte du Sinaï. Péril encore plus grave, le royaume d'Israël était limitrophe de la Phénicie. Achab, allié d'Ithobaal, roi de Tyr et prêtre d'Astarté, épousa sa fille Jézabel. A l'instigation de celle-ci, il adora lui-même Baal dans le temple qu'il lui fit bâtir à Samarie (*I Rois*, XVI, 31-33), et il laissa la Tyrienne détruire les autels de Iahvé (*I Rois*, XIX, 10, 14), persécuter et mettre à mort les prophètes (*I Rois*, XVIII, 13 ; XIX, 10, 14).

Dès avant le temps d'Achab, la contagion idolâtrique s'était fait sentir dans le royaume de Juda. Aux alentours de l'an 900, le roi Asa destitua de sa dignité de reine-mère Maacha qui avait fait une « idole abominable pour Astarté ». (*I*[er] *livre des Rois*, chap. XV, vs. 13.) Il avait d'ailleurs détruit d'autres idoles et supprimé la prostitution sacrée datant de son père Abiam et de son grand-père Roboam (*ibid.*, vs. 12). Un peu avant 850, Josaphat, l'allié d'Achab, « ôta du pays le reste des prostituées qui y étaient encore demeurées, au temps d'Asa, son père ». (*Ibid.*, chap. XXII, vs. 47.) Quand Athalie, fille d'Achab et de Jézabel, et femme de Joram, roi de Juda, devint, par son veuvage et le massacre des descendants de David, reine de Juda (842), elle osa faire bâtir, probablement dans Jérusalem même, un temple à son Baal tyrien. (*II*[e] *livre des Rois*, chap. XI, vs. 18.)

Contre les prévarications du peuple et des princes s'élevèrent les *prophètes*, champions du Dieu unique et juste, du moins ceux qui se révélèrent vraiment inspirés d'en-haut parmi les représentants d'une institution que le Deutéronome représente comme permanente en Israël. (*Deutéronome*, chap. XVIII, vs. 9 à 12.) A l'époque de Samuel on distinguait les voyants des prophètes. Les premiers (*ro'eh* ou *hôzeh*) avaient la connaissance des choses cachées, même des objets égarés. (*I Sam.*, IX, 6.) Samuel était l'un d'eux. Le prophète ou *nabi'*, saisi par l'esprit de Dieu, rapporte sa parole. Il peut vivre isolé. (*I*[er] *livre des Rois*, chap. XIII, vs. 1.) Souvent il appartient à un groupe. Lorsque Saül apparaît, on les voit descendre des hauts-lieux, précédés de tambourins, de flûtes et de harpes, se livrant à des transports extatiques dont Saül fut gagné (*I Samuel*, X, 6, 10-13 ; XIX, 23-24). Samuel est à Rama le père spirituel d'une sorte de congrégation de prophètes. (*I Samuel*, chap. X, vs. 12.) Au temps d'Elie et d'Elisée (IX[e] siècle) on retrouve des groupes pareils ; Elisée résida au milieu de celui de Galgala (*II*[e] *livre des Rois*, chap. II et IV). Au IX[e] siècle d'ailleurs,

« voyants » et « prophètes » ne forment plus qu'une seule catégorie d'inspirés. Ils manifestent la puissance de l'esprit à l'encontre des préoccupations de la vie profane. Mais ils ne sont pas tous fidèles à leur vocation et, au VIIIe siècle, les vrais et grands prophètes auront à lutter contre les prophètes prévaricateurs, aussi bien que contre les prêtres.

De ce milieu mêlé surgirent d'authentiques défenseurs du iahvisme. Parmi eux il faut mentionner tout d'abord Samuel qui traça les grandes lignes de la charte religieuse de la royauté israélite, sans doute incluse dans le texte du Deutéronome. Le P. Höpfl rappelle à ce sujet que, d'après le premier livre des *Rois* (chap. X, vs. 26), ce prophète écrivit la loi du royaume dans un livre qu'il déposa devant le Seigneur pour expliquer comment Deutér. XVII, 19, vise « manifestement des temps très postérieurs à Moïse » (1). Nathan annonça à David la mort du premier enfant qu'il eut de son adultère avec Bethsabée et provoqua le repentir du roi, enseignant que les exigences morales de Iahvé atteignent les souverains comme les sujets (apologue de la brebis du pauvre). Ahias de Silo déchira son manteau en 12 morceaux dont il donna 10 à Jéroboam pour annoncer le schisme des 10 tribus à cause du culte donné à Astarté des Sidoniens, Chamos de Moab et Melkhom d'Ammon et qui avait commencé grâce à la connivence de Salomon (*Ier livre des Rois*, chap. XI, vs. 30-34). Mais c'est surtout avec Elie et son disciple Elisée, adversaires acharnés de l'idolâtre et injuste Achab, que l'alliance du prophétisme avec le monothéisme et le monothéisme moral paraît en pleine lumière. Le témoignage de M. A. Lods, qui fait cependant peu de crédit aux notices du *second livre des Rois* sur Elie, est particulièrement net à ce sujet. « Il paraît avéré, grâce à une allusion qu'on rencontre dans un document généralement très digne de foi (*II Rois*, IX, 25-26), qu'Elie a menacé de mort Achab et sa famille à la suite du meurtre judiciaire de Nabot et de ses fils (*I Rois*, XXI). Cet épisode est significatif à plus d'un titre. Il suggère que la réaction des prophètes du IXe siècle était sociale en même temps que religieuse. Il dénote, d'autre part, un approfondissement remarquable de la notion de la justice de Iahvé. On croyait, certes, depuis longtemps que le Dieu d'Israël venge le sang innocent ; mais on croyait plus fermement encore qu'il veut la grandeur de son peuple et qu'il est, malgré tout, avec ceux qui « combattent » les combats de Iahvé. Elie a une autre idée des exigences morales de son Dieu : peu lui importe que le coupable soit l'oint de Iahvé ; peu lui importent la valeur militaire et les succès qui lui ont été accordés, signes évidents de la faveur d'en-haut. Achab a traîtreusement fait périr une maison en Israël : il faut que sa maison périsse.

Il est très remarquable que les prophètes du IXe siècle se soient ainsi engagés à fond contre un des représentants les plus énergiques et les plus heureux de l'idée nationale. La défense de la foi iahwiste blessée et du droit outragé primait pour ces hommes l'intérêt immédiat de la nation. L'attitude d'Elie et de Michée [un Michée distinct du contemporain d'Isaïe] fait déjà pressentir celle d'Amos et des autres grands prophètes du VIIIe et du VIIe siècles, qui feront passer

(1) *Dictionnaire apologétique*... de A. D'ALÈS, t. III, 1916, col. 1913-1914.

les droits de la justice avant tout le reste, même avant l'existence de leur peuple » (1).

Grand progrès certes, mais qui en appelait d'autres : « Il y a cependant loin encore de l'une à l'autre [attitude]. Elisée, pour venger Iahvé, n'hésite pas à utiliser le cynique Jéhu [842], tandis qu'Osée, n'estimant plus que la fin puisse justifier les moyens, condamnera comme des crimes inexpiables les froides cruautés du massacreur de Jizréel (chap. I, vs. 4). De plus Elie, Michée, Elisée ne s'en prennent qu'à une dynastie royale coupable, ils ne pensent pas, comme les prophètes du VIII[e] siècle, que ce soit la nation elle-même qui soit corrompue jusqu'aux moelles et vouée à la ruine » (2).

Néanmoins les *nabis* ont sauvé le Iahwisme en suscitant en Juda les réformes ou réactions contre l'idolâtrie en Juda et en Israël.

Le messianisme. — Il faut, ici comme plus haut, considérer et l'état d'esprit qui oriente vers le messianisme et les promesses messianiques elles-mêmes.

Le messianisme est en liaison étroite avec l'idée que l'on se faisait de la royauté. Le roi était le délégué de Iahvé, obligé de lui prêter un concours docile. L'idée pouvait en être tirée d'un collaborateur de Dieu, animé de sa pensée et de sa puissance pour l'accomplissement de la vocation religieuse d'Israël, et si le roi lui-même était inférieur au rôle religieux que lui conférait l'onction sainte, ne faudrait-il pas un souverain idéal pour achever l'œuvre divine laissée lamentablement incomplète ? De telles conclusions étaient encouragées par le fait qu'en Israël et dans les autres royautés antiques le régime monarchique éveillait de vastes espérances, comme le plus apte à donner paix et prospérité dans le présent et dans l'avenir.

L'idée messianique est donc enveloppée dans la conception religieuse de l'oint de Iahvé. Mais dans ce mélange d'éléments divers il y a un dynamisme latent qui prépare d'amples développements, parce que pour les Hébreux le temps présent et les bienfaits de Iahweh qui pouvaient le signaler étaient non seulement les figures, mais encore le début de la réalisation des desseins divins, début qui n'était pas essentiellement distinct des bénédictions des temps futurs. Et la royauté judéenne en particulier était une prophétie et une garantie de telles bénédictions.

Quant aux promesses messianiques elles-mêmes, elles sont incomparablement moins nombreuses et moins claires entre 1050 et 750 qu'au temps des prophètes écrivains. Néanmoins on peut signaler alors deux groupes de prédictions en progrès sur les oracles antérieurs et qui se réfèrent soit à la dynastie messianique, soit au roi messianique.

N'ayant encore que la foi en une obscure survivance outre-tombe, les Hébreux s'attachaient au bonheur terrestre et, sachant qu'ils n'avaient que la perspective d'une brève existence ici-bas, ils aspiraient à la perpétuité indéfinie de leurs familles. Le roi plus qu'un autre partageait ce désir, trop grand pour que sa mort ne parût pas une catastrophe, et y remédiait par l'espoir que sa race du moins

(1) A. Lods, *op. cit.*, p. 490-491.
(2) *Ibid.*, p. 491.

continuerait ses privilèges. D'où le prix qu'attachait David à l'assurance que lui donna Nathan au nom de Iahvé que sa maison et sa royauté seraient pour toujours assurées devant lui et que son trône serait fixé pour toujours (*IIe livre de Samuel*, chap. VII). Ce qui revenait à dire que l'alliance conclue par Moïse serait perpétuée par la maison de David et que, lorsque la collaboration des hommes avec Dieu recevrait son plein accomplissement, la dynastie davidique serait au premier rang des auxiliaires de Iahvé. D'où l'attachement des meilleurs iahvistes à David et à ses descendants, moins à cause de David lui-même que pour son rôle dans l'œuvre providentielle. Et comme un monothéisme convient à tous les hommes, déjà se trouve inclus dans les espérances nationales un universalisme latent qui un jour débordera celles-ci.

Quant au roi davidique lui-même, c'est un personnage idéal bien au-dessus de ce qu'ont pu être les meilleurs rois d'Israël. Il est d'abord le fils de Iahvé (*II Samuel*, VII, 14, Psaume II, vs. 7). Le psaume CX, qui est le 109e de la *Vulgate* (*Dixit Dominus Domino meo*), le proclame tel. Il est dans ce psaume « engendré » par Dieu, dans un passage obscur d'ailleurs, et qui en tout cas ne lui attribuerait rien de spécifiquement divin, puisque David et Salomon ont été appelés fils de Iahvé. Mais ce roi est l'égal du Seigneur qui le fait asseoir à sa droite, dans le même psaume. Dieu lui donne possession de ses biens, c'est-à-dire et de la Terre Sainte et des nations païennes qui lui appartiennent, à lui Dieu, comme au maître souverain du monde, célébré par le psaume *Quare fremuerunt gentes*. « Pourquoi les nations furent-elles en tumulte ? » (Psaume II). D'ailleurs la domination promise par des poètes qui voyaient le roi messianique à travers le roi de leur temps est de force et de violence, et c'est l'idée qu'il faut dégager de descriptions où la réalité lointaine n'est entrevue que conforme à celle de leur temps. Mais présenté comme un conquérant, le roi futur l'est aussi comme un prêtre, non pas lévitique, mais « à la manière de Melchisédech », ainsi que l'étaient les patriarches et le furent les souverains d'Israël. Et son sacerdoce devait participer à la pérennité de l'ère messianique, celui de Lévi n'étant que provisoire : « Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédech » (Psaume CX, déjà cité, attribué à David). Enfin le roi idéal devait être un juste juge beaucoup plus encore que David et Salomon :

> O Dieu, donne tes jugements au roi
> Et ta justice au fils du roi.
> Qu'il dirige ton peuple avec justice
> Et tes malheureux avec équité.

(Psaume 72 (*Vulg.* 71, *Deus judicium tuum regi da*, vs. 1 et 2, attribué à Salomon.) Ces deux derniers traits renforçaient dans la description du roi idéal l'élément spirituel et insinuaient qu'il ne fallait pas prendre absolument à la lettre le tableau de ses victoires, fait avec l'imagerie belliqueuse de l'antique Orient.

Ce contraste de caractéristiques si différentes indique que « c'était comme dans une esquisse incomplète et floue que les idées messianiques se dessinaient devant l'esprit des Hébreux au temps de la royauté naissante. Mais une esquisse a souvent bien du charme pour qui sait la lire. A l'intérêt que présente un sujet nouveau, elle joint l'attrait de l'indécis, la promesse de quelque découverte heureuse ;

on y devine, plus qu'on n'y contemple, l'idée inspiratrice, la scène ébauchée ; on y pressent la retouche à faire, la figure à pousser, le caractère à mettre en relief. C'est comme un être animé qui va s'épanouir à la vie » (1).

§ 2. — *Les prophètes écrivains de 750 à 536.*

La situation religieuse. — Les conquêtes assyriennes et babyloniennes furent, avec la persécution d'Antiochus Epiphane qui dura bien moins longtemps, la plus grande épreuve que traversa le peuple hébreu. C'est dans toute la force du terme miracle que la nationalité israélite y ait survécu, alors que tant de royaumes plus puissants que ceux d'Israël et de Juda ont disparu à la suite du broyage effroyable, du malaxage gigantesque que les conquérants de Ninive et de Babylone faisaient subir aux peuples. Miracle aussi qu'une élite se soit constamment refusée parmi les Israélites, surtout ceux du royaume de Juda, à donner son adoration à des dieux temporellement vainqueurs de Iahvé, du moins paraissait-il, Assour ou Mardouk, car dans tout l'antique Orient et chez les descendants d'Abraham lui-même les victoires du dieu étaient celles de son peuple et ses défaites les siennes. C'est à une telle conviction que fit appel le grand échanson de Sennachérib, sachant bien sa force en toute âme sémitique quand il interpellait les habitants de Jérusalem massés sur les remparts en leur disant : « N'écoutez donc pas Ezéchias, car il vous abuse en disant : Iahvé nous délivrera. Est-ce que les dieux des nations ont délivré chacun leur pays de la main du roi d'Assyrie ? Où sont les dieux d'Emath et d'Arphad ? Où sont les dieux de Sepharvaïm, d'Ana et d'Ava ? Ont-ils délivré Samarie de ma main ? » (*IIe livre des Rois*, chap. XVIII, vs. 32 à 34.)

A l'influence de la terreur, Ninive et Babylone joignaient les multiples prestiges d'une civilisation qui leur était commune. Cette civilisation, les Hébreux n'en faisaient pas la découverte, mais ils la retrouvaient, si tant est qu'ils aient jamais perdu entièrement contact avec elle. Leurs ancêtres, Tharé et Abraham, y avaient été élevés. Quand ils étaient entrés dans la terre de Canaan pour s'y établir de façon stable, le pays en était beaucoup plus imprégné que de celle de l'Egypte, pourtant plus proche, comme le prouvent les tablettes de Tell-el-Amarna (vers 1350), écrites en caractères cunéiformes et en langue akkadienne (langue sémitique de la Babylonie, voir plus bas) bien qu'étant une correspondance échangée, pour une bonne part, entre les princes cananéens et les pharaons, et contenant des légendes chaldéennes. L'art, les lettres florissaient dans les pays des conquérants de la Syrie et de la Palestine, aux VIIIe, VIIe et VIe siècles avant notre ère, depuis plus de deux millénaires, et ils étaient surtout consacrés à la gloire de leurs dieux. Rien donc d'étonnant à ce que nous voyons, à l'attrait des superstitions et de l'idolâtrie syriennes, s'ajouter de plus en plus, à mesure que nous avançons dans la période prophétique, celui des cultes des grands empires mésopotamiens. Osée reproche au royaume du Nord le culte de Baal (XI, 2, XIII, 1),

(1) L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu, des juges à la captivité*, t. III, *Salomon*. Paris, 1930, p. 327. Nous nous en inspirons dans tout le passage.

le veau de Samarie (VIII, 4, 5), l'idole de Béthel (X, 5-6). Achaz (roi de Juda, 736-727) fit passer son fils par le feu et sacrifia sur les collines et sous tout arbre vert (*IIe livre des Rois*, chap. XVI, vs. 3 et 4). Tout ceci n'est pas spécifiquement assyro-babylonien. Mais nous apprenons, qu'allant rendre hommage à Teglath-Phalasar III à Damas, ce même Achaz y fit prendre copie d'un autel pour le Temple, et cet autel pourrait bien être du type mésopotamien (*ibid.*, vs. 10). Isaïe, à cette même époque, en condamnant le culte des idoles, s'élève aussi contre l'invasion des pratiques magiques qui étaient un art très en vogue et très minutieusement réglé en Babylonie et en Assyrie (chap. II, vs. 6 à 8). Sous Manassé (698-642), les infiltrations assyro-babyloniennes sont encore plus nettes : culte de l'armée du ciel, c'est-à-dire des divinités astrales, fort en honneur dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate, recours aux augures, devins, nécromanciens et sorciers qu'on y consultait souvent ; superstitions qui s'associent aisément avec d'autres manifestations du paganisme sémitique : sacrifices sur les hauts-lieux, adoration de Baal et de l'Ashéra, holocauste des premiers-nés, introduction des courtisanes sacrées et des efféminés dans le temple même de Jérusalem. Un peu avant 600, Josias (+ 608) doit supprimer en Juda le culte du soleil, de la lune, des 12 signes, de l'armée du ciel, en même temps que celui de Baal, d'Astarté, de Moloch, en l'honneur duquel on fait passer des enfants par le feu, et de Chamos ; or le soleil c'est Shamash, la lune c'est Sin, les 12 signes, ce sont les constellations du zodiaque, l'armée du ciel, ce sont les planètes et les étoiles, ce qui nous donne la liste des principales divinités du panthéon astral de Babylone et de Ninive, sans compter que Baal et Astarté représentent peut-être dans ce contexte Bel et Istar, qui sont, eux aussi, mésopotamiens. Enfin quand, au temps de Nabuchodonosor, des Judéens se réfugient en Egypte, ils y adorent, non pas Isis ou Hathor, mais la « Reine du ciel » qui est encore Istar, la planète Vénus (la lune est au masculin en akkadien (1) ; c'est *le* dieu *Sin*).

C'est donc à l'épreuve sans précédent d'une ruine nationale qui aurait pu être définitive et au péril d'un flot sans cesse grandissant d'idolâtrie et tel qu'il faillit submerger ou paganiser le culte de Iahvé, du Nord au Sud de la Palestine, que répondit la prédication des prophètes écrivains du VIIIe au VIe siècle. Mais les lumières de la révélation et la foi ardente de ces voyants permirent à une élite de surmonter l'épreuve et le péril et cet héroïque effort fit accomplir au vieux iahvisme de notables progrès. Non seulement le « Dieu des Pères » continua à être servi, mais encore il fut mieux servi.

« A côté des menaces que l'état politique de l'Asie comportait pour l'existence nationale d'Israël et de Juda, l'état social intérieur de plus en plus fâcheux des deux royaumes a été certainement une des causes déterminantes de l'éveil du mouvement prophétique. L'installation des Hébreux en Palestine avait eu pour conséquence la ruine progressive de la vieille organisation tribale, sociale, familiale, patriarcale qu'ils apportaient du désert ; longtemps ils avaient essayé de la perpétuer dans leur nouveau milieu : peine perdue, à la possession

(1) Je dis l'*akkadien*, non l'assyrien. Cette dernière expression est défectueuse : les Assyriens parlaient la langue des Akkadiens, les Sémites de Chaldée.

collective du sol s'était substituée la propriété individuelle ; la solidarité du clan, si rigoureuse chez les nomades, s'était relâchée et la fraternité qui y régnait autrefois avait laissé le champ libre aux égoïsmes des particuliers ; l'autonomie des petits groupes (tribus ou clans) multipliés à l'infini avait été brisée par la constitution de l'unité nationale, personnifiée dans le roi, le pouvoir échappait de plus en plus aux « anciens » pour passer aux fonctionnaires du pouvoir central. Plongés dans un milieu très civilisé, les Israélites n'avaient pas pu s'en tenir à la simplicité de vie qui, chez les nomades, a pour effet une égalité à peu près complète entre riches et pauvres ; ils avaient contracté des besoins nouveaux, des goûts de luxe que les privilégiés de la fortune pouvaient seuls satisfaire. De là la scission de la nation en classes sociales de plus en plus tranchées. De là aussi une exploitation de plus en plus éhontée des pauvres par les riches, qui étaient en même temps les juges, les « anciens », c'est-à-dire les détenteurs du pouvoir administratif, les maîtres du trafic et les prêteurs » (1). Dès le IXe siècle nous voyons les prophètes s'élever contre ces injustices au nom de Iahvé, tel Elie qui annonce au roi Achab sa prochaine mort, lui qui a fait périr Naboth et ses fils pour s'emparer de leurs vignes. A la même époque les Rékabites reviennent à la vie nomade, comme à la seule qui puisse agréer au Dieu qui s'est révélé au désert. Les prophètes écrivains partagèrent dans une certaine mesure l'idéal du retour au désert, mais en le dépassant. Ce retour, ils l'annoncent, sans doute, seulement ils n'y voient qu'un temps de rénovation spirituelle ; l'ère messianique est décrite par eux sous l'aspect de la civilisation sédentaire. Une simple transformation des conditions extérieures de la vie ne saurait, à leur sens, assurer le salut de la nation. L'essentiel c'est la conversion et la pratique de la justice sans laquelle on ne peut honorer Iahvé comme Il le veut.

La lignée des prophètes. — « Le grand fait de la vie religieuse d'Israël de 750 à 536, c'est l'apparition d'« une succession, sans parallèle dans l'histoire, de personnalités puissantes et originales » (2). Ces personnalités se répartissent en deux groupes : celles de la période assyrienne et celles de la période babylonienne.

« Le plus ancien des prophètes écrivains est Amos qui commença à prophétiser sous le règne de Jéroboam II, d'Israël (783-743), après les victoires de ce dernier sur Damas. Il fut suivi de peu par Osée qui, comme lui, dut disparaître peu avant la prise de Samarie par les Assyriens en 722, dont ni l'un, ni l'autre ne parlent comme d'un fait accompli. Isaïe fut appelé à la mission prophétique sous le règne de Joatham, de Juda (738-736) et dut cesser son œuvre au début du VIIe siècle avant notre ère. Michée paraît avoir été exactement son contemporain.

« Après un intervalle d'au moins 60 ans de domination assyrienne et d'apostasie nationale de Juda que couvre à peu près complètement le règne de l'impie Manassé (698-642) se leva une nouvelle génération prophétique : Sophonie qui prophétisa entre 640 et 622, Jérémie de 628 à 580 environ, Ezéchiel à partir de 592, Habaquq entre 555 et

(1) A. Lods, *op. cit.*, p. 71.
(2) A. Lods, *op. cit.*, p. 86.

540, Daniel, pendant la majeure partie de l'exil et le début de la domination persane.

« Les grands prophètes diffèrent du type courant des inspirés vivant en groupe. Ce sont des isolés. Désintéressés, ils se consacrent entièrement à leur mission. Ils ne cherchent l'inspiration que dans la prière, non dans une contagion collective, la musique, la danse, les veilles prolongées ou les boissons enivrantes. Ils ont des extases, mais l'extase vaut ce que vaut la personnalité de celui qui l'éprouve.

« Ces inspirés d'un type si élevé sont d'ailleurs de tempéraments et de milieux divers. Amos est un berger cultivé que révoltent les inégalités sociales. Osée, prêtre ou paysan aisé, allie la tendresse du cœur à un idéalisme intransigeant. Isaïe, homme de haut rang, grand orateur, est très mêlé à la vie politique de son temps. Sophonie appartenait, sans doute, à la famille royale. Jérémie, fils de prêtre, annonce comme Sophonie les pires malheurs et cependant c'est un tendre au naturel timide. Ezéchiel, prêtre et prophète, dogmaticien, est aussi poète, d'une poésie puissante et presque hallucinatoire. Et cependant il y a entre toutes les prédictions et prédications de ces inspirés aux personnalités si diverses un accord remarquable. On peut dire d'eux, en effet, ce que M. Bergson dit des grands mystiques chrétiens : « Si les ressemblances extérieures entre mystiques chrétiens peuvent tenir à une communauté de tradition et d'enseignement, leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Etre avec lequel ils se croient en communication » (1).

L'idée de Dieu chez les prophètes. — Avec un éclat et une chaleur de conviction qui donnent au monothéisme moral, déjà traditionnel en Israël, une précision et une puissance de pénétration dans les consciences inégalées jusque-là, les prophètes écrivains proclament que Iahvé, Dieu unique, est le Dieu de l'Humanité tout entière et de l'Univers, le Dieu transcendant, auprès duquel les faux dieux ne sont rien, le Dieu de la justice et même de la charité fraternelle, le Dieu de miséricorde, le Dieu de la vie personnelle et intérieure.

Iahweh va répudier son peuple qui lui est infidèle, parce qu'il pratique l'idolâtrie et n'exerce pas la justice, disent les prophètes. Qu'un Dieu abandonnât volontairement son peuple, c'est ce qu'un Sémite ne pouvait pas admettre. Que le Dieu du Sinaï non seulement châtiât les rois impies d'Israël ou de Juda et soumît son peuple au châtiment de défaites ou de servitudes passagères, on l'admettait, mais qu'il punît la nation élue, obstinée dans le mal, par sa destruction même, c'était un scandale inconcevable pour la grande majorité des Hébreux, de leurs chefs, de leurs prêtres et de leurs prophètes. Et cependant c'est ce qu'Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel ne se lassent pas de proclamer. Dès le début la condamnation du royaume du Nord est arrêtée. Quant à celui de Juda, après la réforme d'Ezéchias (727-698), un délai lui est accordé, mais après l'impiété du long règne de Manassé (698-642), l'inutilité de la réforme de Josias (640-608), Jérémie et Ezéchiel, après lui, promulguent la sentence de destruction portée contre Jérusalem et le Temple lui-même. Pendant

(1) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 265.

l'exil, en formant une communauté fidèle qui perpétuera la foi d'Israël sous la domination étrangère, Ezéchiel fait suffisamment entendre que l'existence de la vraie religion n'est pas liée à l'indépendance nationale des Hébreux.

L'annonce d'un châtiment si exemplaire et si contraire aux idées régnantes mettait dans le plus haut relief la croyance en Iahweh comme au Dieu de l'Humanité tout entière. Les prophètes ne nient pas les privilèges d'Israël, ils insistent même sur les condescendances divines et l'amour du Seigneur à son égard, mais en même temps ils proclament hautement que ces privilèges obligent précisément le peuple choisi à n'adorer que l'unique Dieu, à lui rendre un culte digne de lui. Quant à la pratique de la justice, il est exactement sur le même pied que les autres peuples. Dans Amos nous voyons Israël venir à la barre de Iahvé après les Syriens, les Philistins et les autres, pour s'entendre condamner dans les mêmes termes et pour les mêmes fautes que ses voisins (chap. II, vs. 6-16). Bien plus, l'oracle suivant précise que le privilège d'Israël ne fait qu'aggraver sa culpabilité :

Je n'ai connu que vous seuls
Parmi toutes les familles de la terre ;
C'est pourquoi je vous punirai
De toutes vos iniquités. (*Ibid.*, III, 2.)

C'est Assur d'abord qui sera l'exécuteur des châtiments divins sur Israël et la « verge de Iahvé ». S'il a reçu ainsi en quelque sorte mandat du Seigneur, c'est que celui-ci est le maître de toutes les nations et en use pour l'exécution de ses desseins. Pour punir son peuple il « siffle » le moucheron du fleuve d'Egypte et l'abeille du pays d'Assur ». (*Isaïe*, chap. VII, vs. 18. Cfr. *Amos*, II, 13-16.) Babylone est aussi dans Jérémie l'instrument de la justice divine. Mais précisément parce que les nations sont les agents de ses volontés, Iahvé les châtie quand elles se sont attribué à elles-mêmes leurs conquêtes et ont abusé indignement de leurs pouvoirs. Il retournera sa colère contre Assur et lèvera son fouet sur lui, dit Isaïe (chap. X). Tout le poème de Nahum est une longue invective contre Ninive et l'annonce de sa ruine prochaine. Habaquq prédit de même la ruine et le châtiment de Babylone et tout le monde connaît le « Mane Theçel Pharès » du livre de Daniel. C'est non seulement de leur cruauté envers Israël que les nations doivent être châtiées, mais encore de leurs manquements à la morale naturelle, proclame Amos. Et à ce double chef les grands prophètes prononcent les jugements de Iahvé sur les nations en de vastes tours d'horizon : Isaïe dans les chapitres XIII-XXIII, Jérémie dans les chapitres XLVI à LI, Ezéchiel dans les chapitres XXV à XXXII : première ébauche d'une philosophie de l'histoire.

Souverain de l'humanité tout entière, Iahvé l'est en même temps de l'Univers en sa vaste étendue, comme créateur, ordonnateur et régulateur de tous les phénomènes du monde physique et dispensateur des biens de la terre. A l'exception peut-être d'Ezéchiel, tous nos prophètes insistent sur ce point. Par là ils opposent Iahvé qui commande à la Nature en son immensité au polythéisme où chaque dieu a sa spécialité et son canton strictement délimité. Et comme c'est surtout au polythéisme astral de Babylone qu'on l'oppose ainsi, le vieux titre de Iahvé des armées, qui jadis avait une signification tout d'abord guerrière, en vient à désigner principalement le chef et

le roi des armées célestes et dans cette acception est fréquemment employé.

La transcendance de Dieu impliquée dans son domaine absolu sur les hommes et l'Univers est aussi affirmée en elle-même et en dehors et au-dessus de ces rapports. Il est très saint comme l'indique la triple répétition du mot *quadoš* dans la vision inaugurale d'Isaïe (chap. VI) : il est l'être séparé de tous les autres, placé sur un trône élevé, célébré par le chœur des séraphins, le Roi que le prophète redoute au point de craindre de mourir pour l'avoir vu. Avec une autre imagerie la vision, chez Ezéchiel, du char et des quatre êtres vivants (chap. I et chap. X) donne la même impression d'une distance infinie entre la majesté de Iahvé et celui qui ne s'appellera plus désormais que le « fils d'homme ». En présence et en comparaison de ce Dieu transcendant, les divinités étrangères ne sont que des « non-dieux », des « nullités », des abominations, qui n'ont d'existence que celle d'idoles périssables. Isaïe, Osée, Michée, Jérémie, Ezéchiel ne se lassent pas de reprendre ce thème.

Dieu est saint et transcendant surtout par ses exigences d'ordre moral. Isaïe craint de s'approcher du trois fois saint parce qu'il participe à la souillure du peuple, à son iniquité, à son péché (chap. VI, vs. 5, 7). Le sacrifice des injustes fait horreur à Iahvé :

> Je hais, je déteste vos fêtes ;
> Je n'ai aucun goût à vos solennités ;
> Vos holocaustes et vos sacrifices ne me plaisent point ;
> Je ne me soucie pas des veaux gras immolés.
> Délivrez-moi donc du bruit de vos chants ;
> Que je n'entende plus le son de vos harpes !
> Mais que le droit coule comme une source,
> Et la justice comme un fleuve intarissable.

(*Amos*, chap. V, vs. 21-24. Cfr. *Isaïe*, I, 16-17 ; *Michée*, chap. VI, vs. 6-8.)

Le Dieu de la justice est déjà celui de la charité : « Lorsqu'en 621, sous le règne de Josias, le *Deutéronome* a été découvert dans le temple par le grand-prêtre Helcias, Jérémie travaille de toutes ses forces à sa mise en pratique par la suppression des abus introduits dans le culte de Iahweh, par le rappel des prescriptions du Code de l'Alliance, avec des invitations plus pressantes à l'amour de Dieu et du prochain, à la bienveillance pour les faibles, les esclaves, les captifs, les étrangers, les veuves et les orphelins (*Deutér.*, X, 17-19 ; XXIII, 15, 16 ; XXIV, 17-22). Ces derniers préceptes sont remarquables, car ils montrent que, si l'amour du prochain n'était pas aussi parfait dans le Vieux Testament que dans le Nouveau, il était loin d'en être absent. Sans doute on trouve dans les Prophètes et dans quelques psaumes (XXXV, LII, LXIX, CIX) des paroles d'imprécation violente, mais ceux qui sont ainsi maudits sont le plus souvent, non des individus, mais des nations qui menacent Israël dans son existence même de peuple de Dieu. Quelques malédictions, il est vrai, visent des particuliers, par exemple dans Jérémie, XVIII, 19-23 ; ici encore le prophète s'en prend moins à l'ennemi personnel qu'à l'impie qui, installé au cœur même d'Israël, entrave l'œuvre de Iahvé, menace de rendre inefficaces les promesses, compromet la mission du peuple élu ; et toujours le prophète remet à Iahvé le soin de la vengeance. Certes, ce n'est pas encore la perfection du Sermon sur la montagne, le « Bénissez

ceux qui vous persécutent » ; cette fleur exquise de charité ne devait apparaître qu'avec « l'humanité et la bénignité de notre Sauveur ». Du moins, si dans l'ancienne Loi la justice est restée au premier plan, les préceptes cités plus haut et d'autres qu'on pourrait y ajouter, comme la loi d'Ezéchiel sur les étrangers (chap. XLVII, vs. 21-23), les prophéties sur l'universalisme du salut, la conduite des prophètes, Elie secourant la veuve de Sarepta (*I Rois*, XVII, vs. 1 et seq.) prouvent que l'Ancien Testament a connu et pratiqué la charité pour le prochain, même non israélite » (1).

Le Dieu qui inculque la charité la pratique lui-même, car il est Dieu de miséricorde au moins autant que de justice.

Mon cœur s'émeut en moi
Et la pitié s'y allume,
Je ne suivrai pas les transports de ma colère,
Je ne renverrai pas Ephraïm à sa perte,
Car je suis Dieu et non un homme.
(*Osée*, chap. XI, vs. 8-9.)

« Quel Dieu est pareil à toi, enlevant l'iniquité et pardonnant la prévarication au reste de son héritage. Il ne s'obstine pas perpétuellement dans sa colère, car il aime, Lui, la miséricorde. » (*Michée*, chap. VIII, vs. 18.)

Reviens, rebelle Israël, dit Iahvé,
Je n'aurai pas pour toi un visage sévère,
Car je suis miséricordieux, dit Iahvé ;
Ma colère ne dure pas toujours.
(*Jérémie*, III, 12.)

Avec ce Dieu de miséricorde et de bonté, des rapports individuels, de cœur à cœur, de piété intérieure sont tout naturels. « Non seulement Jérémie réclame, comme ses prédécesseurs, qu'à la base de la religion figure une juste connaissance de Iahvé, de ses attributs, de ses exigences, mais il nous fournit le plus bel exemple d'un culte intérieur ainsi compris. Avec le sentiment si vif qu'il a du Dieu personnel, il sait élever la prière au plus haut niveau qu'elle ait atteint dans l'Ancien Testament. Son oraison est véritablement un entretien avec Iahvé. Il lui expose ses préoccupations, ses difficultés, ses angoisses (XVII, 14-18 ; XX, 7-9) ; il le fait confident des réflexions que lui suggèrent les complots formés contre lui (XI, 18, 19, 21 ; XVIII, 19-23 ; XX, 10-12) ou les arrêts portés contre le peuple (IV, 10, 19 ; VIII, 18 ; IX, 2 ; XIV, 13) ; il avoue jusqu'à ses murmures et ses commencements de désespoir (XII, 1, 2, 4 ; XX, 14, 18). Puis il implore la souveraine bonté (VII, 16 ; XIV, 19-22 ; XVII, 14) et, après avoir attendu avec confiance, il recueille au fond de son âme et de la bouche même de Iahvé les consolations qui vont relever son courage (XI, 21-23 ; XII, 5-6 ; XIV, 14 ; XV, 1-9). Il ne manque que l'amour des ennemis (XI, 20 ; XII, 3 ; XVII, 18 ; XVIII, 21-23 ; XX, 12) pour que cette prière soit chrétienne » (2). Ezéchiel lui aussi recommande cette piété intérieure, avec la justice individuelle. « Il réfute à son tour (XVIII, 2) le dicton qui avait frappé Jérémie ; non seulement le fils

(1) *Christus*, 2e édit., Paris, 1916, p. 903-904. J. NIKEL, revu par HUBY.
(2) J. TOUZARD, *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. II, p. 83-84.

n'est pas lié par son père, ni le père par son fils (XVIII, 19-20) ; non seulement chacun n'est responsable que de ses propres actions (XVIII, 4-9), mais il ne sera jugé que pour les dispositions du moment présent (XVIII, 21-29 ; XXXIII, 12-20). Tant il est vrai que Dieu désire non la mort du pécheur, mais sa résurrection (XVIII, 32 ; XXXIII, 11). D'autre part, s'occupant surtout des individus, Ezéchiel met en relief plus qu'on ne l'a fait jusque-là le travail intime de Dieu au dedans des âmes. Quand les Israélites seront retirés du milieu des nations, Iahvé les purifiera de leurs souillures (XXXVI, 25) ; à la place de leur cœur insensible comme la pierre, il mettra un cœur de chair, impressionnable aux touches de la grâce (XI, 19 ; XXXVI, 26) ; il leur donnera un esprit nouveau, bien plus il répandra au dedans d'eux son propre Esprit » (XXXVI, 27) (1).

L'espérance messianique. — a) *Le royaume.* — En dépit de l'impiété et de l'injustice obstinées de leur peuple les prophètes n'ont jamais entièrement désespéré de lui, tout au moins de l'élite, du « petit reste », pour employer l'expression d'Isaïe, qui était destiné à sauver l'avenir. Sous l'effort de leur foi et l'action de la révélation divine, leur espérance prit même de magnifiques développements. Sans doute, nous l'avons vu, l'idée messianique n'était pas absente de la religion mosaïque, mais sous son règne il s'agissait surtout d'encourager pour le présent les débuts du peuple élu, l'avenir arrêtait peu le regard des guides spirituels d'Israël et ne se dessinait pour eux que sous des traits encore vagues. Avant les prophètes écrivains, pendant la première phase de la religion prophétique, on ne peut encore recueillir qu'un petit nombre d'oracles sur les temps futurs et son roi idéal. A partir d'Amos, au contraire, l'avenir est au premier plan des écrits bibliques et ce sont des perspectives contemplées dans un vaste cycle qui embrasse à la fois les destinées de la nation israélite et de l'Humanité.

Tout d'abord le Dieu des prophètes ne prononce pas un jugement absolument sans appel sur son peuple infidèle. C'est parce qu'Il « est Dieu et non pas un homme » (*Osée,* XI, 8-9) qu'Il ne se laisse pas conduire par les principes rigides d'une justice s'en tenant strictement aux conventions des parties, qu'Il est miséricordieux autant et, pour ainsi dire, plus encore que juste. De plus la restauration future d'Israël est chose due, sinon à celui-ci, du moins à la gloire de Iahvé. Cette gloire, on apprendra au cours du développement de l'espérance messianique qu'elle consiste surtout dans la révélation du Dieu unique et juste à l'Univers entier, révélation dont le « petit reste » sera le prédicateur et le missionnaire parmi les nations. Israël, dans son élite rachetée, sera le serviteur de Iahvé (*Isaïe,* XLIV, 1, 2), appelé pour être l'alliance de l'humanité, la lumière des nations (*Isaïe,* XLII, 6). Sa restauration confondra les païens (*ibid.,* 14-17), puis leur fera reconnaître qu'il n'y a point d'autre sauveur que Iahweh (*Isaïe,* XLIII, 8-13). Les uns diront : « Je suis à Iahvé », d'autres se réclameront du nom de Jacob, ou écriront sur leurs mains : « à Yahvé » et prendront pour surnom le nom d'Israël (*Isaïe,* XLIV, 4-5). Tout genou fléchira devant le vrai Dieu, toute langue lui prêtera serment

(1) J. TOUZARD, *op. cit.,* p. 101-102.

et on proclamera : « En Iahvé seul résident la justice et la force. » (*Isaïe*, XLV, 22-25.)

Cet universalisme messianique tient pour une bonne part à l'individualisme religieux, si marqué chez un Jérémie et chez un Ezéchiel. Puisque chacun est responsable de ses actes et non pas de ceux de ses pères et si la responsabilité se mesure à l'état d'âme présent, c'est donc qu'à l'heure de la rétribution, le mérite personnel comptera et non pas l'appartenance à une race et à une nation. Le peuple des élus remplace donc le peuple élu et sera composé de toutes les âmes de bonne volonté, d'où qu'elles viennent.

En même temps qu'elle s'universalise, l'espérance messianique se spiritualise. Sans doute les prophètes ont de longues pages pour décrire la félicité temporelle de l'ère messianique. Il le fallait bien pour encourager un peuple encore charnel. Puis, en somme, c'est l'instinct du cœur humain que d'aspirer à trouver tout bien dans le souverain Bien. Sans cet utilitarisme supérieur le principe moral ne se trouverait pas d'ailleurs au centre de l'Univers pour commander à tous les ordres de réalités. Son primat et son autorité se trouveraient compromis aux yeux de la raison. La conscience pose comme un de ses postulats essentiels la rencontre plus ou moins prochaine, en ce monde ou en l'autre, du bonheur et de la vertu. Kant, le piétiste, est sur ce point très biblique.

Seulement les vieux prophètes anticipent cette rencontre en confondant parfois ou en semblant confondre les perspectives du temps avec celles de l'éternité. Deux particularités opposées, mais également réelles de leur psychologie expliquent une certaine absence de distinction entre les diverses périodes de l'avenir qu'il faut bien reconnaître dans leurs oracles. D'une part dans la ferveur de l'attente, dans l'éblouissement d'une espérance que le contraste avec la sombre réalité rend encore plus lumineuse, ils se laissent absorber par une vision unique et immense où les moments successifs de la durée se perdent dans un éternel présent. D'autre part, prédicateurs en même temps que « prédiseurs », habitués à partir toujours dans leurs appels à Israël de la situation actuelle, ils se représentent ou représentent l'avenir sous les traits de la réalité contemporaine. Puis nous sommes en Orient où l'emphase est de règle et le glissement insensible de la réalité au symbole, fréquent.

L'affirmation globale du salut intégral par l'union à Dieu était l'essentiel. Quant aux perspectives successives de la Rédemption, les étaler toutes du premier coup aurait exposé les Hébreux des VIIIe. VIIe et VIe siècles avant notre ère à y perdre le sentiment même de la réalité de leurs espérances dans le vertige de l'indéfini. Un esprit peu habitué aux conceptions abstraites perd facilement pied, quand on le détache trop brusquement du milieu concret où il vit. Et Israël avait peu de goût pour les idées pures et peu d'accoutumance à leur maniement, sa langue même le prouve, très apte aux descriptions imagées, mais peu faite pour l'analyse de la pensée. C'est pourquoi la Providence lui épargna le péril des précisions prématurées. Son éducation spirituelle exigeait que son infirmité intellectuelle fût tolérée — non pas sanctionnée et stabilisée — pourvu que les intuitions primordiales de la conscience restassent sauvegardées.

Tout d'abord la félicité future n'est promise qu'à une élite, elle

doit résulter d'une conversion : « le reste reviendra » (*Isaïe*), « son cœur de pierre sera changé en un cœur de chair » (*Ezéchiel*). Le Dieu qui prépare les restaurations futures est un Dieu de justice comme le Dieu des sanctions présentes et le roi idéal qu'il enverra s'occupera principalement à faire « couler la justice comme l'eau ». L'ère messianique sera le royaume de la justice. « La résurrection de Juda n'a d'autre but que de préparer à Iahvé un royaume où son triomphe soit complet, où il soit parfaitement connu, honoré et obéi, où se réalise pleinement l'idéal religieux prêché par les prophètes. Alors, dit Isaïe, humbles et pauvres seront dans l'allégresse, parce que les oppresseurs et les méchants auront disparu (*Isaïe*, XXIX, 19-21), que les insensés et les fourbes n'auront plus leur prestige d'autrefois (*Isaïe*, XXXII, 4-7). Conquis par les merveilles que Iahvé aura opérées à ses yeux, Israël sanctifiera son nom (*Isaïe*, XXIX, 22-24) et Iahvé fera miséricorde à son peuple (*Isaïe*, XXX, 18). Témoin de son repentir (*Jérémie*, XXXI, 18-19), il le purifiera de son iniquité, dit Jérémie, et lui pardonnera ses fautes (*Jérémie*, XXXI, 34 ; XXXIII, 8) ; il donnera à tous ses enfants un même cœur et une même voix afin qu'ils le craignent toujours, pour leur bonheur et celui de leur postérité (*Jér.*, XXXII, 39). Alors, reprend Isaïe, dans Jérusalem purifiée Iahvé fixera sa demeure et témoignera, par des signes éclatants, de la protection qu'Il accorde à son peuple (*Isaïe*, IV, 2-6). Celui-ci ne pleurera plus longtemps sans être consolé (*Isaïe*, XXX, 19). Le principe de cette œuvre de salut sera l'amour de Iahvé pour son peuple ; Osée (XI, 8-11) et Jérémie (XXXI, 2, 3, 20) nous en assurent. Osée nous décrit même les procédés infiniment délicats des tendresses divines. Iahvé fera les premiers pas ; il dressera des obstacles pour qu'Israël ne retrouve pas ses amants (son infidélité religieuse est comparée à un adultère), Il lui en inspirera le dégoût (*Osée*, II, 6-7), Il l'attirera alors et, pour tout reprendre par la base, le conduira au désert (*Osée*, II, 14) et contractera avec lui de nouvelles fiançailles, basées sur la justice et le jugement, sur la grâce et la tendresse (*Osée*, II, 15-20). Jérémie à son tour parle d'une alliance nouvelle (XXXII, 40). C'est pour réfuter un proverbe qui sert comme d'un mot d'ordre pour répandre le découragement. « Les pères, dit-on, ont mangé du verjus, les dents des enfants en sont agacées » (XXXI, 29), et l'on conclut qu'il n'y a pas à réagir contre la responsabilité du péché national qui pèse sur la génération présente. Erreur, dit le prophète ; désormais personne ne sera plus responsable que de ses œuvres (XXXI, 30). Aussi bien l'alliance future ne sera-t-elle plus comme l'ancienne (XXXI, 31, 32) ; Dieu la contractera avec tous les individus admis au royaume ; Il écrira sa loi au dedans du cœur de chacun, se faisant connaître à lui sans intermédiaire » (*Jér.*, XXXI, 33-34) (1).

C'est la même rénovation intérieure que prédit Ezéchiel : retirés du milieu des nations, les Israélites seront purifiés de leurs souillures (XXXVI, 25) ; à la place de leur cœur insensible, un cœur de pierre, Iahweh mettra en eux un cœur de chair capable de s'émouvoir sous l'action de sa grâce (XI, 19 ; XXXVI, 26) ; ils recevront un esprit nouveau qui ne sera pas autre que son propre esprit (XXXVI, 27).

Dans ces perspectives spirituelles il n'est plus question de revanches

(1) J. TOUZARD, *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. II, p. 93-94.

guerrières sur les nations : il s'agit, dans les prophéties sur leur avenir, de conquêtes de l'esprit. Jérémie annonce que Juda sera une source de bénédictions pour les peuples (IV, 2). Dans Isaïe, Jérusalem devient la capitale religieuse du monde, on s'y rend en foule de tout l'Univers pour demander à Iahvé la connaissance de sa loi et de ses voies (II, 2, 3 ; *Michée*, IV, 1-2). Et ainsi un divin arbitrage fera régner la paix sur le monde entier (II, 4 ; *Michée*, IV, 3-4) et avec la paix la justice régnera jusqu'aux îles les plus lointaines grâce au Serviteur de Dieu par excellence dont nous parlerons un peu plus loin (*Isaïe*, XLII, 3-4). Quand Dieu aura ramené les captifs de Jacob du milieu de leurs ennemis, sa gloire et sa justice éclateront à tous les yeux : « Je me serai sanctifié en eux, aux yeux de beaucoup de nations. » (*Ezéchiel*, chap. XXXIX, vs. 27.)

b) *Le roi.* — Quant au roi du futur royaume il n'apparaît plus principalement, ainsi que dans les psaumes davidiques, comme le conquérant selon les conceptions antiques, mais comme le roi de justice et de paix, égalé en certains oracles à Dieu lui-même. Ce prince davidique (*Isaïe*, XI, 1 ; *Jérémie*, XXIII, 5, XXXIII, 15), venu de Bethléem (*Michée*, V, 1), sera paré de tels dons qu'ils le mettront sur le même rang que Dieu (telle est du moins la conclusion toute naturelle à tirer des textes, alors même qu'on n'en aurait pas saisi toute la portée au moment de leur promulgation) :

Un rameau sortira du tronc de Jessé,
Et de ses racines croîtra un rejeton.
Sur lui reposera l'esprit de Iahvé,
Esprit de sagesse et d'intelligence,
Esprit de conseil et de force,
Esprit de connaissance et de crainte de Iahvé.
Il mettra ses délices dans la crainte de Iahvé.
Il ne jugera point sur ce qui paraîtra à ses yeux
Et il ne prononcera point sur ce qui frappera ses oreilles,
Il jugera les petits avec justice
Et prononcera selon le droit pour les humbles de la terre,
Il frappera la terre de la verge de sa bouche
Et par le souffle de ses lèvres il fera mourir le méchant.
La justice ceindra ses flancs
Et la fidélité sera la ceinture de ses reins.
(*Isaïe*, chap. XI, 1-5.)

En ces jours-là et en ces temps-là
Je ferai germer à David un germe juste
Qui exercera le droit et la justice sur la terre.
En ces jours-là, Juda sera sauvé
Et Jérusalem habitera en assurance
Et on l'appellera Iahvé-notre-justice.
(*Jérémie*, XXXIII, 15-16.)

A ce roi de justice des titres magnifiques sont donnés :

Un enfant nous est né,
Un fils nous a été donné,
L'empire a été posé sur ses épaules
Et on lui a donné pour nom :
Conseiller admirable, Dieu-fort,
Père éternel, Prince de la paix.
(*Isaïe*, IX, vs. 5.)

A côté des oracles où le sauveur futur est décrit sous les traits d'un roi idéal, il en est d'autres où il apparaît surtout comme le serviteur de Dieu par excellence et le Juste souffrant. Si dans certains passages de la seconde partie du livre d'Isaïe, l'expression : « Serviteur de Iahvé » désigne le peuple de Dieu régénéré, en d'autres visiblement elle ne peut s'appliquer qu'à un individu. Celui-ci est destiné à devenir l'apôtre de la vraie religion et de la justice non seulement parmi les Hébreux, mais encore dans l'Univers entier ; Il agira plus encore par ses souffrances rédemptrices que par la parole :

C'est Iahvé qui s'est complu à le broyer par la souffrance,
S'il donne son âme en sacrifice expiatoire,
Il verra une postérité qui prolongera ses jours
Et le dessein favorable de Iahvé réussira
Et le dessein favorable de Iahvé réussira dans sa main.
Après la peine de son âme, il verra,
Il se rassasiera de connaître.
Juste, il rendra la justice à des multitudes,
Car il portera leurs iniquités.
Aussi aura-t-il son partage parmi les grands
Et il partagera le butin avec les forts.
Parce qu'il a dépouillé son âme pour mourir
Et qu'il a été compté parmi les transgresseurs.
Car il a porté les péchés des multitudes
Et il s'est présenté pour les transgresseurs.

(*Isaïe*, chap. LIII, 10-12.)

Sur ce texte capital, apogée du prophétisme, le P. Lagrange fait les remarques suivantes. « Nous savions déjà que le Serviteur était mort pour les péchés de son peuple : le mot décisif est prononcé : cette mort était un sacrifice expiatoire et acceptée par lui comme tel. Et le but a été atteint. Le Juste souffrant, mis à mort, a acquis la justice aux autres. C'est après sa mort qu'il aura une postérité spirituelle, et il sera ainsi, pour un temps indéfini, l'instrument du salut accordé par Iahvé. Pour lui son âme se rassasiera de voir et de connaître. La résurrection est supposée dans une promesse de victoire exprimée à la manière ancienne d'une bataille gagnée, d'un butin partagé. Mais l'auteur tient à dire que la vraie cause de cette victoire, c'était l'acte du Serviteur offrant librement sa vie pour les coupables.

« A ces traits, l'antiquité chrétienne a reconnu Jésus-Christ, prédicateur du règne de Dieu, impuissant à convertir Israël, mis en jugement, outragé, mis à mort, enseveli [tous traits prédits dans les versets qui précèdent ceux que nous avons cités] et dont l'œuvre est devenue féconde par sa mort même, puisque sa postérité spirituelle, des millions d'hommes au cours des âges, lui demandent la rémission de leurs fautes et leur réconciliation auprès de Dieu. Le dessein de Iahvé, tracé par un voyant d'Israël, a été réalisé. Il est tellement impossible de contester la ressemblance entre le tableau et la réalité que, pour nier le caractère prophétique du vieil écrit, il faudrait pouvoir prouver, comme le tente une école récente [les cahiers *Christianisme*, publiés sous la direction de M. Couchoud, voir la réfutation plus loin], que la réalité a été inventée d'après l'esquisse antique » (1).

(1) P. LAGRANGE, *Le judaïsme*, Paris, 1931, p. 375.

CINQUIÈME PARTIE. — LE JUDAISME

CHAPITRE PREMIER. — LE CADRE HISTORIQUE

§ 1. — *Les empires.*

Les Perses. — Cyrus, le fondateur de l'empire perse, s'empare de Babylone en 539. Il est alors maître de l'Asie occidentale à laquelle son fils Cambyse ajoutera l'Egypte. Bien que les Perses eussent été rejetés d'Europe sous Darius et Xerxès Ier (Marathon, 490, Salamine, 480, Platées, 479), leur empire resta pendant deux siècles la plus grande puissance de l'antique monde méditerranéen. A partir de Xerxès Ier (486-465), sous Artaxerxès Ier, Xerxès II, Darius II, Artaxerxès II, Artaxerxès III et Darius III, cet empire subit un affaiblissement croissant ; l'Egypte, en particulier, après deux révoltes réprimées par les souverains perses, recouvre son indépendance en 405 et désormais ceux-ci échouent dans leurs efforts pour la reconquérir. « Cyrus inaugure une politique toute nouvelle en Orient : l'empire qu'il fonde n'est pas, comme ceux de ses prédécesseurs, constitué par une puissance de proie, exploitant les peuples vaincus au seul profit du vainqueur : le souverain achéménide se présente en libérateur aux populations sujettes ; il respecte leurs coutumes, honore leurs dieux, associe leurs chefs à l'administration de leur province. Il assure certes aux Perses une place privilégiée dans l'empire, recrutant parmi eux les ministres et ses satrapes ; il veille énergiquement au maintien de l'ordre dans les provinces, y plaçant des garnisons perses, multipliant les routes stratégiques qui rayonnent de Suse dans toutes les directions, créant çà et là des domaines appartenant à la couronne. Mais les sous-gouverneurs sont souvent des autochtones ; les organisations locales, par exemple la tyrannie dans les cités grecques, sont maintenues. Les satrapes sont étroitement surveillés par les *missi dominici* appelés *l'œil du roi* » (1). Et ce régime assez libéral semble bien avoir continué sous les successeurs de Cyrus.

Les Grecs. — Alexandre s'empara en quelques années de l'immense empire perse (334-330). Ses conquêtes furent après sa mort (323) partagées entre ses généraux. Les deux principaux royaumes issus de ce démembrement furent celui des Lagides en Egypte et celui des Séleucides en Asie occidentale, entre lesquels la Syrie resta la pomme de discorde comme jadis entre les Pharaons et les souverains de Ninive ou de Babylone. A partir de la seconde moitié du IIe siècle avant notre ère, ils sont d'ailleurs l'un et l'autre dans un état de décadence avancée qui facilitera, au Ier siècle, leur conquête par les Romains.

Alexandre et les dynastes grecs s'appliquèrent à helléniser leurs sujets, créant dans tout l'Orient des colonies de Macédoniens et de Grecs, fondant des cités grecques comme Alexandrie, Antioche entre bien d'autres, protégeant les savants et artistes grecs. Mais l'hellénisme ainsi répandu était un hellénisme de décadence. La philosophie

(1) A. Lods, *Les prophètes d'Israël*, p. 207-208.

grecque avait perdu ses belles envolées métaphysiques, l'art était devenu maniéré ou emphatique, l'une et l'autre subissaient profondément l'influence du milieu oriental où ils pénétraient. Cette civilisation n'en était pas moins très attirante pour des peuples d'une culture moins raffinée que les Grecs et son alliance même avec la vieille culture orientale la rendait encore plus séduisante pour les antiques races d'Asie.

§ 2. — *Histoire du peuple juif.*

Retour de Babylone. Restauration religieuse d'Esdras et Néhémie. — Cyrus, dont nous avons vu la politique tolérante, permit dès 538 aux déportés de Juda de rentrer dans leur pays, ce qu'ils firent, en 536 probablement ; du moins une assez forte minorité d'entre eux forma-t-elle une grande caravane de rapatriés. Encouragés par les prophètes Aggée et Zacharie et en dépit d'une vive opposition des païens établis dans leur pays à la suite des déportations babyloniennes, les « enfants de la captivité » relevèrent l'autel des holocaustes et, munis de l'autorisation de Darius Ier, reconstruisirent le Temple qui fut terminé en 515 et eut des proportions plus modestes que l'ancien. La période du prophète Malachie (fin du vi^e^ siècle, début du ve siècle) fut un temps de décadence où le culte était négligé, les mariages entre juifs et païens établis en Palestine, nombreux : danger d'autant plus grave que la majorité de la population palestinienne n'était plus juive. Heureusement Esdras et Néhémie accomplirent une sérieuse réforme. (On ne sait si la mission d'Esdras date de 458, sous Artaxerxès Ier, auquel cas elle serait antérieure à celle de Néhémie, comme l'indique l'ordre actuel des livres d'Esdras et de Néhémie, ou si elle eut lieu sous Artaxerxès II, en 398.) Néhémie, envoyé de Suse avec un firman officiel, reconstruisit les murs de Jérusalem. Avant ou après lui, Esdras, également mandaté par le roi des rois, fit dans une grande assemblée prêter serment de fidélité par la Loi à toute la communauté juive (il s'agit désormais des Juifs, des Judéens qui sont devenus les seuls représentants du peuple hébreu). Esdras interdit sévèrement les mariages mixtes. A partir de cette réforme le peuple juif vivra dans un isolement systématique qui le protégera contre les séductions païennes. Se refusant à cet isolement, les Samaritains se séparent définitivement de lui et ont leur temple à eux sur le Garizim. La décadence de l'empire perse permit aux Juifs, malgré certaines déportations au temps d'Artaxerxès III (358-338), à l'occasion d'une campagne infructueuse contre l'Egypte, d'acquérir une large autonomie sous le gouvernement de leurs grands-prêtres substitués aux sous-gouverneurs (qui avaient pu être des Juifs, comme Néhémie).

L'influence de la civilisation hellénique. — Sous la domination grecque les Juifs connurent une vassalité assez douce, puis, après la persécution d'Antiochus Epiphane, l'indépendance.

Quand les généraux d'Alexandre furent entrés à Jérusalem, celui-ci permit à ses habitants et à ceux de la Judée restés fidèles à Iahvé de vivre sous leurs lois en restant gouvernés par le grand-prêtre, assisté d'un grand conseil qui prit ensuite le nom de sanhédrin. — En 302, Ptolémée Ier, fondateur de la dynastie des Lagides d'Egypte,

s'octroya la Syrie. Ses successeurs furent, comme lui, favorables aux Juifs palestiniens et à ceux qui, en grand nombre, s'établirent à Alexandrie et en d'autres endroits de la vallée du Nil. Nous avons vu que, dès 650, il y avait une colonie militaire juive à Eléphantine, à la frontière sud du pays des Pharaons, et qu'après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, en 586, des Judéens avaient gagné l'Egypte. Les Juifs d'Egypte, anciens ou nouveaux, adoptèrent la langue et une partie de la civilisation grecque, de là la version grecque dite des Septante (IIe siècle).

En 198, Antiochus III le Grand, séleucide d'Antioche, conquiert définitivement la Syrie du Sud et la Palestine. Il tâche d'helléniser les habitants, mais respecte la religion juive, bien qu'à la différence des autres cultes syriens elle n'admît aucun partage avec les dieux grecs.

Cependant les Juifs se répandent dans tout le monde méditerranéen, c'est la *diaspora* ou dispersion, qui devait grandement favoriser la prédication du christianisme (et en même temps l'entraver dans une certaine mesure).

Résistance des Juifs. Les Macchabées et la dynastie asmonéenne. — Antiochus IV Epiphane voulut étendre à la religion elle-même l'hellénisation de la Judée. Seul de tous les peuples de l'antiquité le peuple juif refusa d'ajouter à l'allégeance politique la sujétion dans l'ordre religieux. Il y eut des martyrs. Puis un prêtre de Modin, Matathias, et ses fils donnèrent le signal de la révolte. Un de ces fils, Judas Macchabée ou le Martel, reprit Jérusalem, sauf l'*Acra* ou citadelle syrienne, et en 165 purifia le temple souillé en 168 par l'érection de la statue de Zeus sur l'autel des holocaustes, « l'abomination de la désolation » du livre de Daniel. Après plusieurs victoires, Judas périt en combattant. Jonathas et Simon, ses frères, continuèrent la lutte. L'indépendance complète de la Judée fut reconnue en 141 ; l'alliance romaine y avait grandement contribué en même temps que la décadence des Séleucides.

Les descendants des Macchabées, à la fois grands-prêtres et souverains temporels, d'abord simples princes, puis rois, formèrent la dynastie asmonéenne, du nom d'Asmon, un de leurs ancêtres. Cette dynastie affermit et étendit le nouveau royaume juif au delà de la Judée, en Samarie, en Galilée, en Iturée, en Idumée (l'Idumée d'où devaient sortir les Hérodes). Mais des divisions politiques et religieuses (pharisiens et sadducéens) amenèrent le protectorat romain en 63, à la suite de la prise de Jérusalem par Pompée. Ainsi s'achevait une indépendance de moins d'un siècle.

CHAPITRE II. — LA RELIGION JUDAIQUE ELLE-MÊME

§ 1. — *La conservation du passé.*

Son organe. — Enserrée, pénétrée par les populations païennes, ne jouissant pas de la pleine indépendance politique (sauf pendant le bref espace de l'indépendance asmonéenne), la communauté juive dut, pour protéger sa foi, se replier sur elle-même et pratiquer un exclusivisme farouche, nous l'avons déjà remarqué.

Nous sommes portés, examinant et jugeant la situation à travers dix-neuf siècles de christianisme et de religion pleinement universelle, à voir dans les mesures de défense prises par le judaïsme, avant toutes choses, ce qu'elles entraînèrent d'intransigeance, d'étroitesse, d'exaltation orgueilleuse d'un peuple qui non seulement se croit élu de Dieu, mais croit trop aisément qu'il a été élu à l'exclusion de tout autre peuple, de toute autre race. Parfois même la pensée se trouve exprimée qu'après les larges vues exposées dans les chapitres XL et suivants du livre d'Isaïe, la religion juive d'après l'exil marque une véritable régression.

Pour être juste, il faut reconnaître qu'en fait, et étant donné l'infirmité humaine, sans cet exclusivisme la foi d'Israël aurait été, à moins d'un miracle, à peu près fatalement étouffée par le paganisme ambiant qui, surtout à l'époque grecque, avait pour lui tous les prestiges de la civilisation. Or quand l'homme peut arriver progressivement et avec l'aide de la grâce à développer sa foi, Dieu n'accomplit pas, normalement, de miracle extérieur. Il est vrai qu'on pourrait souhaiter un judaïsme plus accueillant et plus libéral qu'il ne l'a été, et si Israël eût été capable d'accomplir un bel effort de conservation religieuse sans ostracisme, Dieu l'y eût aidé. Seulement l'instrument de l'action divine était trop imparfait pour réaliser l'accord des intransigeances nécessaires et de l'ouverture d'âme souhaitable. S'adaptant à notre liberté déficiente, l'éducateur divin a toléré une imperfection qui s'ignorait trop.

La justice oblige de plus à reconnaître que l'intransigeance signalée n'allait pas sans courage et un courage qui, à l'époque des Macchabées, a été jusqu'au martyre et à l'héroïsme. On remarquera aussi que la communauté juive avait une organisation toute particulière, très différente de celle des royaumes hébreux. C'est le grand-prêtre qui était le véritable chef d'un peuple qui se distinguait surtout des autres par un culte spécial et exclusif.

« On en a conclu que le judaïsme était déjà une Eglise, une Eglise dans l'Etat. Mais à vrai dire, il ne pouvait pas y avoir une Eglise dans l'Etat quand il n'y avait pas d'Etat en dehors de ce qu'on nomme une Eglise. Cette expression se comprend aisément quand l'Etat et l'Eglise sont complètement constitués, avec leurs cadres, leurs lois, leurs buts distincts. Il n'en était pas ainsi en Judée, à moins qu'on n'entende par Etat le gouvernement des Perses, qui n'était pour les Juifs qu'un pouvoir étranger. Il serait plus juste de dire que le judaïsme était un Etat constitué par l'alliance étroite de la race et de la religion, de la législation civile et religieuse dans une même loi, par l'exercice d'une seule autorité dans les mains du grand-prêtre. C'était un petit Etat religieux dans un grand Etat monarchique, ce qui est bien différent d'une Eglise dans un Etat » (1).

Mais cet Etat, théocratie ou hiérocratie, a été un fait unique. C'est d'abord l'idée religieuse qui groupe les Juifs et dans ce groupement elle se maintient et se développe sans qu'il y ait pleine indépendance politique. Il y a donc là une esquisse de l'Eglise, très imparfaite sans doute, mais préparant la libération de la religion des limites de la race et de la nationalité, un universalisme, un catholicisme latents.

(1) P. J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 33.

L'organisation même du judaïsme qui l'isole pour un temps contient en germe le principe même d'une société religieuse faite à la mesure de l'humanité tout entière.

Ses réalisations. — Les prophètes de la période persane : Aggée, Zacharie, Malachie n'ont pas la puissante originalité de leurs prédécesseurs, que souvent ils imitent dans leur style même. Mais précisément parce qu'ils les imitent, ils en conservent et perpétuent les idées essentielles. « Dans la prophétie post-exilienne, on retrouve les grands traits du royaume messianique, tels que les avaient dessinés les prophètes antérieurs. Aggée et Zacharie annoncent l'établissement du royaume de Dieu, qui groupera les nations autour du temple sous la présidence du « rejeton » attendu de la maison de David (*Aggée*, II, 6-9 ; *Zach.*, II, 6-16 ; III, 4-9). Certains traits du Messie futur sont mis de préférence en relief, sa médiation sacerdotale, son ministère de docteur auprès du peuple, son rôle de bon pasteur, qui paît son troupeau en toute abnégation. Le règne du Messie est paisible ; ce n'est pas sur un cheval de guerre, mais sur le petit d'une ânesse qu'il fera son entrée (*Zach.*, IX, 9).

La figure de l'*Ecce homo* est aussi dessinée dans Zacharie, par allusion, semble-t-il, à la prophétie d'Isaïe sur le serviteur de Iahvé (*Isaïe*, LIII, 5). Les services du Messie sont méconnus par son peuple (*Zach.*, XI, 12) ; le pasteur est battu, transpercé, la communauté des fidèles est en deuil du pasteur, « qu'ils ont percé » (XII, 10 et suiv.).

Malachie et le livre de Jonas, écrit probablement après l'exil, restent fidèles à l'idée de l'universalisme du salut, malgré la tendance qui portait la communauté post-exilienne à s'isoler de tous les non-israélites. Malachie entrevoit un temps où « le salut messianique viendra à tous les peuples et où partout, sur la terre, une offrande pure et non sanglante sera présentée au Seigneur » (chap. I, vs. 11) (1).

Après Esdras et jusqu'au temps des Macchabées il n'y eut plus de prophètes en Israël :

> Nous ne voyons plus nos signes ;
> Il n'y a plus de prophète,
> Et personne parmi nous qui sache jusques à quand...
> (*Ps.* LXXIV, *Vulg.* 73, vs. 9.)

Pendant cette période de plus de deux siècles, la communauté juive garda son autonomie relative sous le gouvernement du grand-prêtre et quand les armées des Perses se rendaient en Egypte, que celles des Séleucides et des Lagides s'affrontaient en Syrie, Juda se trouvant en dehors des grandes routes d'invasion (près de la Méditerranée ou en Transjordanie) ne pâtissait pas du passage des troupes. Il n'y avait plus à commenter les répercussions des mêlées des peuples sur son histoire.

C'est pourquoi le scribe remplaça le prophète dans la direction spirituelle du peuple élu. Les prophètes avaient fini par imprégner de la foi monothéiste une élite assez nombreuse qui y resta fidèle, élite par sélection morale plus que par sélection sociale. Ils n'étaient pas des théoriciens purs, ils parlaient plus au nom de la conscience que de la raison abstraite et s'adressaient à la foule et non pas à un petit cercle

(1) NIKEL-HUBY, dans *Christus*, 2e édit., 1916, p. 947-948.

d'initiés ; ce furent de grands orateurs populaires. Leur monothéisme était une doctrine de vie et d'action s'adressant à l'âme tout entière : cœur, imagination, volonté et conscience en même temps que pensée. Ils ont ainsi créé une tradition vivante dans tout un groupe de croyants.

Ce rôle, les scribes l'ont repris avec moins d'éloquence et d'éclat, mais avec une efficacité réelle. Ils furent non pas seulement les copistes, mais les interprètes, les docteurs de la Loi. Cette Loi, avec ses six cents articles et plus, nous paraît d'une complexité bien minutieuse, surtout en matière cultuelle, et dans certaines de ses parties, l'œuvre de sacristains méticuleux. Mais incessamment inculquée au peuple juif elle eut pour effet de pénétrer toute sa vie, même en dehors du culte et de la prière, de la foi au Dieu unique et juste, de telle sorte qu'il en vit encore. Et c'est grâce à eux qu'elle a été transmise de l'ancienne alliance à la nouvelle : *salus ex Judaeis est,* le salut vient des Juifs.

Et avec la Loi, ce sont toutes les anciennes écritures qu'ils commentent, les rassemblant, les ordonnant, leur donnant leur rédaction définitive et dressant leur catalogue officiel, leur *canon*. Ces écritures, on les lit dans les réunions des synagogues, lieux de rassemblement des exilés, puis centres religieux locaux en Palestine même. Tout l'acquit spirituel du passé est donc conservé, on le médite et partout les Juifs en sont les bénéficiaires. Peuple du livre par excellence, de la Bible, ils sont désormais, pour employer l'expression même de saint Paul, les gardiens des promesses.

§ 2. — *Les acquisitions spirituelles.*

Progrès de l'individualisme religieux. — Lorsque la deuxième année du règne de Cyrus comme roi de Babylone (537 ou 536), au deuxième mois les fondations du nouveau Temple furent posées, tandis que le peuple qui n'avait pas connu le premier éclatait en cris de joie, les vieillards pleuraient au souvenir des splendeurs passées. Cependant c'est dans ce sanctuaire, qui, terminé vingt ans plus tard, se révéla étroit, misérable même, qu'ont retenti les accents les plus profonds, les plus émouvants de la piété antique.

Plus d'un psaume en effet, adapté par la suite au culte public, fut d'abord composé par un fervent Israélite qui y exhala son ardent désir de la présence et de l'intimité de son Dieu. Jérémie avait donné l'exemple de la prière personnelle où l'âme s'épanche et confie au Seigneur ses pensées les plus secrètes et ses sentiments les plus spontanés. Il avait ainsi empêché une littérature religieuse déjà ancienne de se figer dans la répétition des thèmes traditionnels.

C'est déjà la soif des mystiques pour leur unique bien qu'éprouve tel ou tel psalmiste :

Tout comme la biche soupire
  Pour les cours d'eau,
Ainsi mon âme soupire
  Pour toi, ô Dieu.
Mon âme a soif de Dieu,
  Du Dieu vivant,
Quand m'en irai-je paraître
  En face de Dieu ?

(*Psaume* XLII, *Vulg.* 41, *Quemadmodum desiderat,* vs. 2 et 3.)

Qui, hormis toi, ai-je dans les cieux ?
Au regard de toi, je n'aime point la terre.
Seraient-ils à bout, ma chair et mon cœur,
Que le rocher de mon cœur, mon partage,
C'est Dieu pour toujours.

(*Psaume* LXXIII, *Vulg.* 72, vs. 25-26.)

Combien tes demeures sont aimables,
Iahweh des armées !
Mon âme soupira et même s'épuisa
Pour les parvis de Iahweh ;
Mon cœur et ma chair criaient de transports
Vers le Dieu vivant.
Le passereau lui-même trouva une demeure
Et l'hirondelle son nid
Où mettre ses petits :
C'est à tes autels, Iahweh des armées,
Mon roi et mon Dieu.
. . . .
Oui, dans tes parvis un seul jour vaut mieux
Que mille en ma chambre.

(*Psaume* LXXXIV, *Vulg.* 83, *Quam dilecta tabernacula tua*, vs. 2 à 5 et vs. 11.)

Comme aux Psaumes le judaïsme prit un goût très vif aux maximes des sages. Sans doute depuis longtemps circulaient en Israël — et sous des noms vénérables — de ces sentences concises, au tour souvent énigmatique où l'Oriental, grave en ses dires, s'est toujours complu. Mais après l'exil cette littérature gnomique suscita un particulier intérêt et les recueils de proverbes allèrent s'accroissant continuellement. Ils répandirent l'habitude de l'observation psychologique et de la réflexion morale. Par eux on s'accoutumait à prêter autant d'attention aux événements de l'existence quotidienne et aux faits et gestes des individus qu'aux révolutions de la nature et de l'histoire. Ainsi, grâce aux méditations des sages, en même temps que sous l'influence de la piété des psalmistes, les réalités de la vie intime qui n'ont de signification véritable que par l'âme et la conscience qui s'y révèlent prenaient une valeur nouvelle. Le souci des destinées nationales devenait par suite moins exclusif, celui de l'avenir des individus, le sentiment de la dignité de la personne s'accentuaient d'autant. Puis des considérations qui s'appliquaient à l'homme en dehors des particularités de race et de milieu préparaient l'universalisme chrétien.

La collection des livres sapientiaux ne comprend pas seulement des recueils de maximes portant sur des sujets assez divers, comme *les Proverbes* et *l'Ecclésiastique*, mais deux ouvrages traitant d'un problème particulier, celui du mal : *Job* et *l'Ecclésiaste*. Ils sont l'un et l'autre la critique de la conception courante qui faisait du malheur le signe certain d'une faute et voulait voir la vertu récompensée tôt ou tard ici-bas. Job sur son fumier proteste éloquemment de son innocence, puis, admonesté par Dieu lui-même, s'incline devant le mystère des desseins de la Providence. Certains psaumes nous placent devant un autre aspect du mystère en exhalant la plainte qu'arrache aux âmes pieuses le spectacle du bonheur des impies (Psaumes XXXVIII, XXXIX, XLIX, LXXIII, XCII de l'hébreu). L'Ecclésiaste s'arrête, lui, à la vanité de toutes choses, son pessimisme aidant la foi à se

détacher de tout ce qui est transitoire et préparant l'humanité à accepter plus pleinement l'espoir des biens éternels. Ce qui importait d'ailleurs tout d'abord, c'est que le problème était posé, ce qui révélait le même genre de préoccupations que celles qui se faisaient jour dans les autres œuvres des sages, le souci des réalités morales qui intéressent chacun de nous, car rien de plus personnel que la souffrance et l'épreuve. Sans doute l'inquiétude était avivée plus qu'apaisée par les questions posées, mais l'état d'inquiétude valait mieux qu'une ignorante sérénité, c'était une promesse et un principe de progrès, parce que chez les Psalmistes, l'auteur de *Job* et celui de *l'Ecclésiaste,* il était accompagné d'une confiance obstinée en Dieu, maintenue devant le mystère. Puis quand un premier apaisement vint, peu avant l'Evangile, par l'affirmation explicite des rétributions d'outre-tombe que contient le livre de *la Sagesse,* la pensée religieuse se trouva encore plus nettement orientée vers la recherche du salut individuel.

On aboutissait donc à l'individualisme par des voies diverses. Mais on s'explique qu'on n'y soit parvenu que lentement. Pendant longtemps, en Israël, les traits du tableau qui dessinaient l'existence future et idéale de la nation étaient si fortement accusés que le sort et les espérances mêmes de ses membres paraissaient s'absorber complètement dans les sanctions collectives. Et comme les lumières ou les secours de l'inspiration sont proportionnés aux dispositions mêmes de l'écrivain qu'elles dirigent, Dieu avait laissé certains écrivains sacrés limiter leur regard, pour ce qui est de la vie d'outre-tombe, aux perspectives communes à tous les peuples sémitiques. Au souterrain séjour où ils plaçaient les défunts, ces peuples les faisaient vivre d'une existence diminuée et à demi-réelle où la distinction des bons et des méchants et des sorts différents qu'ils méritaient n'était pas marquée, sauf quelques cas exceptionnels d'apothéoses ou de châtiments exemplaires. Les vraies sanctions étaient celles d'ici-bas, puisque l'au-delà ne paraissait que l'ombre des réalités présentes (1).

Mais quand la conviction fut devenue plus explicite chez les Juifs que tout homme possédant une vie personnelle, douée d'une valeur propre, a ses responsabilités bien à lui, la conscience des prophètes et des écrivains sacrés se trouva prête à recevoir la révélation des sanctions individuelles après la mort. Certains psaumes déjà font entrevoir les félicités d'outre-tombe :

Mon cœur est dans la joie, mon âme dans l'allégresse,
Mon corps lui-même repose en sécurité.
Car tu ne livreras pas mon âme au scheol [le séjour souterrain des défunts],
Tu ne permettras pas que celui qui t'aime voie la corruption.
Tu me feras connaître le sentier de la vie ;
Il y a plénitude de joie devant ta face,
Des délices éternelles dans ta droite.
(Psaume XVI, *Vulg.* 15, *Conserva me,* versets 9 à 11.)

Le rocher de mon cœur, mon partage
C'est Dieu pour toujours.
(Psaume LXXIII, *Vulg.* 72, *Quam bonus Israel Deus,* verset 25.)

(1) D'ailleurs, en fait les justes de l'Ancienne Alliance durent attendre leur félicité éternelle jusqu'à l'heure de la Rédemption. Le caractère incomplet des sanctions d'outre-tombe était donc bien une réalité avant Notre-Seigneur.

« C'est seulement le mot « pour toujours » qui, comme dans la finale du psaume XVI, par exemple, donne à penser que le poète entrevoyait une vie d'union à Dieu plus longue et plus durable que celle qu'il menait sur cette terre. » (L. Desnoyers, *Les Psaumes*, Paris, 1935, p. 260, note.)

Le *livre de Daniel* est plus explicite. Il annonce la résurrection générale de tous ceux qui dorment dans la poussière (chap. XII, vs. 2), à la suite de laquelle les uns jouiront d'une vie éternelle et les autres seront punis d'un éternel opprobre (*ibid.*, vs. 2 et 3). Au Ier siècle à Alexandrie, l'auteur de *la Sagesse*, peut-être sous le stimulant de la pensée platonicienne, mais sûrement en conclusion de tout le mouvement de la pensée juive et en réponse aux questions pathétiques ou pessimistes de *Job*, de *l'Ecclésiaste* et de certains psalmistes, insiste sur le bonheur futur des justes. « Le corps corruptible accable l'âme et la demeure terrestre alourdit l'esprit qui médite beaucoup de choses. » (Chap. IX, vs. 15.) Mais la mort est pour le juste la libération de l'âme, dont le corps était la prison dans l'état présent de la matière ; c'est la paix, la vie auprès du Très-Haut dans une royauté glorieuse (chap. III, vs. 3 et 8). Quant aux méchants, ils seront confondus et subiront une défaite finale dont les conséquences ne sont pas précisées (chap. IV, vs. 16 à 23). Ces précisions, on les trouve dans le livre apocryphe d'*Hénoch* qui condamne les méchants au feu éternel de l'enfer.

Préparation plus directe de la foi en l'Incarnation. — Le développement de l'individualisme religieux, en réalisant déjà une plus grande intimité entre les âmes et Dieu, en faisant désirer et espérer des rapports étroits entre eux aux temps messianiques et dans l'au-delà, préparait pour une bonne part la venue du Verbe Incarné, la foi en lui, l'union avec lui. Mais certaines doctrines ont alors des rapports plus directs avec le Sauveur attendu et font mieux ressortir que par le passé sa nature transcendante. Il s'agit de la description de la Sagesse en certaines parties des livres sapientiaux et de l'annonce du « Fils de l'homme ».

Dans les livres des *Proverbes* (chap. VIII), de *l'Ecclésiastique* rédigé vers 180 (chap. XXIV), de *Job* (XXVIII, 12-28), de *Baruch* (III, 9-IV, 4), de *la Sagesse*, on voit la pensée juive s'élever de l'idée de *la Sagesse* conçue comme un attribut divin départi partiellement à l'homme à celle de *la Sagesse* considérée comme un être divin.

Le développement de l'individualisme religieux qui met chacun de nous en rapports directs, personnels et intimes avec Dieu devait attirer plus particulièrement l'attention des sages sur le caractère intérieur et spirituel de la présence divine parmi l'humanité et en l'homme. Les âmes de bonne volonté se trouvaient ainsi préparées à reconnaître un Messie qui ne se manifesterait pas comme un souverain temporel, dont le règne ne serait pas de ce monde et s'établirait tout d'abord au-dedans de nous.

La Sagesse, dont on aime à répéter les maximes, a son principe en Dieu. Elle se réalise par l'union avec Iahvé et sa vie en nous. *Initium sapientiae timor Domini*, ce qui veut dire que le terme, l'aboutissement, l'apogée de la Sagesse, et non pas seulement son début, c'est la crainte révérentielle du Seigneur, la Religion. Toute intelli-

gence, toute habileté, même celle de l'artisan, nous sont données d'en haut, *a fortiori* en est-il ainsi du sens des réalités intérieures. Le Créateur ne s'est pas désintéressé de son œuvre ; comme Il a formé le monde par sa Sagesse, Il continue à la diriger par elle. Educatrice du genre humain et d'Israël, celle-ci non seulement gouverne les nations, mais encore instruit et conduit chaque homme en son for intime pourvu qu'il se livre à son action.

En somme, la Sagesse est la manifestation suprême, la révélation la plus certaine de Dieu dans l'univers et la conscience. Son influence est quelque chose de si puissant et de si pénétrant qu'il devient, aux sages qui méditent sur sa nature, de plus en plus difficile de la concevoir comme un simple attribut de Dieu. De façon insensible, mais continue, dans la description qu'ils en donnent, ils passent de la pure personnification poétique à l'idée d'une entité vivante, bien différente d'une abstraction morte, qui, se distinguant progressivement du Seigneur dont elle est la collaboratrice et la médiatrice sans jamais se détacher complètement de Lui, visiblement se transforme en une personne.

« Elle est un esprit saint, unique, immatériel, actif, pénétrant, sans souillure, infaillible, impassible... bon pour les hommes, immuable... tout-puissant, surveillant tout, pénétrant tous les esprits... elle est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant... le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté. » (*Sagesse*, chap. VII, vs. 22 à 26.) « Il est difficile, fait remarquer M. Touzard, de pousser plus loin, sans parler comme saint Jean, le caractère personnel de la Sagesse increéée » (1).

Comme les théophanies définitives sont réservées à l'ère messianique, la pensée religieuse se trouvait ainsi inclinée à admettre qu'un jour Dieu vivrait personnellement en nous, plus que jamais, par sa Sagesse. L'idée d'un Messie intérieur, d'une Incarnation, principe permanent de la vie de notre âme, se trouvait préparée. *Le Fils de l'Homme* de Daniel, par sa transcendance, rappelle le Sauveur. On peut en effet attribuer à notre époque certaines parties du livre de Daniel. « L'exégèse conservatrice note avec raison les indices d'antiquité contenus dans le livre. Il nous disait, ce que personne ne savait jusqu'à ces derniers temps, que Balthazar avait été le dernier roi de Babylone, et on l'a accusé d'erreur jusqu'au jour où les inscriptions cunéiformes ont fait connaître ce nom et révélé en 1924 qu'en effet Balthazar avait été nommé roi de Babylone par son père Nabonide. De pareils faits commandent la réserve. D'autre part, les inscriptions araméennes anciennes découvertes récemment [les papyrus d'Assouan] permettent de classer à une époque postérieure, vers le IIIe ou le IIe siècle avant Jésus-Christ, la langue des fragments araméens [de Daniel], date qui convient aussi à la langue des fragments en hébreu. Les conservateurs sont donc obligés de postuler un original sémitique plus ancien, demeuré inconnu jusqu'au moment où il fut publié, plus probablement en araméen, avant l'an 165 » (2).

Or, dans ce Daniel publié avant 165 — après l'empire de Babylone

(1) *Où en est l'histoire des religions,* t. II, p. 152.
(2) P. J. M. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ,* 1931, p. 62-63.

figuré par un lion aux ailes d'aigle, celui des Mèdes et des Perses figuré par un ours, celui d'Alexandre figuré par un léopard et le persécuteur des Saints du Très-haut figuré par une corne issue au milieu des 10 cornes d'une quatrième bête de type inconnu, et qui est Antiochus Epiphane — apparaît un Fils d'homme : « Je regardais dans les visions de la nuit, et voici que sur les nuées vint comme un Fils d'homme ; il s'avança jusqu'au vieillard [Dieu lui-même] et on le fit approcher devant Lui. Et il lui fut donné domination, gloire et règne, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit. » (Chap. VII, vs. 13-14.) Fait curieux, c'est dans ce même livre de Daniel que le terme de Messie, « oint », qui dans tout le reste de l'Ancien Testament désigne un autre personnage que le Sauveur futur (c'est-à-dire un roi, 30 fois, 4 fois un prêtre, 2 fois les patriarches, une fois Cyrus), peut s'appliquer au roi idéal de l'avenir au sens propre et exclusif que l'usage rabbinique et l'usage chrétien lui ont donné (chap. IX, vs. 25-26). Le caractère personnel et unique du Sauveur attendu s'en trouvait renforcé.

SIXIÈME PARTIE. — TRANSCENDANCE DE LA RELIGION D'ISRAEL

CHAPITRE PREMIER. — LA SUPÉRIORITÉ D'ISRAEL EST D'ORDRE PUREMENT SPIRITUEL

Dans l'ordre de la civilisation matérielle Israël n'a rien inventé ; industries et arts, tout est chez lui d'emprunt. « Si l'occupation israélite nous a amené à distinguer en Canaan la Palestine, comme les villes de la côte nous ont amené à y décrire la Phénicie, le fond de la civilisation reste malgré tout cananéen avec une remarquable continuité... Les types évoluent lentement et restent les mêmes pour tout Canaan pendant des siècles ; ils se rattachent à la plus ancienne civilisation de Gézer ; la fortification reste la même, le type des installations cananéennes ne se modifie pas, le culte des pierres levées dans des esplanades sacrées ne périt pas. Bref, il y a un fond de civilisation homogène sur tout Canaan, pas très brillant sans doute, mais solide, qui ne se laisse pas entamer. L'histoire religieuse même du peuple d'Israël, avec ses abandons à l'idolâtrie, ses écarts et ses rechutes, montre la nature cananéenne profonde d'une partie de ses enfants, et si l'influence du culte de Iahvé lui a assigné une place à part dan la civilisation que nous étudions, la culture cananéenne en elles-même se présente, malgré les influences mésopotamiennes qu'elle a subies, comme une des plus particularistes de celles de l'Asie occidentale ancienne » (1).

« Les Sémites de Palestine ont toujours été de médiocres artistes ; la majeure partie de leur production répond à des buts utilitaires »...

« Il est presque paradoxal de parler ici de sciences exactes. L'homme

(1) G. CONTENAU, *Manuel d'archéologie orientale*, t. III, Paris, 1931, p. 1396-1397.

de Canaan n'en eut pas la moindre notion. Pas de mathématiques raisonnées, mais des procédés empiriques pour dénombrer les biens et les terres. Cette géométrie est extrêmement rudimentaire si on la compare à celle des scribes babyloniens ou égyptiens qui, sans être parvenus à une conception abstraite du nombre et de la génération des surfaces et des volumes, n'en ont pas moins résolu fort ingénieusement des problèmes assez compliqués. Le seul progrès à enregistrer est dans la numération qui procède par facteurs de 10, au terme d'une évolution qui a fini par faire disparaître les dernières traces du système sexagésimal.

« Dans le domaine de l'astronomie, on n'a rien de comparable aux observations minutieuses des Babyloniens, qui ne semblent pas eux-mêmes en avoir tiré tout le parti souhaitable pour l'élaboration d'une chronologie scientifique. En Canaan, et sur ce point les Israélites n'ont rien innové, la seule période connue est celle du mois lunaire ; mais, faute de pouvoir la calculer, on se contente de la déterminer tant bien que mal par l'observation du croissant de la néoménie ; on ne s'accorde pas toujours et cela donne lieu à d'étranges variations » (1).

Il n'y a que dans le domaine littéraire que le peuple hébreu a une supériorité certaine dans l'ordre de la civilisation : il a eu de grands lyriques, prophètes et psalmistes, et des narrateurs exquis. Mais ici nous sortons de l'ordre des grandeurs de chair et sommes dans la zone d'influence directe de la religion. D'ailleurs l'instrument même de l'expression littéraire était en Israël très défectueux, une langue pauvre, une syntaxe peu développée, rien qui rappelle la richesse et la souplesse du grec.

Enfin, dans l'ordre politique, le peuple hébreu a toujours formé une nation du second ordre, « à intérêts limités », comme disent de nos jours les grandes puissances dans leur cynique égoïsme. Il est vassal de l'Egypte jusque vers 1200, des Philistins peu après jusque vers 1040, le royaume du Nord est détruit en 722, peu après Juda est vassal, puis détruit définitivement en 586. A la période grecque, le royaume asmonéen ne jouit d'une pleine indépendance que de 141 à 63. En somme, les Israélites n'ont été vraiment indépendants que pendant quatre siècles sur quatorze avant notre ère. Aux plus belles heures de leur puissance politique, sous David, Salomon, Jéroboam II, ils n'ont constitué qu'un Etat d'importance moyenne dont les progrès n'ont tenu qu'à l'éclipse des grandes puissances : Egypte et Assyrie, plus tard Séleucides et Lagides. C'est donc uniquement la Religion qui a fait la grandeur d'Israël.

CHAPITRE II. — ABSENCE D'EMPRUNTS ESSENTIELS DANS L'ORDRE RELIGIEUX

Cette grandeur, on la conteste, parce que le peuple hébreu aurait fait, même dans l'ordre religieux, des emprunts notables à ses voisins. On a voulu le rendre tributaire à cet égard de l'Iran, de la Chaldée, de l'Egypte et de la Grèce.

(1) A. G. Barrois, O. P., *Précis d'archéologie biblique*, dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, Paris, Bloud, 1935, p. 115 et 119.

§ 1. — *Les religions de l'Iran.*

Le mazdéisme. — Le livre religieux des anciens Perses est l'*Avesta* où les hymnes appelées *Gâthâs* se détachent comme exprimant des doctrines supérieures à celles de l'ensemble. Mais on discute de la date de ces Gâthâs que l'on fait varier de l'an 1000 avant notre ère, au premier siècle de cette ère. D'ailleurs même si la réforme de Zoroastre représentée par les *Gâthâs* était très ancienne, il resterait à savoir si vraiment le livre de l'*Avesta* où ces Gâthâs sont inclus a pu influer sur le judaïsme et si les croyances particulières qu'on y trouve sont l'origine de telles ou telles idées religieuses des Juifs.

Tout d'abord il ne s'agit pas de coordonner quelques passages remarquables extraits de l'*Avesta* pour les rapprocher de la Bible, mais il faut se demander comment le mazdéisme, pris dans sa pratique quotidienne et sa vie, a pu se présenter aux Juifs après l'exil. « Les chrétiens n'y voyaient qu'une religion de polythéistes, ou, comme ils pensaient, d'adorateurs des démons, un mélange de superstitions plutôt qu'une religion véritable. C'est sûrement l'effet que l'ancienne religion des Perses produisit aussi sur les Juifs et sans un prestige spécial de science ou de philosophie. Comment auraient-ils été seulement tentés de se mettre à cette école, ou gagnés par une exposition morale beaucoup moins précise que la leur » (1).

Quant aux emprunts particuliers, ils sont illusoires.

1° La conflagration finale du monde n'est pas une doctrine de l'Iran et n'apparaît chez les Juifs que dans le livre extracanonique de la *Sibylle*, en Egypte.

2° Un autre emprunt du judaïsme serait la croyance aux rétributions d'outre-tombe. Or « chez les Perses, le discernement des justes et des coupables se fait mécaniquement en passant ou en ne passant pas le pont de séparation (*Çinvat*). Voilà un trait caractéristique. Rien de semblable dans le judaïsme. La fin du monde est envisagée ou plutôt la transformation en un monde meilleur, doctrine qui est déjà dans Isaïe, et qui n'est pas particulière aux Perses, sans aucun trait spécifique commun. La résurrection des corps est attestée chez les Juifs [au moins au temps des Macchabées], mais elle n'est en termes exprès ni dans les Gâthâs, ni dans les attestations grecques anciennes » (2).

3° Le dualisme aurait passé de l'Iran à Israël et amené un développement considérable de la démonologie dans le judaïsme du IIe siècle avant notre ère. Mais il n'y a pas plus de dualisme dans les Gâthâs que dans la Bible, puisque les puissances mauvaises y sont constamment soumises à Dieu. — L'Asmodée du livre de Tobie, c'est *Aeshmadâeva*, un démon perse ; simple trait de couleur locale, les événements se passant en Perse. Peut-être l'influence iranienne a-t-elle contribué au développement de la démonologie dans le judaïsme, mais dans des livres apocryphes comme le livre d'Hénoch.

4° Les Iraniens ont leurs Sauveurs. Mais le messianisme juif est ancien et autochtone et les sauveurs iraniens ne sont que des réformateurs : Zoroastre et ses compagnons, au moins dans les textes sûrement antérieurs à notre ère.

(1) P. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 405.
(2) *Ibid.*, p. 402.

Il y avait sans doute dans l'*Avesta* de hautes conceptions qui d'ailleurs n'ont jamais eu complètement raison du naturisme foncier de la religion des Iraniens. « Cette religion perse de la guerre entre le bien et le mal, qui ne conduisait au triomphe du bien que dans un règne de l'au-delà, donnait une importance suprême à la lutte où chacun était engagé. Le règne du vrai Dieu n'était pas attendu sur terre, c'était seulement le Paradis. Tout l'accent était donc transporté sur les destinées individuelles après la mort. Une semblable religion, si elle a été clairement conçue dès lors, n'a-t-elle pas influé sur les réflexions des hommes pieux revenus de captivité sous l'égide de Cyrus ? Il se pourrait assurément. Toutefois cette suggestion n'était saine qu'à la condition d'admettre un seul vrai Dieu, maître absolu dans ce monde, comme dans l'autre, son règne étant commencé ici-bas, et consommé dans l'éternité. » (Lagrange, *ibid.*, p. 405.) Or dans l'ensemble de l'*Avesta*, Ahura-Mazda ne triomphe d'Ahriman qu'à la fin des temps.

La gnose iranienne. — En 1921 et 1926, Reitzenstein et Schaeder, se fondant sur des écrits non datés ou de plusieurs siècles postérieurs au christianisme, ont voulu voir dans Gayomard, l'homme primitif des iraniens, le prototype du Fils de l'homme de Daniel. En réalité, il ne s'agit dans les textes invoqués que du don d'une étincelle divine aux descendants de Gayomard. Fantasmagorie, mystification, conclut le P. Lagrange (1).

§ 2. — *La Chaldée.*

Ce serait une gageure que de nier qu'il y ait entre la Bible et la littérature assyro-babylonienne des analogies d'expressions, de conceptions, de symboles et de traditions beaucoup plus nombreuses qu'entre la première et tout autre littérature de l'antiquité. A moins d'un miracle d'isolement dont la Providence n'est pas coutumière, même quand il s'agit des peuples ou des individus qu'elle suit de très près, il devait en être ainsi, à cause de la similitude de races, de l'origine d'Abraham venu d'Ur « des Chaldéens », de l'influence profonde de la civilisation mésopotamienne en Syrie dès avant Abraham et pendant toute l'antiquité, et du demi-siècle d'exil des Judéens en Babylonie.

Mais pour nombreuses qu'elles soient, ces analogies ne sont que des analogies de forme ou de mentalité générale, humaine ou sémitique, et jamais elles n'impliquent l'emprunt véritable d'une croyance capitale par Israël à la Chaldée. Bien plus, là même où les traits d'un récit nous plongent en plein milieu mésopotamien, comme en plus d'un passage des premiers chapitres de la Genèse, la différence d'esprit des religions éclate aux yeux.

« Les narrations rythmées ou poèmes en stiques parallèles suméro-akkadiens et hébreux, relatifs à l'origine des êtres et à l'au-delà, ou à la condition matérielle des premiers humains, ont un certain fonds commun. Pour les Akkadiens, tous les éléments cosmiques et les dieux eux-mêmes se trouvaient dans l'abîme chaotique des eaux

(1). P. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 406 et 409.

— dont on ne dit pas l'origine ; c'est de là qu'ils sortirent. Dans la Genèse, tous les êtres sortirent aussi de l'abîme — et l'auteur emploie le même mot que l'auteur akkadien, *Tehôm* — mais tous les principes cosmiques, appelés au premier verset *cieux et terre,* furent créés par *Elohim.* Et aucun autre dieu n'exista ni avant ni après lui.

...En Mésopotamie, dans le poème akkadien de la création, les dieux font piètre figure : des déités se mutinent et troublent la triade primitive à tel point qu'on leur déclare la guerre, les dieux s'enivrent en buvant la « douce boisson », le vin du banquet sacré ; dans le poème de Gilgamesh « les dieux eux-mêmes ont peur du déluge » et tremblent « comme des chiens » (1).

Les analogies signalées concernent même les institutions religieuses, mais là aussi quelle différence d'esprit ! « Les Sumériens, les Akkadiens et les Hébreux eurent des voyants de qui nous possédons une littérature copieuse. Ces voyants étaient des hommes du présent : ils disaient, si on les interrogeait, ou sans qu'on les interrogeât, ce qu'il fallait faire tout de suite ou à bref délai. Ils avaient quelquefois leurs révélations, ou soi-disant révélations, pendant leur sommeil, en songe. En certaines circonstances on les consulta même au sujet de choses de minime importance... »

Mais « le plus souvent, les premiers cherchaient à lire l'avenir en interrogeant le foie des victimes, les astres, les éclipses, les nuages, les oiseaux, etc., etc., tandis que les Prophètes d'Israël non seulement n'employaient aucun de ces moyens, mais les condamnaient. De plus, à l'inverse des précédents, ils ne parlaient de l'avenir qu'en fonction de l'enseignement moral et religieux à inculquer à leurs contemporains, et les perspectives messianiques qu'ils leur faisaient entrevoir avaient pour but de les décider à une vie plus conforme à la volonté de Iahvé » (2).

§ 3. — *L'Egypte.*

Les maximes des « sages » et les spéculations sur la Sagesse, la croyance aux rétributions d'outre-tombe et le messianisme même seraient venus de la vallée du Nil en Israël.

Il est certain que l'Egypte a excellé dans le genre gnomique dès les premières dynasties. Les Hébreux ont pu se mettre à cette école de sagesse pratique. Ils avaient néanmoins des dispositions natives pour la littérature sapientiale ; un chef-d'œuvre comme le livre de Job le prouve excellemment. Puis la note égyptienne n'apparaît pas particulièrement dans les *Proverbes, Job, l'Ecclésiaste* ou *l'Ecclésiastique.* Par contre, on a relevé des traits qui prouvent un original sémitique dans les maximes d'*Amenemopé* dont on a fait si grand cas récemment : la femme acariâtre est comparée au vent du Nord, or ce vent qui apporte la tempête dans le couloir syrien est un souffle rafraîchissant dans la vallée du Nil ; on y parle des bornes des champs, or les champs en Egypte sont limités par les canaux d'irrigation, il n'y avait de bornes que les hautes stèles qui marquaient les frontières des grandes divisions administratives, les nomes ; mais on est pris au sens de

(1) Charles F. Jean, *La Bible et les récits babyloniens,* Paris, 1933, p. 332 et 334.
(2) *Ibid.,* p. 336-337.

famille, alors qu'en égyptien ce mot désigne uniquement l'édifice matériel. (Je dois ces observations au savant égyptologue de l'Institut catholique, M. l'abbé Drioton.)

La croyance aux rétributions futures, comme la littérature gnomique, remonte aux premières dynasties égyptiennes. Si les Juifs avaient été perméables aux influences étrangères, comment n'auraient-ils pas été frappés de ces peintures sur papyrus où l'on voit le cœur du défunt placé sur une balance devant le juge des morts qui se prononce en connaissance de cause ?

« Les textes semblent confirmer cette impression, lorsque les savants égyptologues nous expliquent que le défunt prend la parole pour protester qu'il n'a pas commis tels ou tels crimes, qu'il a au contraire pratiqué les vertus. On se dit que, longtemps avant que les Hébreux soient descendus en Egypte, le dogme de la rétribution y était enseigné de la façon la plus concrète : celui qui avait été pieux et juste allait avec Osiris dans les Champs élyséens, les coupables succombaient aux embûches qui leur étaient tendues dans leur voyage d'outre-tombe. Comment les Hébreux ne se sont-ils pas assimilé cette doctrine, dès le temps de leur séjour dans la terre de Gessen, et, lorsqu'elle a pénétré dans leur *Credo*, n'est-ce pas sous l'influence de l'Egypte ?

« Mais ce n'est là, après tout, qu'une conjecture de touriste mal informé sur le sens profond des textes. A les bien pénétrer on s'aperçoit que la destinée d'outre-tombe ne dépendait pas des bonnes et des mauvaises actions, mais de l'accomplissement ponctuel d'un rituel compliqué, dont la confession du mort faisait partie. C'est ce qu'a bien vu M. Cumont lorsqu'il signale le peu de cas qu'on faisait de la morale en comparaison des rites : « Les dispositions intérieures du « célébrant étaient aussi indifférentes aux esprits célestes que l'était « le mérite ou le démérite du défunt à Osiris, juge des enfers ; il suffisait, « pour qu'il ouvrît à l'âme l'entrée des champs d'Aalou, qu'elle pronon- « çât les formules liturgiques, et si elle affirmait, selon le texte prescrit, « ne point être coupable, elle était crue sur parole » (1). On comprend maintenant la parole profonde de M. Moore : « Mieux valait arriver tard à une notion précise de la rétribution que de suivre une voie aussi périlleuse pour la morale » (2).

L'origine de la croyance aux rétributions futures en Israël n'a pas pour origine le mélange d'idées élevées et de pratiques suspectes qu'on trouve en Egypte, mais la foi qui lui était propre en la justice de Dieu et en l'union étroite de la morale et de la religion.

Quant au messianisme, il n'y a pas eu dans l'empire des pharaons de classe de prophètes, et moins encore une lignée de grands voyants comparables aux prophètes d'Israël... Et nous verrons plus loin que les espérances ou les louanges serviles suscitées par l'avènement ou les victoires d'un souverain n'ont pas la signification religieuse profonde de l'attente d'Israël.

§ 4. — *La Grèce.*

L'influence hellénique s'est exercée en Palestine et à Alexandrie sur le judaïsme. Le tout est de savoir dans quelle mesure.

(1) *Les religions orientales*, 4e édit., p. 85.
(2) P. LAGRANGE, *Le judaïsme...*, p. 346-7.

La conception de la Sagesse dans *les Proverbes* et *l'Ecclésiastique* résulte du développement spécifiquement juif que nous avons décrit plus haut et elle n'a aucun rapport avec le νοῦς d'Anaxagore et le λόγος d'Héraclite.

L'Ecclésiaste n'a, avec l'aristotélisme, que de lointains rapports dont on ne peut pas déduire une dépendance réelle. On ne trouve chez lui aucun des termes techniques en usage chez les stoïciens : εἱμαρμένη, πρόνοια, φαντασία, φύσις, φρόνησις, ἀρετή. Zeller, le grand historien de la philosophie grecque, déclare (III, 2, 257) : « Les échos des doctrines stoïciennes et épicuriennes qu'on a cru trouver dans le Koheleth [nom hébreu de l'Ecclésiaste, l'homme de la *quahal* ou assemblée] sont beaucoup trop vagues et laissent trop de côté les traits caractéristiques de ces systèmes, leurs termes et concepts particuliers, pour qu'on puisse conclure à un rapport direct de l'Ecclésiaste avec eux. » — Quant à Héraclite, il n'a de commun avec l'Ecclésiaste que la constatation que « la figure de ce monde passe ». Les bouddhistes en ont dit autant.

Est-ce à dire que l'Ecclésiaste n'a subi aucun influence de la pensée hellénique ? Certes non. Mais Zeller a tout dit quand, considérant la façon générale et abstraite des considérations de notre auteur sur le problème de la vie, il écrit : « Il est pourtant possible que l'auteur de ce livre ait été touché par la culture hellénique et qu'il lui soit venu de cette atmosphère quelques pensées qui à l'origine émanaient de philosophes » (III, 2, p. 257). Ce qui permet à M. Podechard de conclure : « L'Ecclésiaste n'est pas entré en contact direct avec les œuvres des philosophes grecs, mais il n'a pas dû échapper complètement à la diffusion de leurs méthodes et de leurs idées » (1).

A Alexandrie les Juifs étaient plus sous l'influence grecque qu'en Palestine. « Il suffit, en effet, d'ouvrir le livre de *la Sagesse* pour constater que l'auteur a reçu une formation philosophique, qu'il est bien au courant des systèmes platonicien et stoïcien. Il aime employer des termes philosophiques, donne des définitions, XVII, 12, use même du sorite, VI, 17-20. Mais au même moment on a l'impression qu'il n'a aucunement le dessein de communiquer à ses coreligionnaires les notions de la philosophie grecque. Tandis que Philon donnait aux idées helléniques une forme biblique, l'auteur de la Sagesse veut inversement donner une forme philosophique aux notions bibliques pour en faire ressortir davantage l'incomparable valeur.

En effet, malgré les termes platoniciens et stoïciens dont il se sert habilement, il n'introduit par eux aucune conception incompatible avec la théologie reçue. En s'adressant aux Juifs lettrés d'Alexandrie et très probablement aussi aux païens cultivés de ce milieu, il veut par son langage philosophique leur montrer qu'il y a dans l'Ancien Testament des doctrines qui soutiennent la comparaison avec celles des philosophes grecs. Son texte ne permet pas d'ailleurs de supposer que les allusions aux doctrines helléniques qu'il renferme en sont une complète approbation, ce qui interdit de lui imputer les erreurs qu'elles contiennent.

D'autre part, il est certain que l'auteur, sous l'influence de l'inspi-

(1) E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 109.

ration, a mis à profit les doctrines grecques pour enseigner l'immortalité de l'âme et la rétribution ultra-terrestre mieux que tous les autres livres bibliques (1).

Il n'y a donc eu, sur certains points tout au plus, qu'une stimulation, qu'une accélération de la pensée juive sous l'influence de la philosophie grecque. Mais elle portait en elle-même le principe de tous ses développements : la foi au Dieu unique et juste.

CHAPITRE III. — ÉLÉMENTS DE TRANSCENDANCE

§ 1. — *Le monothéisme moral.*

Le monothéisme de la religion d'Israël est un fait unique dans l'antiquité, si du moins on prend ce monothéisme avec toutes ses exigences.

« Quelques textes égyptiens et babyloniens montrent que certains prêtres en étaient arrivés à concevoir les différents dieux comme étant simplement les noms multiples donnés à un Etre divin unique, selon les activités diverses par lesquelles celui-ci se manifeste. Mais, comme on le reconnaît généralement, il ne peut y avoir de filiation historique entre ces spéculations panthéistes, qui fondent les divinités en une seule, et la pensée prophétique, qui abaisse et finalement élimine la multitude des êtres divins devant la personnalité souveraine de l'un d'entre eux... La pensée des prophètes se rapprocherait davantage de celle d'Aménophis IV, le pharaon réformateur du XIV[e] siècle, qui s'efforça de substituer le culte d'Aton à celui d'Amon-Ra... ou de l'idée d'Adadnirari III, ce roi d'Assyrie (812-783) qui inscrivit sur une statue de Nébo : « Ne te confie en aucun autre dieu. » Encore ne s'agit-il, peut-être, dans ce dernier cas que d'une pieuse hyperbole ou même d'une pointe, à arrière-pensée politique, dirigée contre Mardouk ; quant à Aménophis, il ne paraît pas avoir nié l'existence de tous les dieux autres que son patron » (2).

Le Dieu unique d'Israël est aussi le Dieu souverainement juste, et en cela également il s'élève, par une différence même de nature, audessus de tous les autres dieux de l'antiquité.

« Certains gnomiques d'Egypte — même parmi les plus anciens, comme l'auteur des *Instructions à Merikéré* (XX[e] siècle), — ainsi que divers « sages » babyloniens, emploient des expressions qui ont un accent monothéiste incontestable : ils parlent de « Dieu » ou « du dieu », plutôt que de telle ou telle divinité ; ainsi :

L'homme est argile et paille
Et c'est le dieu qui en est le maçon.
(*Amen-em-opé*, 24, 13-14.)

Ils professent sur la justice divine des idées très élevées : un de leurs enseignements essentiels est que Dieu punit le méchant et récompense le juste :

Celui qui donne de la nourriture au faible,
Dieu l'en récompensera.
(Papyrus *Insinger*, 16, 13.)

(1) L. Dennefeld, *Le judaïsme biblique*, Paris, 1925. Extrait du *Dictionnaire de théologie*, p. 171-172.
(2) A. Lods, *Les prophètes d'Israël*, p. 81-82.

Il ne faudrait pas cependant exagérer la portée de ces observations et en conclure que les prophètes d'Israël doivent, en dernière analyse, leurs idées plus pures sur Dieu et sa justice à la morale générale de l'ancien Orient.

Si Amen-em-opé dit souvent « Dieu » ou « le dieu », il nomme aussi çà et là Kknoum, Râ, Thot, Shaï et Reneut ; il s'intitule le scribe « qui établit les dotations de tous les dieux » (II, 3). L'expression « Dieu » ou « le dieu » signifie donc probablement, sous la plume des moralistes de l'Ancien Orient, « la divinité en général », c'est-à-dire pratiquement les dieux. Les Grecs polythéistes employaient dans le même sens Θεός à côté de Θεοί et les anciens Israélites, pour désigner la piété, se servaient du terme de « crainte d'Elohim », même en parlant des étrangers (*Genèse*, XX, 11), ce qui ne voulait pas dire que ceux-ci craignissent le Dieu unique, mais que, s'ils étaient pieux, ils redoutaient chacun son ou ses dieux.

D'autre part, lorsqu'ils affirment que la « divinité » favorise les justes et punit les méchants, ils ne font que proclamer un principe admis par toutes les religions développées de l'antiquité, celles de l'Egypte, de l'Assyro-Babylonie ou de la Grèce, comme celle de l'ancien Israël. Seulement, d'après les croyances courantes, cette affirmation de principe comportait de nombreuses exceptions, qui en restreignaient considérablement la portée : on croyait que les dieux sont sujets à l'ignorance ou à l'oubli, qu'ils tiennent compte des sacrifices qu'on leur apporte, de leurs attaches avec tel peuple ou telle famille, qu'ils ont des haines ou des sympathies inexplicables, qu'ils frappent souvent l'innocent pour les fautes de quelqu'un des siens, etc.

L'originalité des grands prophètes, sur ce point, est d'avoir déclaré « que la justice divine est absolue, rigoureusement égale pour tous sans ombre et sans réserve ; Iahweh est inaccessible au caprice comme à l'intérêt ; ni les offrandes, ni les rites plus ou moins magiques du culte ne sauraient agir sur lui » (1). Rien donc, malgré des aspirations élevées, de comparable chez les moralistes païens de l'ancien Orient à la passion de justice « vraiment héroïque » des prophètes hébreux. Les censures de ces derniers « ont ceci de commun qu'elles donnent à l'élément moral et à la piété intérieure une prédominance qu'aucun peuple de l'antiquité ne leur avait reconnue. Un siècle avant Confucius et le Bouddha, deux siècles avant Eschyle et bien plus catégoriquement que ces réformateurs ou penseurs religieux, ils déclarent que Dieu demande la pureté de la vie et non des offrandes. Iahvé haït les sacrifices, il méprise les fêtes et les cantiques quand la justice et l'amour font défaut » (2). (Cf. *Amos*, V, 21-25 ; *Osée*, VI, 6 ; *Isaïe*, I, 10-17.)

Les philosophes grecs, eux non plus, n'ont pas professé un monothéisme comparable à celui d'Israël. Leur Dieu unique n'est pas un Dieu vivant, mais une abstraction. En second lieu, ce n'est pas celui de la religion nationale qu'ils attaquent ou méprisent. Ils ne se font pas, comme les guides spirituels du peuple israélite, les apôtres de ce Dieu auprès de la masse qu'ils abandonnent à ses superstitions.

(1) A. Lods, *ibid.*, p. 83 à 85.
(2) *Ibid.*, p. 67-68.

§ 2. — *L'espérance messianique.*

Elle aussi fut unique dans l'antiquité.

« L'histoire des royautés antiques contemporaines de celle d'Israël oblige à constater que, même à lui seul, le régime monarchique éveillait de grands espoirs au fond des cœurs. C'est qu'il apparaissait comme le plus propre à établir la paix et à garantir la prospérité du royaume, non seulement dans chacun des règnes présents, mais encore dans les règnes futurs. Que l'on parcoure la littérature des Egyptiens et celle des Assyro-babyloniens, on sera frappé de découvrir, là aussi, ces élans d'espoir, cette inquiétude d'attente qui apparaissent si souvent dans les livres hébreux. En Egypte, depuis l'époque du Moyen Empire jusqu'à l'époque romaine (environ 2000 ans), il était bien rare qu'un pharaon ne trouvât point un poète ou un sage pour dire qu'il était un monarque prédestiné et protégé par les dieux, que son règne s'était ouvert sous la désolation et l'anarchie, mais n'avait pas tardé à assurer l'ordre et le bien-être. En Babylonie, le poète, après avoir décrit l'hostilité acharnée qui jetait l'un contre l'autre les peuples, les familles et même les frères, annonce la venue de l'Akkadien qui les apaisera en les soumettant, et ce héros bienfaisant, qui sera Hammourabi, ouvrira ainsi un âge d'or et de paix. Hammourabi, dans le protocole de son code, rapporte que les dieux Anou et Bel, ayant décidé de fonder à Babylone un royaume éternel, l'ont appelé pour en être le roi pieux et juste. Après une longue lignée de rois, qui tous se savent prédestinés, eux aussi, par les dieux dont ils sont les fils, Cyrus, le Perse usurpateur de la couronne babylonienne, ne la posera sur sa tête que parce que le dieu Mardouk, navré par l'impiété de Nabonide, qui attirait le malheur sur les pays de Sumer et d'Akkad, avait promené son regard sur le monde pour y découvrir un roi juste, un roi selon son cœur, et avait appelé par son nom Cyrus, afin d'exercer la royauté sur l'univers. En Assyrie régnait la même croyance sur la prédestination des rois, fils des dieux. Aussi, venant à l'heure fixée par des destins bienveillants, ces princes devaient non seulement procurer à leur royaume la paix et la prospérité, mais provoquer dans les champs une fertilité édénique, dans les familles une fécondité pleine d'allégresse, dans les temples une piété fervente et généreuse.

Ainsi ce n'était pas uniquement à Israël, c'était en outre aux peuples ses voisins, que la royauté apparaissait comme une source de bonheur, le roi comme un bienfaiteur de ses peuples, et la Divinité comme la dispensatrice souveraine de l'une et de l'autre. C'est pourquoi l'on a pu dire que les visions messianiques hantaient les païens eux-mêmes.

En réalité, à le dire sans atténuer la portée de ce rapprochement, on établit, comme cela arrive si souvent, une identification facile, mais superficielle et fausse pour la plus grande part. Du messianisme prétendu des païens au messianisme d'Israël, que de différences, en effet : chez ceux-là, d'abord, la prophétie messianique est, on peut dire, toujours rétrospective. Le poète ou l'historien qui célèbre le roi qu'il sert, le roi qui se vante lui-même d'avoir été choisi par ses dieux mêlent sans doute à leurs louanges leur esprit de foi aux destins fixés par la providence de leur peuple ; mais ils disent plutôt ce qui a dû se passer jadis dans le conseil divin qu'ils annoncent

d'avance ce qui se produira sur terre. Et lorsqu'on promet que le règne qui s'ouvre sera un règne incomparable, on ne fait pas autre chose que ce qui s'est toujours fait à chaque changement de roi : on se laisse aller à l'espoir que le nouveau monarque vaudra mieux que son devancier, et on le lui dit pour qu'il essaie du moins de ne pas tromper trop cruellement les espérances peut-être un peu folles qu'on a mises en lui. A Jérusalem aussi bien qu'à Thèbes et à Memphis, qu'à Babylone et à Ninive, orateurs et poètes saluaient, avec les éloges hyperboliques qu'aiment les cours et que déploie l'Orient, le roi qu'il valait mieux louer éperdument que critiquer même discrètement. Mais outre que ceux d'entre eux qui étaient conscients des destinées futures de leur royauté nationale savaient toujours entrecroiser par leurs belles paroles la trame des préoccupations présentes et la chaîne des aspirations lointaines, il y en eut de temps en temps parmi eux qui proclamèrent de leur voix inspirée la venue d'un roi magnifique, incomparablement plus grand et plus heureux que le roi de leurs jours. En second lieu, chez les païens, ces louanges distribuées complaisamment aux rois ne visaient que chacun d'eux. Il y manquait cette perspective qui, chez le peuple élu, embrassait à la fois le passé, le présent, l'avenir, vaste et profonde perspective où le roi individuel comptait moins pour lui-même que comme un représentant éphémère de cette royauté collective qui s'acheminait vers la réalisation de la royauté idéale définitive. Troisièmement, l'idée païenne dite messianique reflétait fatalement la conception peu morale des dieux nationaux, tenus de soutenir leur peuple par tous les moyens, tandis qu'en Israël, et dès le début de la doctrine messianique, si, tout comme les autres dieux, Iahvé promet au roi la victoire et aux sujets le bonheur, s'il annonce plus de justice et plus de piété, d'autre part, ce que ne font pas ces dieux, il menace roi et sujets de ses représailles les plus sévères, s'ils transgressent les obligations morales que leur impose sa religion. Enfin, quelques rapprochements que les textes invitent à établir entre les aspirations nées de la royauté chez les peuples païens et les espérances que les Hébreux pouvaient naturellement en concevoir, on ne peut fermer les yeux à la différence de la destinée des unes et des autres. Pour ceux-là, avec la ruine de leurs empires, leurs religions et leurs rêves de durée s'évanouissent ; pour ceux-ci, leur effondrement politique coïncide presque avec le début du triomphe de leurs idées, leur ruine nationale avec la réalisation de leur attente. Ce sont là des faits, ou, comme on dit, un « pragmatisme », qui devraient suffire à montrer, par la seule opposition des résultats, la divergence foncière des données initiales : deux graines se ressembleraient-elles à s'y méprendre lorsqu'on les tient dans la main, quand elles ont germé et que les plantes qui en naissent ont grandi, leur différence, d'abord inaperçue, s'impose de force aux regards les plus prévenus » (1).

§ 3. — *Conservation et progrès de la religion d'Israël.*

Que la religion d'Israël se soit perpétuée en dépit des obstacles qu'elle a rencontrés, c'est un fait unique dans l'histoire de l'antiquité.

(1) L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 300 à 302.

Tout son destin est une série de séductions, d'apostasies et de réformes : la vieille alliance, la *berith*, souvent violée, est toujours renouvelée. Les vicissitudes commencent dès le désert : veau d'or, culte infâme rendu à Baal-Phegor dans les plaines de Moab et double renouvellement de l'alliance par Moïse. Au temps des Juges, la tentation cananéenne se fait terriblement sentir ; Déborah, les Juges, Samuel en sauvent Israël, en même temps qu'ils lui rendent à maintes reprises son indépendance nationale. La libération du péril philistin est suivie de l'alliance avec la maison de David. Au temps d'Achab et de Jézabel, ils ne sont que quelques milliers en Israël à ne pas avoir fléchi le genou devant les Baals et les autres dieux de Phénicie, mais viennent Élie, Elisée, et la réforme iahviste de Jéhu. En Juda nous constatons et les mêmes prévarications et les mêmes réformes : celles d'Asa et de Josaphat avant les grands prophètes, puis celle d'Ezéchias, suscitée par Isaïe au temps du péril assyrien, celle de Josias, après l'apostasie du temps de Manassé qui installa les dieux d'Assur dans le Temple même. Jérémie qui inspira Josias veille au péril babylonien et à la séduction des vieux cultes de la métropole de l'Orient ; Ezéchiel et une élite forment la communauté juive pendant l'exil. Lors du retour de Babylonie se dresse le péril du syncrétisme samaritain ; Esdras, à la suite d'Aggée, de Zacharie et de Malachie, en sauve le judaïsme et renouvelle l'alliance lors de la grande assemblée de 398 (444 selon d'autres). Voici l'hellénisme et la persécution d'Antiochus Epiphane, mais les dernières prophéties du livre de Daniel et l'héroïsme des Macchabées délivrent et la nation et la religion. Enfin au Ier siècle avant notre ère, à Alexandrie, l'auteur de *la Sagesse* combat le paganisme bâtard et abâtardi de la vieille Egypte. Aux pires heures donc, Israël trouva toujours des guides spirituels et toujours aussi une élite se groupa contre la masse des apostats pour répondre à leur appel. Et ainsi seule parmi les religions antiques, la religion d'Israël survécut et survécut par son intransigeance obstinée.

Il y eut non seulement conservation, mais progrès ; c'était toujours l'alliance du Sinaï qu'on renouvelait, mais en prenant de plus en plus conscience de ses clauses et en se faisant une idée toujours plus élevée du Dieu avec lequel Israël l'avait conclue et des rapports de ses fidèles avec lui. Par sa fidélité même à la tradition, l'élite religieuse d'Israël l'enrichissait, parce que cette fidélité était inspirée par une foi vivante et non par un conservatisme passif. Nous avons noté dans les chapitres précédents les principales étapes de ce progrès ; inutile d'y revenir. Concluons, comme le faisait M. Loisy en 1901, au caractère « surhumain » du fait. « Il y a dans la religion juive et chrétienne un principe de vie, que l'on peut dire surhumain, qui malgré les imperfections de la connaissance, les illusions apparentes de l'espérance, les résistances de l'esprit national, de la routine ritualiste et de l'inflexibilité théologique, tend à un épanouissement toujours plus parfait. Réalité formidable sous un extérieur fragile. C'est bien la petite pierre qui, venant frapper à la base la statue colossale des empires et des religions terrestres, l'a réduite en poussière ; et la petite pierre se change en une grande montagne qui doit porter l'humanité tout entière » (1).

(1) *La religion d'Israël*, 1re édit., Paris, Picard, 1901, p. 88.

Ce qui met bien en relief cet élément de transcendance, c'est le fait qu'à l'exception peut-être de celle des Perses — exception limitée d'ailleurs, si elle existe — les religions de l'antiquité n'ont pas été progressistes. Les idées supérieures qui s'y font jour n'y ont été que l'apanage de cercles fermés qui, dans leur ésotérisme, se désintéressaient de la masse et la laissaient livrée aux superstitions et à la magie. Le cas de l'Egypte est typique à cet égard : à l'époque des Ptolémées, envahie par la zoolâtrie, sa religion est moins pure qu'au temps des Pyramides et nous avons vu comment les conceptions magiques y ont compromis la croyance aux sanctions d'outre-tombe. Le culte astral est le même sous l'empire néo-babylonien qu'à l'époque sumérienne. Quant aux religions syriennes, leurs rites sanglants ou voluptueux se pratiquaient sous les Romains comme sous l'hégémonie égyptienne. La Perse a connu une grande réforme, celle de Zoroastre, mais cette réforme — qu'elle date de l'an 1000 avant Jésus-Christ ou du Ier siècle de notre ère — n'a pas pu éliminer le fonds naturiste et magique de l'*Avesta*. Quant à la Grèce, si ses philosophes y ont eu de hautes intuitions, mêlées à beaucoup d'erreurs, sur la divinité, ils ont laissé la religion à sa mythologie gracieuse, mais enfantine et souvent immorale. Les cultes de mystère (voir plus loin), s'ils ont contribué à briser les cadres des religions nationales, n'ont pas réalisé l'union étroite de la morale et de la religion que l'on constate chez le peuple juif.

Enfin c'est sa religion qui a sauvé le peuple juif et lui a valu cette vitalité qui dure encore, alors que tous ses voisins de l'Ancien Orient ont depuis longtemps perdu toute personnalité ethnique marquée. En dépit des assujettissements, des persécutions, des massacres, de perpétuelles errances et, danger plus grave encore de la nécessité où il fut et où il demeure de s'adapter aux milieux les plus divers, Israël reste parmi les nations une race aux traits indélébiles. Et la seule explication adéquate de cette perpétuité extraordinaire est dans sa foi au Dieu de ses pères. Même diminuée pour ne pas avoir reconnu son accomplissement dans le christianisme, elle garde assez de ses énergies premières pour grouper étroitement tous ses tenants en dépit de leur immense « *diaspora* ».

CHAPITRE IV. — LA RELIGION D'ISRAEL ET L'AVENIR

§ 1. — *Préparation de la mentalité chrétienne.*

Nous avons vu dans les chapitres précédents que l'Ancien Testament annonce le Nouveau non seulement par ses prédictions, mais par la lente élaboration du type de piété qui accompagne une foi réelle et efficace dans l'Incarnation, c'est-à-dire l'union étroite avec un Dieu devenu notre frère. Des rapports de liberté et de moralité sont exigés dès le début entre Iahvé et les siens, en vertu même de l'alliance et de ses clauses, des initiatives qu'elle suppose et des exigences de justice qu'elle stipule. De ce germe premier sortit la conception de la prière intérieure, confiante, filiale, de relations de plus en plus personnelles et intimes entre Dieu et chacun de ses fidèles : des prophètes écrivains aux derniers psalmistes le progrès est continu

dans ce sens. Mais il s'agit là, notons-le bien, d'une préparation, toujours plus immédiate sans doute, mais qui n'a jamais été la réalisation complète, surtout en ce qui concerne la charité envers les ennemis eux-mêmes.

§ 2. — *Accomplissement des prophéties.*

Ceci constaté, il faut bien reconnaître que l'Ancien Testament contient des prophéties et que ces prophéties ont été réalisées. Tout d'abord les prophètes ont annoncé plusieurs événements de l'histoire d'Israël : Amos sous Jéroboam II, dont le règne fut brillant, annonça la prise de Samarie par les Assyriens, qui eut lieu en 722, quelque 25 ans plus tard. Osée avait joint ses prédictions à celle d'Amos. Isaïe prédit à Achaz de Juda (736-727) la ruine de ses ennemis, Phacée d'Israël (736-732) et Rasin de Damas ; or, en 735, Téglath-Phalasar III (745-727) s'empara de Damas, puis réduisit à quelques cantons le royaume d'Israël ; les ravages de Sennachérib (705-681) dans tout le royaume de Juda et son échec final devant Jérusalem figurent également dans ses oracles. La résurrection d'Israël et sa libération par Cyrus en 536 furent prédites et par Ezéchiel et par la seconde partie du livre d'Isaïe. Et ce ne sont là que des exemples.

Voyons-y d'ailleurs les gages d'annonces de plus grande envergure. Les prophètes ont déclaré de façon unanime et en fondant leur déclaration sur des révélations divines et non sur de simples déductions rationnelles, que le monothéisme serait un jour la religion universelle et cela grâce à Israël. Or on sait avec quelle force ces prédictions se sont réalisées. « Ce qui distingue aujourd'hui les nations civilisées des peuples barbares, c'est la croyance monothéiste. Ce que l'on sait encore, c'est que de ces trois formes sous lesquelles elle se présente : judaïsme, christianisme, islamisme, la première s'est entourée de toutes les restrictions capables de l'enserrer dans les limites d'une seule race ; la troisième a marqué un terrible retour en arrière ; seul le christianisme a gardé du Dieu unique la conception capable d'en faire le Dieu de tous les peuples avides de progrès moral. Ce que l'on sait enfin, c'est que le monothéisme universel, tel que nous le voyons sous nos yeux, n'est en aucune manière le fruit de spéculations philosophiques ; le Dieu que tous les peuples vénèrent, c'est le Dieu de Jérusalem, le Dieu que jadis les Israélites adoraient au mont Sion, le Dieu que les prophètes ont prêché, le Dieu dont un groupe de Juifs a entrepris de porter le nom aux quatre coins de l'Univers » (1).

Ce royaume universel de Dieu, on devait, d'après les prophètes, y accéder par le repentir, la conversion, le pardon divin, le don de l'esprit de Iahvé, la création d'un cœur nouveau dans l'homme. Le Seigneur se plairait alors à habiter au milieu des siens pour les protéger, les exaucer, les préserver de nouvelles prévarications, faveurs promises au peuple pris dans son ensemble, puis dans Jérémie et Ezéchiel aux individus, ce qui ouvrait le royaume à toutes les âmes de bonne volonté. « Le terme de tout ce travail, dans lequel se compénétraient l'effort de l'homme et l'action de Dieu, était en de sublimes

(1) J. Touzard, *Comment utiliser l'argument prophétique*, dans la Collection *Science et Religion*, Paris, Bloud, 1911, p. 52-53.

épousailles fondées sur la justice, la grâce, la tendresse et une éternelle fidélité. C'était une alliance, non plus telle que l'alliance ancienne dans laquelle Dieu traitait d'une façon tout extérieure avec le peuple entier, mais une alliance tout intime de Dieu avec l'âme au-dedans de laquelle il écrivait sa loi » (1).

Or l'Evangile fut la bonne nouvelle de la grâce et de la miséricorde, l'appel à la pénitence et à la conversion, sa prédication par les apôtres et les disciples fut accompagnée de l'effusion de l'Esprit et s'adressa à toutes les âmes de bonne volonté.

Le roi du royaume futur sera, disent généralement les prophètes, Dieu lui-même, mais en des oracles caractéristiques ils parlent de son représentant, né à Bethléem, de race davidique, fils de Dieu en un sens si éminent qu'on l'appellera le Dieu fort et qu'il possédera la plénitude de l'Esprit, instaurera un règne de justice et de paix.

C'est le rôle que jouera Jésus et le monothéisme universel ne sera autre, dans toute sa vérité, que son œuvre et en même temps son culte. Et à ce rôle il adjoindra celui du Serviteur souffrant et on l'adorera comme la Sagesse même de Dieu. Et c'est sur une société, un royaume qu'il régnera, car l'individualisme religieux restera un progrès acquis, mais les chrétiens formeront un Israël nouveau, un peuple de Dieu, l'Eglise réalisant ainsi les promesses adressées à la collectivité comme celles qui visaient les individus.

§ 3. — *Caractère inchoatif de la religion d'Israël.*

Si des promesses ont été accomplies, c'est que la religion qui les contenait n'était pas l'économie spirituelle définitive, qu'incomplète et imparfaite elle attendait une plus entière réalisation des rapports de Dieu et de l'homme.

« La foi au Christ, Fils de Dieu, rédempteur du monde, ne saurait être extraite ni du Judaïsme pharisien, ni même de l'Ecriture ancienne *par voie de pure interprétation littérale*... En vain essaierait-on de faire un faisceau de toutes les prophéties messianiques, d'en dégager une image qui serait d'avance celle de Jésus-Christ... Le christianisme n'est pas sorti et ne pouvait sortir de la Révélation ancienne par voie de pure interprétation, ajoutons pour plus de netteté : « rationnelle ». Tant que saint Paul a interprété l'Ancien Testament par lui-même et en Pharisien, il est demeuré Pharisien. Pour le bien comprendre il lui a fallu une révélation nouvelle, celle de Jésus-Christ. Jésus-Christ n'est pas seulement la réalisation des prophéties, il leur donne plus de lumière. Il n'est pas seulement le point où la Révélation aboutit, il la complète, il lui donne son efficacité. Il rejoint l'Ancien Testament par dessus le Judaïsme et révèle son vrai sens qui était encore voilé.

N'y a-t-il pas là une pétition de principe à laquelle le Juif se refuse avec raison ?

Non, car son Ecriture lui avait dit de croire au Prophète qui serait envoyé par Dieu, à celui qu'il attendait avec passion comme le Messie. Il n'avait qu'à constater si Jésus était un prophète accrédité de Dieu et à recevoir de lui ce supplément de lumière qui donnait tout son

(1) *Ibid.*, p. 55.

prix à l'ancienne lumière, comme l'aurore servirait de peu, si elle n'aboutissait au jour » (1).

E. MAGNIN

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Le milieu* : P. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I, Paris, 1933 ; *Guide bleu Syrie-Palestine*, la Palestine est l'œuvre du même P. Abel, Paris, 1932 ; Mgr Legendre, *Le pays biblique*, dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, Paris, 1928 ; L. Dennefeld, *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient*, Paris, 1935, dans la même bibliothèque ; P. Barrois, *Précis d'archéologie biblique*, Paris, 1935, dans la même bibliothèque ; Charles F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, t. I, *Histoire et civilisations*, Paris, 1923, t. II : *La littérature*, Paris, 1925, t. III : *La Religion*, 1936 ; J. Vandervost, *Israël et l'ancien Orient*, 2e édit., Malines, 1929 ; J. Capart et G. Contenau, *Histoire de l'Orient ancien*, Paris, 1936.

2° *Histoire de la religion d'Israël* : J. Touzard, dans *Où en est l'histoire des religions*, ouvrage collectif dirigé par Bricout, t. II, Paris, 1912 ; Nikel et Huby, dans *Christus*, ouvrage collectif dirigé par Huby, 2e édit. revue, Paris, 1916 ; Albert Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, I. *Les religions païennes et la religion juive comparées*, 6e édit., 1923. II. *La Révolution religieuse. Jésus*, 6e édit., Paris, 1924.

3° *Vues d'ensemble* : P. M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904 ; du même : *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905 ; du même : *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931 ; *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 26, Chaine, Vénard, Bardy, Magnin, Guitton, *L'œuvre exégétique et historique du P. Lagrange*, Paris, Bloud, 1935 ; J. Touzard, *Juif (Peuple)*, dans le *Dictionnaire d'Apologétique*, dirigé par le P. d'Alès, 1911 ; du même : *Comment utiliser l'argument prophétique*, dans la collection *Science et religion*, Paris, Bloud, 1911 ; Mgr Mignot, *L'Eglise et la critique*, Paris, 1910.

4° *Etudes particulières* : Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, Malines, 1919, t. II, Malines, 1921 ; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. I, *les Juges*, Paris, 1922 ; t. II, *Saül et David* ; t. III, *Salomon*, Paris, 1930 ; du même : *Les Psaumes*, Paris, 1935 ; J. Chaîne, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, 1932 ; A. Lods [non catholique], *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, dans la *Bibliothèque de synthèse historique*, Paris, 1930, bien au courant, mais trop négatif ; du même : *Les Prophètes d'Israël*, même bibliothèque, Paris, 1935, met bien en relief la transcendance du monothéisme hébraïque, mais le fait commencer, à tort, seulement avec les prophètes ; Carleton Noyes [non catholique], *Le génie d'Israël*, traduit de l'anglais, Paris, 1927, même remarque que pour l'ouvrage précédent ; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, *Revue biblique*, 1915 à 1927 ; L. Dennefeld, *Judaïsme*, article du *Dictionnaire de théologie* de Vacant, 1925, tirage à part.

(1) P. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 588-589.



Jésus enseignant les apôtres, par Duccio.
Cathédrale de Sienne. (Cl. Anderson.)

II

LE CHRIST ET L'ÉVANGILE DE JÉSUS-CHRIST

L'étude précédente acheminait l'esprit et le cœur vers l'Evangile. Nous voici arrivés à la ligne de partage des eaux : un magnifique panorama se déroule à perte de vue devant nous. Fixons notre itinéraire :

1. — Authenticité, valeur historique des documents qui sont nos sources en même temps que nos guides.
2. — Le Messie véritable.
3. — L'enseignement de Jésus.
4. — La personne du Christ, sa sainteté incomparable.
5. — Les miracles de Jésus.
6. — La résurrection du Christ.
7. — Le Christ toujours vivant.

Avertissement. — Je bénis la divine Providence qui a permis à la maladie de m'arrêter au cours de ce travail : cela m'a valu le concours d'aides précieuses, qui veulent rester anonymes, mais que l'on reconnaîtra aisément à leur style et à leur accent. Qu'elles trouvent ici l'expression de ma gratitude.

PRÉLIMINAIRES

L'angoissant problème. — « On ne saurait croire à quel point il importe à des hommes de toute origine et de toute culture de démontrer que Jésus-Christ n'a jamais existé. Je reçois de partout des livres que de braves gens, qui n'ont reçu aucune espèce de préparation pour aborder un pareil sujet, qui ne sont absolument pas au courant des travaux qu'il leur faudrait avoir fréquentés pour le traiter avec quelque apparence de bon sens, passent dans le fond des campagnes leur vie à écrire pour démontrer que la personne de Jésus n'est qu'une illusion. Et ils se montrent très surpris que des hommes comme M. Goguel, comme notre président (Th. Reinach) et moi-même, ne rendions pas immédiatement les armes. Du reste, aucun des négateurs, jusqu'à présent, n'a réussi de manière à satisfaire les autres... » (1).

Notre apologétique se présentera comme un geste fraternel à ces « braves gens » et à tous ceux qui éprouvent le besoin de bien savoir la solidité de l'enseignement qu'ils ont reçu. Je leur dois cependant de leur rappeler la phrase que saint Augustin écrivait à l'un de ses correspondants : « Que celui qui a posé ces questions se fasse chrétien, de peur que, voulant *préalablement en finir* avec les questions sur les Livres Saints, il n'*en finisse* avec la vie avant de passer de la mort à la vie » (2). Sous les apparences d'une boutade, cette réflexion recouvre une profonde sagesse et un tragique sérieux. Chacun de nous ne dispose que de quelques années sur terre : c'est pendant ce temps qu'il doit passer de la mort du péché à la vie de la grâce. Dieu lui en offre les moyens. Il peut, sans se mettre trop en frais, arriver à l'évidence de crédibilité. Dieu lui donnera la foi. Dès lors il devra obéir au Christ-Sauveur, recevoir son baptême et vivre la vie chrétienne. Il trouvera dans et par l'Eglise un trésor de doctrine et de vie surnaturelles qu'elle lui dispensera généreusement.

Jamais il n'arriverait à lui seul et par lui seul à comprendre tout ce qui est enfermé dans l'Ecriture sainte et dans la tradition. L'Eglise, assistée du Saint-Esprit, est seule à niveau avec ces réalités et, seule, elle peut en donner l'interprétation « authentique ». L'individu chrétien et à plus forte raison l'individu païen n'est pas capable, avec ses seules ressources naturelles, de trouver la solution de toutes les questions relatives aux Livres Saints. Il peut se rendre compte cependant qu'ils ne contiennent ni absurdité, ni immoralité, qu'ils renferment au contraire des enseignements très riches de lumière et très féconds de beauté morale. Et cela peut et doit lui suffire pour l'encourager à « se faire chrétien » sans perdre un seul jour.

Le passage théorique de l'incrédulité à la foi peut être schématisé par le tableau suivant :

1. Incrédulité perfide et obstinée.
2. Apologétique première.
3. Incrédulité par erreur involontaire.
4. Apologétique seconde.

(1) Ch. Guignebert, *Jésus et la conscience moderne*, p. 8.
(2) *Ep.* cii, § 38.

5. Foi vacillante.
6. Apologétique troisième.
7. Foi solide.

La foi est un don de Dieu, et chaque âme a ses difficultés particulières à s'y soumettre. Mais il y a une apologétique générale qui survole les apologétiques individuelles, parce que la foi est *la même* pour tous et que tous ont *la même* nature humaine intelligente et blessée par le péché originel.

L'art et la science apologétiques. — L'apologétique est l'art de persuader scientifiquement aux autres la vérité que l'on connaît soi-même. Ce n'est donc pas une polémique destinée à faire taire le mensonge et l'imposture, c'est une aide offerte à qui est dans l'erreur et accepterait volontiers d'en sortir s'il voyait l'issue. Il arrive souvent que dans une discussion apologétique on soit trois ou même quatre : le dialogue révèle derrière chacun des interlocuteurs une présence. C'est ordinairement le cas pour l'apologétique catholique : derrière moi, il y a le Christ qui parle « comme ayant autorité et non pas comme les Scribes » ; derrière mon interlocuteur, il y a un ennemi du Christ, un vigneron, qui se dit : « C'est l'héritier ! Venez, tuons-le, et nous aurons son héritage ». Je suis donc obligé d'être *prudent* comme le serpent (à cause de cet ennemi sournois) et *simple* comme la colombe (à cause de la bonne foi évidente de mon interlocuteur). D'autre part, la parole de Dieu porte sa vérité en elle-même, je ne puis la démontrer : du moins, je la montrerai telle qu'elle se présente et sans la défigurer, je rappellerai tout ce qui oblige un être raisonnable à l'accepter, je ruinerai les constructions de l'adversaire, je signalerai ses impostures, ses perfidies, ses intentions perverses. Voilà pourquoi je disais que l'apologétique est un art et une science. Comme toute stratégie.

Méthode adoptée. — « Orthodoxie, impartialité, science et charité ». Ainsi s'exprime la préface du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.* Un tel programme est exigé par l'apologète catholique, car il ne veut ni s'égarer ni égarer les autres ; je dirais que ce programme est exigé avec plus d'âpreté encore par l'incrédule de bonne foi : 1° il veut *être aimé* ; 2° il désire ardemment que la *science*, véritable terrain de la discussion, soit scrupuleusement respectée ; 3° il reprocherait à l'apologète, comme à lui-même, toute attitude consciemment *partiale* ; enfin, 4° ce qu'il veut plus que tout, c'est l'*orthodoxie.* S'il s'aperçoit que, pour lui faire plaisir, on s'écarte de l'enseignement authentique de l'Eglise, il se cabre et se charge de rappeler à l'ordre le défenseur de la foi catholique qui abandonne lâchement à l'adversaire une province de son royaume sacré. Il arrivera même à l'incrédule d'exagérer et d'étendre le domaine de cette orthodoxie : la moindre parole d'un évêque dans un mandement ou dans une préface de livre sera invoquée par lui comme ayant autant de poids qu'une définition conciliaire ; en ce cas, l'apologète devra remettre les choses au point : ce sera un argument *ad hominem*, qu'un manuel ne développera que si l'objection est assez répandue dans le grand public pour que la réponse puisse devenir un argument *ad homines.*

La position du croyant. — Le Fils éternel de Dieu s'est incarné et a daigné avoir une carrière terrestre pour la gloire de son Père et le salut éternel de tous les hommes ses frères. Sa Mère s'appelait Marie, il s'appela Jésus. Né à Bethléem de Juda, à quelque huit kilomètres au sud de Jérusalem, il a passé son enfance et son adolescence à Nazareth, en Galilée. Il a donné sa doctrine, soit dans les synagogues, soit dans les parvis du Temple de Jérusalem, soit par les plaines ou sur les montagnes. Il a eu des disciples, parmi lesquels il s'est choisi douze hommes, auxquels il a confié le soin de continuer son œuvre. Ses ennemis ont réussi à le perdre et l'ont fait condamner au supplice de la croix. Il fut enseveli avec honneur dans un sépulcre neuf. Le surlendemain on a trouvé ce sépulcre vide, et l'on a commencé à voir Jésus vivant d'une vie désormais immortelle.

Si nous croyons que Jésus est le Fils de Dieu au sens propre, *c'est parce qu'il l'a dit sérieusement* et que son affirmation est confirmée par des preuves irrécusables. Moins que personne nous sommes disposés à reconnaître comme Fils de Dieu celui qui ne nous donnerait pas de garanties suffisantes. Pour nous, *a priori*, les hommes sont tous de simples créatures déchues. Nous sommes étonnés, contents, ravis de ne trouver en Jésus aucune trace de cette déchéance ; cela ne suffit pourtant pas à nous agenouiller devant lui. Nous l'adorons, parce qu'il est Dieu. Ce n'est pas chez nous une opinion, une croyance *humaine*, une conviction devenue invincible à force de vivre, c'est une certitude inébranlable, fondée sur témoignage divin. Nous sommes en présence d'une vérité qui ne s'impose pas à nous par évidence immédiate comme : « deux et deux font quatre », ni par évidence médiate comme : « le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés », ni par confiance en des témoignages purement humains comme l'existence actuelle de Lima ou de Chicago, mais par la confiance que mérite tout témoignage *divin*.

On m'objectera : Dieu vous a donc *dit* que Jésus était son fils ?

Je réponds : Oui, c'est à peu près cela. Jésus *a dit* qu'il était le Fils unique de Dieu et sa parole m'a été si bien transmise que je l'entends encore parler.

— Mahomet aussi *s'est dit* le Prophète d'Allah, et vous ne le croyez pas.

— Parce que Dieu n'a jamais confirmé sa mission. Et d'ailleurs, sa doctrine absurde et immorale ne pouvant être divine, sa mission est une illusion ou une imposture.

— Ah ! je vois que vous acceptez l'Evangile *parce que* le contenu de cet enseignement vous paraît acceptable.

— Non, en cela mon critère reste subjectif et négatif. Je laisse à Dieu la *liberté* de m'enseigner tout ce qu'il veut, mais je sais d'avance que sa doctrine ne peut avoir tels et tels caractères. Ces caractères, je les trouve dans le Coran, et cela me suffirait pour rejeter le Coran ; *si* je les trouvais dans l'Evangile, je rejetterais l'Evangile comme ne portant pas la signature de Dieu.

— Rien ne vous choque dans l'Evangile ?

— Rien ne heurte l'idée de Dieu. Au contraire. Mais, encore une fois, c'est un critère *négatif*. Si je crois à l'Evangile, c'est que je ne

saurais mettre en doute une parole de *Dieu*, qui ne peut ni se tromper, ni me tromper.

— Et moi aussi. Si Dieu me disait : « L'Evangile est vrai, il faut le lire et le prendre à la lettre », je n'hésiterais pas. Mais Dieu ne m'a jamais dit cela ; Dieu ne m'a d'ailleurs jamais parlé.

— C'est ce qui vous trompe. *Dieu* vous parle à ce sujet.

— Comment ?

— De mille manières variées, mais en particulier par son Eglise.

— Quelle est son Eglise ?

— L'Eglise catholique ou plutôt l'Eglise apostolique. Il y a une Eglise (qui est catholique, c'est-à-dire universelle de droit, parce qu'elle est la seule Eglise établie par Dieu) et c'est l'Eglise *apostolique,* je veux dire celle qui remonte aux apôtres, qui a été celle des apôtres.

— Que d'intermédiaires !

— C'est tout à fait normal. Nous sommes soumis au temps, et le temps écoulé ne peut autoriser un changement de doctrine, s'il s'agit d'une doctrine *divine* et *intéressant la destinée éternelle de tout homme.* L'homme du XXe siècle, comme celui du VIIIe, a besoin de l'Evangile du Ier siècle. Il lui faut donc des intermédiaires pour voir et entendre son divin Maître.

— Mais plus on s'éloigne d'un foyer lumineux et plus sa clarté pâlit.

— C'est *humainement* vrai, mais Dieu peut assurer la transmission d'une doctrine : *il a promis de le faire,* il l'a fait, il le fait, il le fera. Au reste, il est plus aisé que vous ne le pensez de s'assurer que l'enseignement de l'Eglise catholique d'aujourd'hui est conforme à celui des apôtres.

— Et vous croyez aux apôtres ?

— Oui, parce qu'ils sont envoyés par l'Envoyé de Dieu. Ils ont accompli leur mission. Leur enseignement a été donné surtout par oral et aussi par écrit. Cet enseignement était *régulateur,* « canonique », *seul régulateur,* seul « canonique ». Et voilà comment ce que nous appelons aujourd'hui « le Nouveau Testament » s'est formé et, une fois formé, est toujours resté, pour l'Eglise, la bibliothèque sacrée, lue, relue, transcrite, traduite, commentée, méditée, invoquée dans les discussions. Ces livres « ne tenaient pas leur autorité de l'approbation de l'Eglise : ils étaient adressés aux églises et réclamaient leur *obéissance* » (1). Nous avons quelque chose d'analogue dans les documents pontificaux : ils émanent du Siège apostolique, ils ont leur autorité *de ce fait.* Ceux qui les rejettent sont de trois catégories : il y a les gens étrangers à l'Eglise, qui ne lui reconnaissent aucune autorité ; il y a les chrétiens révoltés, qui ne veulent pas accepter ce qui leur déplaît ; il y a de rares critiques qui mettent en doute l'authenticité de ces documents. Cette dernière attitude n'est pas condamnable en soi : il leur sera facile d'établir si tel document pontifical est authentique ou apocryphe. Ce n'était pas moins facile dans les temps primitifs de l'Église : on pouvait s'assurer de l'authenticité apostolique de tel ou tel écrit.

Mais nous aurions tort de limiter à ces écrits le souci d'orthodoxie

(1) P. LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament,* p. 11.

des premiers chrétiens. Pour eux, l'enseignement était surtout oral : le fondateur d'une église avait reçu sa doctrine des apôtres, ou des disciples des apôtres, il la transmettait. Si l'un d'eux osait la modifier, les apôtres ou leurs disciples protestaient avec une singulière énergie. Voyez avec quelle véhémence Paul maintient *l'unité* de l'Evangile.

C'est là, au milieu de ces chrétientés naissantes, que nous devons nous placer pour bien comprendre la force divine de l'enseignement reçu par elles. Ces Juifs, ces païens, ne lâchaient prise qu'en présence d'arguments *irrécusables.* Ils n'avaient pas, comme certains d'entre nous, intérêt à adhérer à une Eglise établie : au contraire, il leur en *coûtait* beaucoup de se convertir et de briser avec le judaïsme ou avec le paganisme.

Nous croyons en Jésus parce qu'il nous a donné tout ce que nous étions en droit d'exiger de lui :

1° *L'affirmation* sérieusement faite de sa filiation divine ;

2° *La preuve à l'appui.*

PREMIÈRE PARTIE. — AUTHENTICITÉ, VALEUR HISTORIQUE DES DOCUMENTS QUI SONT NOS SOURCES EN MÊME TEMPS QUE NOS GUIDES

Il ne faudrait pas exagérer l'importance de ces problèmes. A supposer que les livres du Nouveau Testament soient apocryphes, à supposer même qu'ils soient tous perdus ou qu'ils n'aient jamais existé, notre foi resterait *la même,* car nous avons la tradition apostolique qui nous met en contact immédiat avec le message apporté par Jésus. Cette tradition a vécu depuis l'an 30 jusqu'à l'an 50 environ sans être fixée par écrit. Les apôtres ont écrit : c'est un élément de fermeté dont la Bonne Nouvelle aurait pu se passer.

CHAPITRE PREMIER. — LES SOURCES NON CHRÉTIENNES

« Suffisants à mettre hors de doute la réalité de la vie humaine de Jésus et quelques traits majeurs de sa carrière : date approchée, cadre de son activité, mort violente, influence posthume, les documents juifs ou païens offrent surtout, pour le reste, l'utilité indirecte de nous faire connaître certaines particularités du milieu dans lequel le christianisme a pris naissance » (1).

M. Couchoud a exagéré avec une visible complaisance la portée du silence des Juifs et des païens sur les origines du christianisme.

Les Juifs. — Le silence des Juifs est calculé : la haine et la jalousie l'expliquent ; il n'est d'ailleurs pas total, car cette haine et cette jalousie n'ont pas su résister au malin plaisir de faire des allusions méchantes et des insinuations calomnieuses. Les historiens comme

(1) P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ,* t. I, 6.

Juste de Tibériade et Flavius Josèphe ont certainement connu les grandes lignes du christianisme primitif ; les passages talmudiques où il est question de Jésus sont l'écho de fables grossières parfaitement invraisemblables, qui aboutiront au VI[e] siècle aux *Toledot Ieschua,* « explosion de bas fanatisme, de sarcasmes haineux et de fantaisie grossière » (Arnold Meyer).

Les païens. — Les historiens romains témoignent de l'existence du Christ et du christianisme. Voici les textes :

1° Suétone nous dit que l'empereur Claude « expulsa de Rome les Juifs, devenus sous l'impulsion de Chrestus une cause permanente de désordres » (1). (La prononciation de *Chrestus* pour *Christus* était courante.) Les Juifs de Rome ne cessaient de lutter contre les chrétiens ; le grand débat portait sur la venue récente du Christ ; pour avoir la paix, l'empereur, en 51-52, chassa de Rome, pêle-mêle, Juifs, chrétiens ou non, et nous trouvons à Corinthe, dès 52, deux chrétiens d'origine juive arrivés de Rome « parce que Claude avait enjoint à tous les Juifs de sortir de Rome » (*Actes,* XVIII, 3). Dans son épître aux Romains, Paul veut exhorter les chrétiens d'origine païenne au respect et à la sympathie pour les chrétiens d'origine juive qui reviennent d'exil.

2° Le même Suétone nous dit que sous Néron « on infligea des supplices aux chrétiens, gens adonnés à une superstition nouvelle et maléfique » (*Vita Neronis,* n. 16).

3° Tacite, parlant de cette même persécution de l'an 64, explique l'origine du nom donné aux *Chrestiani.* « Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette détestable superstition perçait de nouveau, non pas seulement en Judée, où le mal avait pris naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle » (2).

4° La lettre de Pline le Jeune à Trajan sur la conduite à tenir dans la lutte contre les chrétiens de Bithynie nous précise qu'ils « affirmaient avoir coutume de se réunir à jour fixe, avant le lever du soleil, pour chanter au Christ, considéré comme Dieu, un cantique alterné, et s'engager par serment non à commettre quelque crime, mais à s'abstenir du vol, du meurtre, de l'adultère, de l'infidélité... Après quoi, ils se séparaient pour revenir prendre une nourriture en toute fraternité et innocence » (3).

CHAPITRE II. — LES SOURCES CHRÉTIENNES : LES ÉCRITS NÉOTESTAMENTAIRES

§ 1. — *La conservation des écrits néotestamentaires.*

Il faut distinguer deux choses : la conservation de la teneur du texte et la conservation du manuscrit original et des copies.

(1) *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* (Suétone, *de vita Caesarum, Divus Claudius,* XXV, 11.)
(2) *Annales,* III, lib. XV, 44, traduction GOELZER.
(3) *Ep.,* lib. X, 96.

Manuscrit original et copies. — Au commencement était *le texte écrit par l'auteur* ou sous sa dictée sur un rouleau de papyrus. Ainsi l'épître aux Romains pouvait mesurer 3 m. 50 de long. Ce manuscrit était lu aux chrétiens lors d'une réunion publique. Il était ensuite soigneusement conservé. De nombreuses copies en étaient prises, transmises à d'autres communautés et conservées avec soin.

Naturellement, il arrivait aux copistes de modifier légèrement le texte. Ils pouvaient changer l'orthographe, la place de certains mots, ajouter un terme explicatif ou même substituer un mot à un autre, omettre sans le vouloir quelques éléments de phrase. S'ils travaillaient d'après une copie, il pouvait leur arriver de vouloir améliorer cette copie et se rapprocher de ce qu'ils pensaient être l'original ; d'autres se permettaient de supprimer les aspérités de style et de langue ; d'autres s'efforçaient d'harmoniser le texte avec d'autres passages du Nouveau Testament. Leur intention pouvait être très pure. Ainsi celui qui remplaça des chaînons de la généalogie du Christ, donnée par saint Luc, par d'autres empruntés à saint Matthieu, en renversant simplement l'ordre de la série pour s'adapter à l'ensemble. C'est toutefois un cas extrême.

La critique textuelle est l'art de *retrouver la leçon originale.* Sa tâche est bien plus aisée pour le Nouveau Testament que pour tout autre écrit. Nos éditions critiques des auteurs classiques reposent sur des données moins fermes que nos éditions critiques du Nouveau Testament. Ici les *variantes* ne portent que sur un huitième de l'ensemble, et les *variantes substantielles* sur un millième. J'appelle « variante substantielle » une variante qui touche au sens de la phrase ; par exemple : *Luc,* VI, 10 : « *Et promenant ses regards* (une variante ajoute « *avec colère* ») *sur eux tous, il lui dit : Etends la main !* » L'addition est un emprunt au texte parallèle de Marc. Or, dans toute la tradition manuscrite — et Dieu sait quel vaste domaine elle recouvre — il n'y a pas une seule variante atteignant la substance du dogme ou de la morale. Ainsi, si j'adopte le *Codex Bezae* avec toutes ses fantaisies et ses hardiesses, j'aurai cependant un texte acceptable au point de vue doctrinal, je veux dire un texte resté fidèle au contenu doctrinal des manuscrits qu'il a retouché. Cela, le plus rationaliste des exégètes en conviendra : c'est un fait.

Conservation de la teneur du texte. — Aujourd'hui, avec le développement de l'imprimerie et le respect assez général que l'on a des manuscrits anciens, nous pouvons être certains que le Nouveau Testament sera transmis intégralement et sans retouches aux générations futures. Evidemment, les traductions seront variées, les éditions officielles pourront être améliorées, les éditions privées odieusement falsifiées, mais, dans l'ensemble, le Nouveau Testament sera toujours conservé en bon état.

Nous savons qu'il l'a été jusqu'ici. Les variantes elles-mêmes nous permettent de déterminer la teneur de l'original. Nous aimerions mille fois mieux avoir cet original. Est-ce bien raisonnable ? C'est plutôt très sentimental. Tous ceux qui ont eu la bonne fortune de découvrir un manuscrit inédit ont éprouvé une joie très vive, et la nouvelle de cette découverte a toujours ému le monde savant et plus encore le grand public.

« Dans le *Times* de Londres, du 23 janvier 1935, M. Idris Bell, conservateur des manuscrits au Musée britannique, a annoncé la publication prochaine de fragments de papyrus en forme de codex, qui seraient les restes d'un évangile nouveau. Le manuscrit, d'après les données paléographiques, serait d'une date jusqu'ici sans parallèle pour un texte spécifiquement chrétien : *la première moitié du IIe siècle*. Ajoutez que les textes transcrits dans les trois feuilles mutilées qui seules nous restent se rattachent en partie à la tradition nettement synoptique, en partie, avec une évidence égale, à celle du quatrième Evangile, et vous comprendrez l'intérêt sans précédent de la découverte » (1).

En réalité, cet « évangile nouveau » n'est pas un manuscrit des évangiles canoniques (comme nous en possédons des centaines), c'est plutôt un évangile apocryphe qui utilise les évangiles canoniques (et prouve ainsi leur existence et leur prestige) et qui les paraphrase ou les glose d'une façon plus ou moins heureuse.

Cette trouvaille est loin de valoir celle de *codices* ou *papyrus* contenant des citations textuelles de la Bible. Ainsi les *Papyrus Beatty* sont autrement précieux, bien que plus récents. Il est remarquable que toutes les découvertes récentes de cette nature ont confirmé la valeur de nos grands *codices Vaticanus* et *Sinaïticus* (2).

Nous possédons aujourd'hui le texte du Nouveau Testament avec presque autant de sécurité que si les manuscrits originaux étaient conservés à la Bibliothèque Vaticane.

Ces rouleaux de papyrus ont été conservés assez longtemps pour permettre d'en prendre d'excellentes copies, reproduites ensuite à travers toutes les Eglises d'Orient et d'Occident.

Les épîtres pauliniennes, par exemple, formaient déjà un ensemble fixe aux dernières années du Ier siècle.

Sur les problèmes de critique textuelle du Nouveau Testament, on lira avec profit le livre que les Pères Lagrange et Lyonnet viennent de publier. Mais ce livre de 700 pages ne fait qu'affermir la position prise en général par les critiques catholiques.

Plaçons-nous résolument dans la psychologie d'un chrétien du premier siècle, d'un Aquila par exemple. Il croit en Jésus, Christ et Seigneur. Il a été baptisé, il fait partie de l'Eglise instituée par Jésus. Il a donc acquis la conviction que les chefs désignés par Jésus ou les délégués de ces chefs ont une autorité divine et qu'ils ont mission de dire ce qu'il faut croire et faire pour obéir à Dieu.

Il sait que le Christ et ses apôtres reconnaissaient comme divine l'autorité des livres sacrés des Juifs. Arrive une lettre d'un Apôtre — de Jacques « frère » du Seigneur, par exemple. Le chef de l'Église locale à qui elle est présentée en fait une lecture publique lors de l'assemblée du soir du dimanche : cet écrit est pour lui et pour eux *régulateur* de foi et de vie, car ils savent que Jacques a reçu mission d'enseigner la vérité spéculative et pratique au nom de Jésus. Au besoin, le chef de la communauté ferait remarquer à tous les fidèles

(1) Edgar B. Smothers, *Recherches de science religieuse,* 1935, p. 358.

(2) En corrigeant les épreuves, j'apprends la découverte récente de deux pages d'un *codex* en papyrus qui contenait le quatrième évangile et qui remonte à la première moitié du IIe siècle ; or ce texte est conforme à nos éditions critiques.

que cette lettre aura désormais autant, sinon plus, d'autorité divine que tous les livres sacrés antérieurs au Christ.

Arrive un exemplaire de l'Evangile selon saint Luc. On sait que saint Luc est un disciple et un compagnon d'apostolat de saint Paul. Les chefs de l'Eglise savent et disent que cet écrit représente fidèlement l'enseignement des apôtres, et qu'il est garanti par l'apôtre Paul. Le livre est dévoré avec avidité. La parabole de l'Enfant Prodigue est reçue par Aquila avec le même empressement que s'il l'avait entendue des lèvres mêmes du Sauveur.

Arrive de Rome une lettre de Clément, chef de l'Eglise Romaine et donc successeur légitime de Pierre. On lit sa lettre avec respect, mais on ne la réunit pas aux lettres reçues des apôtres, ni aux évangiles garantis par les apôtres. On la garde à Corinthe, tandis que l'on communiquait à toutes les églises qui le demandaient les épîtres de Paul.

Nous allons maintenant étudier les écrits du Nouveau Testament comme sources de l'histoire du Christ et du christianisme naissant, abstraction faite de la valeur surnaturelle qu'ils tiennent de l'inspiration divine.

§ 2. — *Des écrits de saint Paul en général.*

Donnons d'abord quelques repères pour fixer la chronologie de la vie apostolique de Paul.

Crucifiement de Jésus : 7 avril 30.
Conversion de Paul : vers 34.
Paul à Antioche : vers 42.
Assemblée des apôtres à Jérusalem : 49 ou 50.
Paul à Corinthe : 50 ou 51.
Première captivité à Rome : de 61 à 63.
Deuxième captivité à Rome : 66.
Mort de Paul : 67.

Saint Paul et le Christ. — Paul annonce la bonne nouvelle de *la régénération morale du monde.* Ce que Jésus indiquait d'un mot ou d'un geste, Paul le montre par des phrases ardentes, répétées avec insistance, il reproduit dans sa chair la vie et la mort du Christ, ou plutôt sa mort et sa nouvelle vie, et il entend que tout baptisé « manifeste » ainsi la Crucifixion, la Résurrection et l'Ascension de Jésus à la droite du Père.

On remarquera chez l'apôtre des Gentils :

1° Sa simplicité et sa droiture dans la recherche de la vérité ;

2° La facilité avec laquelle il peut se donner et se livrer pour faire du bien et quel bien ;

3° Son intimité de tous les instants avec Jésus.

Par lui nous comprenons mieux le Christ.

On a beaucoup épilogué sur les prétendues « phases » de la doctrine paulinienne. C'est le fruit d'une petite maladie mentale qui sévit en Occident et nous vient surtout d'Allemagne. Rien ne plaît à la fabulation des historiens comme ce déroulement dans le temps de ce que la vie leur présente comme trop ramassé et trop riche pour être pensé dans une intuition instantanée.

Or, pour la doctrine de saint Paul, nous avons une épître — la Première aux Corinthiens — qui nous montre que la synthèse des thèmes de sa prédication remonte « à la *première* phase » de son apostolat. Cette lettre, en effet, « tient à toutes les autres lettres, antérieures et ultérieures » (1).

Authenticité des écrits de saint Paul. — « Seules, la seconde épître aux Thessaloniciens et l'épître aux Ephésiens ont été l'objet d'attaques récentes méritant audience, sinon considération. L'origine paulinienne des épîtres spirituelles du temps de la première captivité (*aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon*) est actuellement admise par la presque unanimité des critiques libéraux. Ceux qui contestent l'authenticité paulinienne de l'épître *aux Ephésiens* et des épîtres *pastorales* (Ire et IIe *à Timothée, à Tite*) reconnaissent à ces écrits une ancienneté et, par conséquent, une valeur de témoignage presque égale. Quant aux grandes épîtres de la maturité (*Galates*, Ire et IIe *aux Corinthiens, Romains*), ...il n'est pas de document d'histoire plus solidement établi, soit que l'on considère les attestations anciennes dont elles ont été l'objet, soit que l'on s'arrête à leur contenu » (2).

« Quant à la nature du témoignage rendu par l'apôtre au Christ historique, il faut, pour l'apprécier sainement, se rendre réel le fait que, comme les autres écrits de l'âge apostolique — les évangiles exceptés — les lettres de Paul ne sont pas des instructions didactiques, destinées à informer ses correspondants de la vie et de l'enseignement de Jésus. Cette connaissance est chez eux supposée acquise. Quand Paul est amené à en rappeler, implicitement ou explicitement, quelque partie, il rentre absolument sur le terrain évangélique » (3).

Ce terrain lui était familier : on le voit à la simplicité avec laquelle il aborde et résume le récit de l'institution de l'Eucharistie et des apparitions du Christ ressuscité. « Pour lui, comme le dit H. J. Holtzmann, l'existence transcendante du Christ et son existence historique ne sont pas séparées par un abîme, mais unies ensemble par une ligne qui les rejoint, embrassant le ciel et la terre » (4). L'accord de sa doctrine avec celle des disciples de Jésus « est une des colonnes maîtresses de la foi chrétienne » (5).

« Ce qui ne change pas dans les différentes lettres de Paul, ce qui est de source et inimitable, c'est, avec certains procédés instinctifs, le besoin et l'art de faire passer dans les mots une sensibilité puissante et de les charger, pour ainsi dire, de passion. Mêmes longs développements, moins diffus que touffus, coupés d'incidentes, entraînés parfois — et pour longtemps — sur une voie d'à côté soudain ouverte, puis ramenés, comme si de rien n'était, à leur dessin primitif, qui réduit à l'unité (pour qui les regarde d'assez haut) des notions chevauchant, semble-t-il, à l'aventure. Enumérations copieuses, expressions presque synonymes, dont chacune ajoute pourtant une nuance ; mots favoris qui paraissent, à un moment de

(1) R. P. Allo, 1re *Ep. aux Cor.*, p. LI.
(2) P. de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. I, p. 20-21.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 27-28.
(4) *Lehrbuch der neutestam. Theologie*, II, 234.
(5) P. de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. I, p. 34.

sa vie, s'imposer à l'apôtre, et qu'il emplit de sens analogues et pourtant divers, qu'il nuance par le contexte et l'allure de sa phrase ; moules familiers où sa pensée bouillonnante fait irruption, au risque de les élargir, de les déformer, de les faire éclater. Elévations, supplications, apostrophes, ironies, imprécations, toute la rhétorique de la passion, mais une rhétorique qui se moque des rhétoriques conventionnelles. Cris, appels, larmes, enthousiasme ou gémissements d'un homme qui aime, souffre, compatit, s'indigne, s'attendrit, s'exalte, est parfois tout près de s'affoler ; d'un homme que l'inquiétude ronge, que l'apparence d'une ingratitude glace, que le zèle dévore. Et tout cela fait un style unique, tous ces métaux sont fondus en un alliage homogène, parce que *l'amour du Christ Jésus, dont l'Eglise est l'Epouse et le corps mystique,* unifie tout dans le cœur de Paul » (1).

§ 3. — *Des épîtres en particulier.*

1. **Epîtres aux Thessaloniciens.** — Ces deux épîtres sont les premières en date de celles de saint Paul. Il faut les lire en nous souvenant de l'état d'esprit de ceux à qui elles étaient adressées. « Tout le *scenario* est celui de la résurrection générale survenant dans les conditions normales où se trouvait l'apôtre » (2). Il n'y a pas chez l'apôtre une *attente* assurée de la Parousie prochaine du Seigneur, il n'y a même pas d'*espérance,* après tout légitime, d'être encore en vie au moment du retour du Christ. Cette proximité de l'événement libérateur restait possible, vraisemblable, et, sans rien affirmer à ce sujet, Paul pouvait utiliser pour lui et ses contemporains cette *vraisemblance.*

Une autre difficulté célèbre est celle de la nature de « l'obstacle » qui retient l'Antéchrist. Personnellement, je préfère l'exégèse qui voit là un obstacle *collectif* opposé à un Antéchrist *collectif.* La doctrine d'un Antéchrist personnel avait déjà une certaine vogue à la fin du Ier siècle (cf. I *Jo.* II, 18). Elle n'est pas une doctrine *chrétienne,* c'est plutôt une opinion *juive,* qui a combiné l'idée de lutte finale (empruntée à Ezéchiel) à celle de chef personnel (venue de Daniel).

Lisez les écrivains chrétiens, inspirés ou non, vous trouverez l'idée de forces sociales déchaînées contre l'Eglise du Christ. Ces forces seront évidemment gouvernées par des individualités, qui se succéderont, mais elles resteront sociales.

Quant à la croyance à un millénaire terrestre — période de mille années où le mal serait complètement paralysé — c'est une croyance d'origine *juive* et que l'Eglise n'a jamais voulu faire sienne. Il y aura *une seule* résurrection générale et définitive ; le Christ viendra chercher les élus et les emmènera avec lui, non sur terre, mais là où il est maintenant et où il est monté pour nous y préparer une place.

Le R. P. Allo a une expression très heureuse pour caractériser le motif qui a déterminé Paul à écrire aux Thessaloniciens : il s'agissait de calmer une agitation « adventiste ». C'est bien cela, et l'on voit l'actualité de l'étude de ces deux épîtres.

(1) P. de Grandmaison, *Jésus Christ,* t. I, p. 25 et s.
(2) P. Lagrange, *Revue Biblique,* 1933, p. 119.

2. **La 1re épître aux Corinthiens.** — Il est probable que saint Paul écrivit sa première épître aux Corinthiens peu avant le printemps de l'an 55, par conséquent *au 25e anniversaire de la mort et de la résurrection de Jésus.* C'est « l'épître de l'union et de l'universalité » comme la définit le R. P. Allo. Elle présente déjà comme règle suprême de la foi et de la morale, la tradition *remontant à Jésus en personne,* tradition qui est celle de *toutes les églises.* Or il y a dans cette épître les doctrines nettement chrétiennes que nous retrouverons dans les écrits postérieurs : Paul nous montre Jésus crucifié, en nous disant qui il est, pourquoi il a été crucifié, et ce qui est résulté de son crucifiement. Jésus est « le Seigneur », il est donc le roi du nouveau peuple élu, tout comme Iahvé était le roi d'Israël. Jésus préexistait à l'univers, car il possède pleinement la divinité. Il est source de la grâce et de la paix. On l'adore comme on adore Dieu. Il est Dieu.

Il est homme. Paul a certainement connu à fond la vie du Christ telle que nous la connaissons par les Evangiles écrits, car elle formait le thème des catéchèses primitives. Le modèle de la charité et de toutes les vertus, c'est Jésus. Tous les baptisés de Corinthe (et d'ailleurs) avaient cette connaissance du ministère du Christ, de sa Passion et de sa Résurrection. Le Saint-Esprit, être personnel et divin, habite les âmes et les fait vivre. Le dogme trinitaire est déjà là, ainsi que la doctrine de la grâce, de la prédestination, de la justification et de la Loi devenue caduque.

L'Eglise universelle incorporée au Christ, le baptême chrétien, l'Eucharistie et d'autres points de doctrine se trouvent nettement indiqués dans cette épître.

Saint Paul s'étend sur deux faits dogmatiques de première grandeur : l'institution de l'Eucharistie et la résurrection de Jésus. Il le fait pour que ses correspondants replacent ces grandes vérités à la base de leur vie. « Grâce à ces croyants médiocres et superficiels, l'Eglise possédera désormais deux textes historiques d'une valeur inestimable pour l'apologétique et le dogme (1) ! » Les voici :

1° *Sur l'institution de l'Eucharistie.*

« C'est que moi j'ai reçu, venant du Seigneur, ce que j'ai transmis à vous aussi, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il était livré, prit du pain et, ayant rendu grâces, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en rappel de moi ». Pareillement aussi le calice, après le repas, en disant : « Ce calice est le nouveau testament en mon sang ; faites ceci, chaque fois que vous boirez, en rappel de moi. » (I *Cor.*, XI, 23-25.)

2° *Sur la résurrection de Jésus.*

« Je vous ai, en effet, transmis en premier lieu ce que j'ai reçu moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Ecritures ; et qu'il a été vu de *Céphas*, puis des *Douze* ; ensuite il a été vu de *plus de cinq cents frères* en une seule fois, desquels le plus grand nombre demeure jusqu'à maintenant, si quelques-uns se sont endormis. Et de plus il a été vu de *Jacques*, puis de *tous les apôtres* et, en tout dernier lieu, comme à l'avorton, il a été vu par *moi.* » (I *Cor.*, XV, 3-8.)

(1) R. P. ALLO, *Saint Paul, 1re épître aux Corinthiens,* Introd., p. XXXII.

Le baptême inaugure l'union du chrétien au Christ et à l'Eglise, l'Eucharistie l'entretient, la résurrection attendue la rendra parfaite.

On trouve aussi dans cette épître l'enseignement chrétien sur les vertus théologales, les devoirs privés et sociaux du chrétien, la vie spirituelle et mystique, la puissance impérative et coercitive de l'Eglise, l'unité de foi et de discipline.

Tout cela est beau, tout cela semble même trop beau. Est-ce vrai ? Peut-on penser qu'*un quart de siècle après la mort de Jésus*, un homme ait écrit d'Asie Mineure à un groupe d'hommes vivant en Grèce ces lignes si riches de doctrine et de morale chrétiennes ? Cette épître est-elle authentique ?

1° Quel est le faussaire qui aurait imaginé les événements au milieu desquels s'insèrent les deux épîtres aux Corinthiens ? Ces événements concordent avec ce que les *Actes* des apôtres nous raconteront et l'on n'aurait pas pu tirer des épîtres le récit des *Actes*.

2° L'auteur de cette épître est celui-là même qui écrira la deuxième aux Corinthiens, l'épître aux Galates, l'épître aux Romains : la pensée, le style, la grammaire, le vocabulaire, tout le prouve.

3° Vers 96, le pape, saint Clément de Rome, écrira de Rome une lettre adressée à l'église de Corinthe où l'on pourra lire ces lignes : « Reprenez l'épître du bienheureux Paul, apôtre. Que vous a-t-il écrit tout d'abord, dans les commencements de l'Evangile ? En vérité, c'est sous l'inspiration de l'Esprit qu'il vous a écrit une lettre touchant Céphas, Apollos et lui-même, parce que dès lors vous formiez des cabales. » (Traduction Hemmer.)

4° Il semble bien établi maintenant qu'« au IIe siècle, la première aux Corinthiens était universellement connue et universellement attribuée à Paul ». Et le Père Allo peut conclure qu'« il n'est pas d'écrit du Nouveau Testament dont l'authenticité soit mieux attestée, par la critique interne et externe ».

3. **La deuxième aux Corinthiens.** — Odieusement calomnié par des judéo-chrétiens venus à Corinthe, Paul se voit obligé de défendre son autorité apostolique : il le fait dans l'intérêt de l'Evangile et de la foi des Corinthiens.

Sauf Br. Bauer, Loman, Pierson, Steck, van Manen, personne ne met en doute l'authenticité de cette épître.

« Effusions ardentes, que trouble souvent dans la forme la vivacité du sentiment, mêlant l'éloquence la plus véhémente à d'infinies délicatesses de persuasion, et tout cela au milieu d'allusions à des incidents graves pour l'esprit de la communauté et le cœur de l'Apôtre, mais matériellement trop menus pour s'être inscrits dans l'histoire générale, même dans les *Actes*. Aussi est-il très malaisé parfois d'en deviner la vraie portée et d'en refaire la trame » (1). Mais « l'étude de cette épître... est... une des plus instructives pour la doctrine, et la plus attachante au point de vue psychologique et spirituel » (2).

4. **Epître aux Galates.** — 1. L'*authenticité* de cette épître est « presque universellement reconnue » (R. P. Lagrange). Les échos de ces

(1) R. P. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, p. VI.
(2) Id., *ibid.*

paroles véhémentes sont très nets dans les premiers écrits chrétiens. De plus, le Paul de l'Epître est bien le même que celui des *Actes* des apôtres : il nous révèle mieux encore sa tendresse de père pour ses enfants spirituels, parce qu'il vient d'éprouver une douloureuse déception à leur sujet.

2. L'*intégrité* du texte est assurée. Aucune objection sérieuse n'a été faite et les divergences des manuscrits sont très réduites : les variantes sont peu nombreuses et peu importantes.

3. Saint Paul voulait persuader aux Galates de ne pas embrasser la loi juive. Son argument principal est qu'agir ainsi serait revenir à la servitude de « la chair » après avoir bénéficié de la liberté de « l'esprit ». La grande erreur des protestants consiste à se servir de cette épître comme d'une charte d'affranchissement contre l'Eglise romaine.

Si saint Paul était revenu sur terre à l'époque de Luther, quelle magnifique épître *ad Germanos* il aurait lancée contre ceux qui dénaturaient ainsi sa pensée. C'était faire injure à l'œuvre du Christ que de vouloir passer par la circoncision et les autres pratiques *mosaïques* pour se rapprocher du Christ et de Dieu ; c'est se soustraire à l'œuvre du Christ que de vouloir sortir des lois que *son Eglise* impose à ceux qui veulent rester sous l'action sanctificatrice du Christ.

Pour rester du côté de Paul, pour rester fidèle à l'esprit de son épître aux Galates, le chrétien du XX[e] siècle doit rester catholique ou le devenir. Il doit éviter le protestantisme qui souvent n'ose plus lui imposer le dogme de la divinité du Christ, qui rejette le dogme de la grâce, le dogme de la réalité substantielle de la vie du Christ en nous, qui ne nous parle presque pas de l'Eucharistie, jamais du Sacré-Cœur, et qui ne peut pas dire : « Je ne vis plus, c'est le Christ qui *vit* en moi... »

Les Juifs convertis, les Gentils convertis doivent se détourner de la Loi de Moïse comme d'une dispensation religieuse et morale incapable de leur donner la *grâce intérieure*, mais ils ne doivent pas se détourner de la *Loi* de Jésus. Or l'article premier de la Loi de Jésus, c'est *la charité* pour Dieu et pour le prochain, et ce point essentiel était déjà dans la Loi de Moïse. Donc Jésus a simplement mené à sa perfection la législation ancienne. A cet égard, le chrétien n'a pas à y revenir, *il y est* nécessairement, il a des obligations plus délicates, plus rigoureuses, il subira des sanctions plus ravissantes ou plus terribles ; aussi le Christ a-t-il eu soin de lui donner avec sa *grâce* intérieure l'*aide* permanente d'une mère, la sainte Eglise.

Lisons donc l'épître aux Galates en nous souvenant des circonstances où elle fut écrite ; comparons sa doctrine positive avec la doctrine de l'Eglise actuelle et nous verrons l'accord total. Le Fils de Dieu s'est incarné, pour expier le péché des fils des hommes et leur communiquer sous forme de filiation adoptive les richesses de sa filiation divine : du coup il a fait cesser le régime prévu par Dieu pour ses « serviteurs » ; désormais, Dieu attire à lui ceux qui vivent de la vie du Christ, ceux qui sont ses « fils », établis dans la liberté dont jouit le Christ et qui consiste à pouvoir obéir en tout par amour, avec amour et avec une joie profonde, surnaturelle, gouvernée par les élans du Saint-Esprit, à *la volonté du Père*. L'Eglise leur donne des ordres *dans* cet esprit et *pour* sauvegarder cet esprit : c'est

littéralement ce que faisait Paul quand il donnait ses ordres aux fidèles.

5. **L'épître aux Romains.** — 1. *Authenticité.* — Cette épître, acceptée comme authentique par toute l'antiquité, l'est encore « par la presque unanimité des critiques. » Elle est, en effet, beaucoup trop vivante, trop personnelle, trop paulinienne pour n'être qu'un écrit composé de morceaux non pauliniens.

2. *Intégrité.* — Tout est donc de Paul, même la doxologie (XVI, 25-27). La seule question que l'on puisse raisonnablement se poser est celle de savoir si la distribution actuelle des passages est primitive. Cela n'a d'ailleurs aucune portée doctrinale.

Ecrite vingt-six ou vingt-sept ans après la passion et la résurrection du Christ, elle expose la doctrine avec une *plénitude* et une *fermeté* remarquables. Elle suppose connue la catéchèse élémentaire, elle expose seulement ce qu'est l'évangile comme principe d'action : il donne à qui l'embrasse la force morale nécessaire pour la pratiquer, il exerce même une influence réelle, efficace sur son existence après la mort ; il est ainsi l'aboutissement providentiel de la Loi donnée aux Juifs pour préparer la venue du Fils de Dieu fait homme ; désormais, la « justice de Dieu », donnée aux hommes, sera le principe qui les fera mourir au péché pour vivre à Dieu dans le Christ.

Il y a donc *une première justification*, passage instantané de la mort à la vie, qui s'opère en vertu de la passion du Sauveur ; puis il y a *la vie chrétienne*, qui n'est pas seulement la vie des chrétiens — comme nous dirions qu'il y a une vie musulmane — mais qui est vraiment la vie du Christ en nous, qui est un triomphe de l'esprit sur la chair, qui sera encore plus manifeste après la mort et la résurrection.

La « justice » visée par saint Paul n'est pas une justice déclarative, elle est un *don réel*, une sainteté. Il y a un instant précis où Dieu la donne (c'est ce que nous appelons l'infusion de la grâce sanctifiante) et cette justification est suivie de la vie chrétienne ou exercice de la « justice » donnée précédemment par Dieu : le chrétien n'est plus esclave du péché, il est serviteur de Dieu, il est même enfant de Dieu et l'Esprit Saint opère en lui de merveilleux effets.

6. **Les épîtres de la Captivité.** — Envoyées de Rome entre le printemps 61 et le printemps 63. Probablement dans cet ordre : 1° *aux Ephésiens* ; 2° *aux Colossiens*, avec le billet *à Philémon* ; 3° *aux Philippiens*.

Le but de la première est de montrer la parfaite égalité des éléments qui composent le corps mystique du Christ ; le but de la seconde est de maintenir la foi dans la suréminente dignité du Christ, unique médiateur entre Dieu et les créatures ; le but de la troisième est surtout d'exprimer le grand attachement de Paul à sa première église européenne : c'est en passant et comme par parenthèse que l'apôtre évoque la doctrine de l'Incarnation et des deux natures du Christ en l'unité de personne : le dogme était connu de tous, il est présenté ici comme exemple de l'humilité et de l'obéissance chrétiennes.

Authenticité de l'épître aux Ephésiens. — La tradition est très ferme à ce sujet : Marcion, Basilide, Valentin, Théodote, parmi les

hérétiques ; Tertullien, Clément d'Alexandrie, Irénée, Hippolyte (dans le fragment de Muratori), Justin, Polycarpe de Smyrne, Ignace d'Antioche ont connu et reçu notre épître. L'affinité avec l'épître aux Colossiens s'explique du fait que les deux épîtres ont été écrites en même temps. *Eph.* est plus didactique, *Col.* plus polémique ; *Eph.* parle surtout de l'Eglise, *Col.* vise davantage la personne et l'œuvre du Christ. Le vocabulaire s'adapte à la doctrine. On nous signale 36 *hapax legomena,* il y en avait 31 dans l'épître aux Galates ; on nous dit que 43 mots ne se retrouvent pas ailleurs dans saint Paul, l'épître aux Galates en avait 39. La doctrine est bien paulinienne : nous avions déjà entendu Paul nous parler de la préexistence du Christ, de la primauté du Christ, du corps mystique du Christ, de l'universalité du salut, de la justification, de la nécessité de la grâce, etc.

Authenticité de l'épître aux Colossiens. — Mêmes arguments de critique externe et interne que pour l'épître aux Ephésiens.

L'authenticité de l'épître *aux Philippiens* est généralement admise.

7. Les épîtres pastorales. — Adressées par Paul à Timothée ou à Tite, elles traitent du gouvernement de l'Eglise, de sa hiérarchie et du culte chrétien. La doctrine relative à l'Eglise est toujours la même ; Paul se contente de donner des précisions à la législation de cette Eglise fondée par Jésus.

Leur authenticité est garantie par les faits suivants :

1. L'auteur lutte contre des *faux docteurs,* Juifs de race, baptisés, imbus des récits plus ou moins imaginaires que l'on avait ajoutés à la trame historique de la Bible, professant des doctrines morales erronées et dangereuses. Ce ne sont pas encore les gnostiques et encore moins les marcionites, mais l'erreur a fait des progrès depuis les épîtres de la Captivité.

2. La *hiérarchie* est bien celle que l'on attend pour cette période (de 62 à 67). Nous ne trouvons pas de formules arrêtées comme au temps de saint Clément de Rome et de saint Ignace d'Antioche, mais on est en présence d'un véritable épiscopat monarchique sans résidence fixe. En cela saint Paul ne fait que reproduire ce qui s'était fait à Jérusalem quand Jacques fut chargé de régir la communauté. Les diacres, le collège presbytéral sous la surveillance des apôtres d'abord, des évêques ensuite : tel est l'ordre voulu par le Christ et toujours observé. Il n'est pas étonnant que la terminologie ait été flottante au début ; l'essentiel est que le pouvoir d'ordre ait toujours été conféré par l'imposition des mains de ceux qui détenaient l'autorité. D'ailleurs, l'étude de la hiérarchie dans l'Eglise primitive déborde celle des Pastorales.

3. La *langue* et le *style* présentent de notables différences avec ceux des épîtres antérieures. Soit. Cela était patent pour les premiers chrétiens et cependant ne les a pas empêchés d'attribuer ces trois lettres à l'apôtre. Au reste, la distance avec les épîtres de la Captivité n'est pas tellement grande. L'expérience, la préoccupation nouvelle, l'âge de l'écrivain, le thème abordé, le domaine pratique, etc. : autant d'explications acceptables. Et n'oublions pas les images nettement pauliniennes et les formules bien connues, qui reviennent comme autant de signatures de l'auteur.

4. La *doctrine* ? Excellente. Ce n'est pas d'aujourd'hui que Paul parle de « la foi » comme d'un corps de doctrine ; ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il prêche une foi vivifiée par la charité et qui porte des fruits. Parler de l'Eglise, c'est encore parler du Christ. Et la vraie foi, c'est uniquement l'évangile intangible.

5. Enfin si l'on ne peut situer cette correspondance dans le cadre des *Actes* des apôtres, n'oublions pas que les *Actes* eux-mêmes nous font entrevoir la *mise en liberté de saint Paul*, et les épîtres de la Captivité nous révèlent ses intentions de continuer à *visiter ses Eglises* jusqu'à la mort.

Note relative aux Pastorales : Existence d'une hiérarchie dans l'Eglise primitive. — On peut ne pas partager l'enthousiasme des premiers chrétiens pour Jésus, qu'ils adoraient à l'égal du Père et du Saint-Esprit, et reconnaissaient comme étant « le Seigneur », c'est-à-dire aussi réellement Dieu que son Père, mais on doit reconnaître leur soumission absolue aux apôtres de Jésus. Cette cohésion et cette organisation ne se présentaient pas comme de simples conditions vitales nécessaires à toute société humaine, on y voyait l'expression d'*une volonté très nette du Sauveur.* La conclusion évidente de la parabole des mauvais Vignerons était que le maître de la Vigne ferait périr ces méchants de malemort et remettrait la Vigne à *d'autres Vignerons* qui lui en donneraient les fruits en temps voulu. L'Eglise de Jérusalem et de Palestine ne reconnaissait plus l'autorité du Grand Prêtre, ni celle du sacerdoce juif, ni celle des lévites, elle n'était dirigée que par les apôtres et les diacres désignés par eux.

Le nombre même des apôtres exprimait leur domination sur *toutes* les tribus du nouvel Israël. Dans cette « palingenèse » (*régénération*), le Fils de l'homme était évidemment assis sur son trône de gloire et gouvernait *tout le peuple* des régénérés, mais *les apôtres aussi l'assistaient dans ce gouvernement nouveau.* Et puisque Judas s'était dérobé à sa mission, son « trône » fut assigné à Matthias. Et comme Jésus n'était plus là pour assurer ce remplacement, c'est Pierre qui en prit l'initiative. Dans sa pensée il devait arriver à savoir *celui que Jésus* (« le Seigneur »), auquel s'adresse la prière, *avait choisi* pour prendre la place du ministère apostolique, dévolu d'abord à Judas.

Qui prêche le jour de la Pentecôte ? Les apôtres, *y compris Matthias.* Qui reçoit les nouveaux convertis et les baptise ? Les apôtres. Qui gère les biens destinés à la communauté ? Les apôtres. Qui institue les premiers diacres et leur délègue des pouvoirs ? Les apôtres. Quels sont les hommes qui comparaissent en justice au nom de tout le groupe des fidèles ? Les apôtres. Cela montre bien que la hiérarchie était *visible* aux yeux de tous.

Aux apôtres encore appartient le haut commandement de l'apostolat exercé par les autres ministres de l'Evangile. Philippe réussit à évangéliser la Samarie, les apôtres conviennent d'envoyer *Pierre* et *Jean* aux nouveaux baptisés pour leur imposer les mains et leur donner l'Esprit Saint. *Pierre* refuse à Simon de lui communiquer le pouvoir de donner l'Esprit Saint par l'imposition des mains. Plus tard nous voyons Paul, néo-converti, venir à Jérusalem. Barnabé le conduit « aux apôtres » — en fait : à *Pierre* et à *Jacques le Mineur*

seulement. Il reste quinze jours auprès de *Pierre* parce qu'il est le chef des apôtres. Ayant reçu directement du Seigneur Jésus son investiture et sa mission apostolique, Paul n'a nul besoin d'être approuvé par le corps entier des Douze avant de commencer à fonder des Eglises en Cilicie et en Syrie, mais *Pierre* reste chef suprême de l'apostolat.

Pierre dispose même d'un pouvoir coercitif quand il s'agit de l'intérêt général.

Durant le premier voyage apostolique de Paul et Barnabé, nous les voyons instituer par imposition des mains des « presbytres » chargés évidemment du gouvernement spirituel des églises récentes : c'est eux qui assuraient l'unité du groupe et présidaient au culte et, comme le culte était certainement eucharistique, ces « presbytres » avaient les pouvoirs de nos « prêtres » actuels.

Ils présidaient et faisaient les monitions, ils avaient droit d'être honorés et aidés matériellement par les fidèles (cf. I *Thess.*, V, 12-13). Nous connaissons le nom de deux « presbytres » de l'Eglise de Colosses : Epaphras et Archippos.

Les « presbytres » de l'église d'Ephèse sont convoqués à Milet par Paul et celui-ci les désigne aussi par le vocable d'« Episcopoi », c'est-à-dire de surveillants du « troupeau » qui leur est confié (*Act.*, XX, 17-28). A Philippes, en Macédoine, nous trouvons ces mêmes « Episcopes » assistés de diacres. Jacques (*Ep. Jac.*, V, 14 et s.) et Pierre (*Ia Pet.* V, 1 et s.) nous parlent aussi d'« épiscopes » chrétiens.

Or Paul mentionne dans les trois épîtres pastorales ces « épiscopes », ces « presbytres », qui forment un collège appelé « le presbyterium » ; il parle encore de « diacres » et de « diaconesses » ; ces dernières semblent être les épouses des diacres. A cette époque (entre la première et la seconde captivité romaine, donc vers 63-66), les termes « épiscopes » et « presbytres » semblent désigner les mêmes personnages. Jusqu'alors Paul gardait le haut commandement des églises fondées par lui et il est probable que les autres apôtres agissaient de même tout en laissant à Pierre le pouvoir suprême qu'il tenait du divin Maître.

La hiérarchie à trois degrés était établie à Jérusalem, et *Jacques* « frère du Seigneur » est bien le premier évêque en date de cette église. Comme le patriarche actuel, il était aidé de prêtres. C'est cet épiscopat monarchique que saint Paul résolut d'établir dans l'île de Crète et à Ephèse : *Tite* gouverne l'église de Crète et il s'entoure de prêtres et de diacres qu'il doit choisir avec la plus grande prudence ; *Timothée* en agit de même pour l'Asie proconsulaire.

Dans sa lettre aux Corinthiens, vers l'an 96, le pape saint Clément parlera du « Grand Prêtre » (l'évêque), des « prêtres » (autrefois désignés par les termes de « presbytres » ou d'« épiscopes») et des « lévites » (les diacres). Dès le début du IIe siècle, la terminologie actuelle est fixée et nous la trouvons dans les lettres de saint Ignace d'Antioche.

Les églises primitives (Jérusalem, Antioche, Ephèse, Thessalonique, Corinthe, etc.) n'étaient pas autocéphales comme les églises orientales schismatiques, soucieuses avant tout de maintenir leur autonomie, leur rite, leur nationalité (Grecs, Syriens, Coptes, etc.). Les chrétiens de toute la terre évangélisée se savaient unis entre eux et formant un seul temple dont le Christ était la pierre angu-

laire et dont les apôtres et les prophètes constituaient les fondations et dont ils étaient autant de pierres vivantes. Aussi reconnaissaient-ils l'autorité de *tous* les apôtres et surtout celle de Pierre. Le décret apostolique de Jérusalem s'impose aux chrétiens de Syrie et de Cilicie. Les Galates chrétiens évangélisés par Paul reconnaissent l'autorité de Pierre et des apôtres qui sont à Jérusalem. Les Corinthiens aussi : pour eux Paul est aussi apôtre que les Douze qui ont vécu avec le Christ, ils reconnaissent donc l'autorité de tous les apôtres.

Ceux-ci n'hésitent pas à envoyer des messages à des églises qu'ils n'ont pas fondées, voire à *toutes* les églises, à toute l'Eglise. Jude-Thaddée s'adresse aux églises de Syrie et de Phénicie. Paul écrit aux Romains une lettre doctrinale. Jacques s'adresse aux « douze Tribus » du nouvel Israël. Jean aux « Sept églises » d'Asie et, en elles et par elles, à la totalité de l'Eglise universelle symbolisée par le nombre sept. Pierre envoie sa première épître aux églises de Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie.

Rien de tout cela ne peut nous surprendre. Les chrétiens savaient bien que leurs chefs immédiats avaient reçu une communication véritable de l'autorité des apôtres et que par conséquent ces chefs locaux restaient soumis à ces mêmes apôtres et par eux au Christ qui les avait choisis et à Dieu lui-même.

Prenez un chrétien de la fin du Ier siècle. Que veut-il ? Etre uni *au Christ* pour que le Christ vive en lui. Pour cela, il a soin de rester uni au corps du Christ, c'est-à-dire *à l'Eglise,* il veille à ne pas s'écarter du troupeau, à garder la tradition des apôtres, à se soumettre à l'autorité des apôtres. S'il voyage, il s'informe du successeur légitime des apôtres qui gouverne l'église locale. Un critère des plus simples est de s'informer du nom du chef qui est en communion avec l'église de Rome. Plus les années se multipliaient et plus cette hiérarchie aimée devenait facile à discerner. Il y a toujours eu des intrigants, des pseudo-apôtres sans mandats ; saint Paul les démasquait avec véhémence ; plus tard, les églises pouvaient facilement les condamner. Ils auront des disciples ; le grand argument qu'on leur opposera sera le caractère hiérarchique, catholique et apostolique de la véritable Eglise.

Quelle doctrine faut-il croire ? Quelle morale pratiquer ? Le chrétien primitif le savait comme le catholique d'aujourd'hui, non en se fiant à ses inspirations individuelles, mais en consultant « le glorieux et vénérable Canon de notre *Tradition* », comme le disait Clément de Rome, qui ajoutait que cette tradition était *sous la garde de la hiérarchie ecclésiastique.*

Encore une fois, s'il est indifférent à nos libres-penseurs que la doctrine primitive se soit corrompue au cours des âges, qu'ils se disent bien que *personne dans l'Eglise primitive ne partageait leur indifférence.* Même l'hérétique, même l'hérésiarque était un fervent, un ardent et souvent un convaincu.

8. **L'épître aux Hébreux.** — La question de l'origine paulinienne de cette épître est trop délicate pour que nous puissions l'exposer et tenter de la résoudre dans le peu d'espace dont nous disposons. La solution nous paraît voisine de la position suivante : Paul, encore

captif à Rome, chargea un de ses disciples de rédiger la lettre qu'il adressait aux églises palestiniennes. Que ce disciple soit Clément, Luc, Barnabé, Apollos, Aristion ou un autre, il reste que l'épître fut reçue par l'Eglise comme régulatrice de sa foi et ce à cause de la garantie apostolique. Cette épître a été reconnue dès l'origine comme faisant autorité ; ce n'est que *plus tard* qu'elle a subi une éclipse en Occident, un discrédit momentané, qui s'explique par ce qu'elle dit de l'impossibilité d'un renouvellement par la pénitence (VI, 4-6) : la véritable exégèse de ce passage montre qu'il ne nie pas la possibilité d'une conversion après l'apostasie, ni la légitimité du sacrement de pénitence ; l'auteur dit simplement, dans le style franc et absolu habituel aux Sémites, que les ministres de l'Evangile ne peuvent, par les moyens ordinaires de conversion, ramener les *apostats volontaires*. Mon Dieu, c'est bien ce que nous constatons tous les jours : l'impiété de ces malheureux voudrait anéantir le Dieu qu'ils ont quitté. Mais quand ils reviennent, l'Eglise leur donne l'absolution et les relève d'excommunication, s'ils font pénitence.

§ 4. — *Les évangiles.*

Des évangiles en général. — De l'Evangile « il existe plus de 2.300 *manuscrits grecs*, dont plus de 40 ont plus de 1.000 années d'existence ; il existe, en plus, au delà de 1.500 *lectionnaires* qui contiennent la majeure partie du texte des évangiles arrangé en leçons pour l'année. Il existe 15 *versions* en langages anciens qui témoignent du texte grec lu par les traducteurs. Ajoutez d'innombrables *citations* des anciens Pères, qui sont, en effet, des fragments d'autres manuscrits anciens maintenant perdus. La masse des matériaux est accablante » (1). « Les 7/8 de la teneur verbale du Nouveau Testament sont hors de contestation. Le dernier huitième consiste, pour une grande part, en modifications dans l'ordre des mots, ou en variantes insignifiantes. En fait, les variantes portant sur la substance du texte sont très peu nombreuses, et peuvent être évaluées à moins de la 1/1000 partie du texte. » (Hort.) Et l'on peut dire que le texte critique publié par Nestle ou par le P. Lagrange dans sa *Synopsis evangelica* nous donne à peu près parfaitement le texte que les évangélistes ont rédigé sur leurs rouleaux de papyrus. Les découvertes que la science a faites ces temps derniers ont confirmé encore la valeur de notre texte critique.

Nous avons donc en main l'Evangile en grec tel qu'il fut écrit. Mais par qui fut-il écrit ?

L'Evangile a été écrit par quatre auteurs distincts. Sur ce point, la tradition est unanime. Et l'étude directe de ces quatre petits livres le prouve avec véhémence.

Le premier est un livre composé avec une grande force et non sans une intéressante subtilité par un Sémite s'adressant à des Sémites.

Le second trahit à toutes les pages la main d'un auteur absolument inimitable.

Le troisième possède un caractère littéraire plus visible, ses

(1) STREETER, *The Four Gospels*, p. 33.

intentions sont faciles à discerner, sa méthode se rapproche nettement de celle des écrivains hellénistiques.

Le quatrième a des résonances profondes qui émeuvent intensément. La pensée trop riche ne s'y produit qu'à demi. L'auteur a jeté sur son papyrus toute l'animation de la vie réelle et sublime de Jésus. Les interlignes sont aussi révélatrices que le texte : c'est un témoin oculaire de la première heure.

Chacun des évangélistes marche sans arrêt vers un but précis, suivant un plan d'ensemble. Luc possède en plus l'art des préparations qui plaît tant au lecteur attentif.

L'ordre, le choix des matériaux dans un dessein déterminé « sont justement ce qui trahit une œuvre personnelle. La puissance créatrice de *la collectivité*, s'il ne faut pas la nier en tout état de cause, ne doit pas être invoquée sans beaucoup de précaution. On l'introduit souvent comme un acteur complaisant ; on lui prête tous les rôles, mais une étude attentive la ramène à ses attributions. Elle agit sans doute, et puissamment, dans un mouvement religieux, comme le christianisme primitif ; mais à la façon d'une atmosphère chaude, excitante, propice à l'éclosion de sentiments forts et d'expressions enthousiastes : elle ne supplée jamais les *agents personnels* dans la création de grandeurs définies et la formulation de pensées déterminées. Ce sont là des œuvres intellectuelles, que la richesse sentimentale d'une vie collective favorise et ne crée pas » (1).

Et ces auteurs ne cherchent nullement à attirer sur eux l'attention. Ils restent constamment soumis à leur objet. Ils savent qu'après le passage de Jésus sur terre « il suffit de raconter ou de reproduire exactement pour obtenir l'effet voulu : les paroles et les actes du Seigneur valant par eux-mêmes et se manifestant comme irréformables. Les évangiles sont donc moins des apologies que des *épiphanies* : ils visent à nourrir la foi, à la communiquer par voie de contagion vitale, à en développer, chez ceux qui en sont capables et dignes, le germe préexistant. Ils ne sont pas un plaidoyer, mais un exposé, un résumé traditionnel et incomplet de la Bonne Nouvelle (2).

Leur conformité à l'évangile des apôtres. — Le style ordinaire du premier et du second évangile est manifestement un style de catéchèse. Il faut ajouter : un style de catéchèse apostolique. Et c'est ce qui les distingue le plus des évangiles apocryphes, mis à part l'*Evangile de Pierre* qui s'inspire constamment de nos évangiles *canoniques* et reproduit fatalement leur manière. Les récits de Matthieu et de Marc ont un caractère de sobriété de forme unie à la plénitude de fond qui révèle une entière assurance et une parfaite modestie de la part de l'écrivain. Il est certain à la fois de la vérité de ce qu'il raconte et de l'accueil confiant que lui fera le lecteur. Et cette double certitude s'appuie évidemment sur l'exceptionnelle valeur du témoignage et ce témoignage ne peut être que celui des apôtres, de ceux qui ont suivi Jésus et sont devenus ministres « de la parole ».

(1) P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, t. I, p. 49.
(2) P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, t. I, p. 53.

Matthieu s'est tracé à lui-même un plan ordonné en vue de fins précises, Marc ne l'a pas fait. On peut dire que c'est pour le même motif : transmettre fidèlement la catéchèse apostolique et la rendre aisément transmissible aux néophytes. Marc n'étant que disciple — mais disciple du chef des apôtres — veillait à rendre avec fidélité ce que son maître avait coutume de dire : sa description est vive et vivante, parfois redondante dans la crainte de n'être pas suffisamment évocatrice. Matthieu possédait par lui-même la majeure partie de la catéchèse : il la disposa en vue de l'effet d'ensemble qu'il se proposait de produire sur l'esprit des Juifs ou des chrétiens venus du judaïsme. Dénaturer les faits, c'était s'exposer aux violentes contre-attaques des Pharisiens et du peuple qui leur restait attaché.

De cette fidélité à l'enseignement apostolique nous avons deux confirmations : 1° l'accueil unanime que fit l'Eglise à ces évangiles ; 2° la ressemblance qui existe entre eux et les discours de Pierre rapportés par Luc dans les *Actes*.

Le troisième évangile aussi est l'écho fidèle de l'enseignement apostolique. Cette fois l'auteur se sent obligé de justifier son œuvre : il s'excuse de prendre la plume alors qu'il n'est ni apôtre ni compagnon habituel des Douze. Dans l'Eglise, Luc est connu et aimé comme l'auxiliaire et le médecin de Paul, et l'on sait que Paul lui-même « a reçu » ce qu'il enseigne au sujet des faits et gestes sauveurs : il le dit et le répète en particulier dans la première épître aux Corinthiens. Aussi Luc a-t-il pris soin d'interroger « les témoins oculaires ». Dans certains cas, ces témoins sont choisis dans l'entourage des apôtres, mais personne n'a l'idée de mettre en doute leur parole : ainsi Luc semble avoir connu la psychologie d'Hérode-Antipas par Suzanne, la femme de Chouza, intendant du tétrarque. Nous pouvons admettre que Marthe ou Marie ont raconté à Luc l'épisode qu'il localise « dans un certain bourg » comme pour éviter d'écrire Béthanie et de trahir les confidentes du divin Maître.

Quant au quatrième évangile, il est uniquement fait des souvenirs d'un apôtre. Souvenirs lointains dans le temps, mais si souvent évoqués dans le cœur et l'esprit de l'écrivain qu'ils unissent la précision de certains détails à l'imprécision d'ensemble que revêt toujours un souvenir très ancien. Le cadre s'est quelque peu disloqué, la toile même est crevée ici et là, mais le visage du Christ a gardé sa sérénité majestueuse.

Bref, nos quatre évangiles écrits sont bien conformes à l'Evangile des apôtres, à ce qu'ils racontaient et à ce qu'ils ne disaient ordinairement pas aux catéchumènes, mais méditaient longuement après le départ de leur divin Maître.

Les synoptiques. — *L'évangile selon saint Matthieu.* — Essayons de pénétrer l'âme de l'apôtre saint Matthieu quand il entreprit d'écrire le livre araméen dont nous avons une traduction grecque antérieure à l'an 70.

Personnellement j'incline à reporter très haut — entre 30 et 44 — la composition de Matthieu. Il se montre prépaulinien, préjudéochrétien. Son seul but est « de soutenir les disciples du Christ dans leur foi, soit en la défendant contre les attaques des Juifs, soit en mettant en lumière l'enseignement de Jésus et, chez lui,

les faits ne sont amenés que pour servir à la manifestation d'une doctrine. » Il connaît à fond la catéchèse orale qu'il a pratiquée depuis plusieurs années sous la direction de saint Pierre. Peut-être en a-t-il déjà fixé par écrit quelques éléments.

Aujourd'hui, il s'est tracé un vaste plan d'ensemble bien étudié, bien raisonné. Il prévoit cinq grands discours du Maître dont il a le souvenir général et dans lesquels il insérera d'autres paroles de Jésus touchant les mêmes points de doctrine, la prière par exemple. Il groupera dix miracles servant à authentiquer la doctrine, etc.

Comme genre littéraire, il adoptera celui des *chries* : une parole de Jésus sera remise dans son cadre explicatif, puis on passera à un autre enseignement en ayant toujours soin de souligner la valeur démonstrative des faits. Il s'agit d'aider les catéchistes de langue araméenne.

Matthaïos est la forme grécisée de l'hébreu *Mattaï* ou *Mattnaï*, abréviation de *Mattanyah* qui signifie Don de Ya, comme Théodore signifie Don de Dieu. Saint Matthieu était un publicain (un agent de la douane et de l'octroi) dans l'importante cité de Capharnaüm. Il fut appelé par Jésus pendant qu'il était occupé à sa besogne. Après la résurrection du Christ, il évangélisa les Juifs de Palestine et rédigea en langue araméenne le résumé de la catéchèse des apôtres. On ne peut déterminer s'il s'est rendu ensuite en Ethiopie ou en Perse et l'on ignore la date de sa mort.

Papias, évêque d'Hiérapolis, en Asie Mineure, écrivait ceci vers l'an 125 : « Et l'Ancien (il s'agit de Jean l'Ancien, disciple de Jean l'Evangéliste) disait cela même : Marc, devenu l'interprète de Pierre, mit par écrit avec le plus grand soin tout ce dont il se souvint, sans plan suivi. (Il écrivait purement et simplement) ce que le Christ avait dit ou fait. Car il n'a pas entendu parler le Seigneur, il ne l'a pas non plus accompagné ; non, il n'a fait que suivre Pierre plus tard, comme je l'ai dit. Or Pierre faisait ses didascalies selon les nécessités du moment et non avec le souci de mettre en ordre les paroles du Seigneur. Dans ces conditions Marc n'était pas fautif en écrivant chaque épisode comme il lui revenait à la mémoire. Son but unique était de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu (raconter à Pierre) et de n'y rien changer...

« Matthieu s'est donc servi d'un dialecte sémitique pour composer l'écrit où ces choses sont rapportées, et il les traduisit (*ou* : on les traduisit) comme chacun était capable de le faire. »

Jusqu'au début du XIX[e] siècle, on fut unanime à dire que Matthieu avait écrit notre premier évangile ou plutôt le livre araméen dont notre premier évangile canonique est la traduction grecque. C'est Schleiermacher qui, le premier, émit l'hypothèse que l'apôtre avait seulement composé un recueil de paroles de Jésus.

Hypothèse inadmissible pour les raisons que voici : 1° Irénée, Eusèbe, qui avaient en main l'ouvrage de Papias, n'ont jamais fait de distinction entre les « logia » du Seigneur et notre évangile intégral ; 2° Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, qui représentent une tradition indépendante de celle de Papias, attribuent tout l'Evangile à Matthieu ; 3° il n'y a nulle trace de l'existence d'un recueil des seules paroles du Sauveur ; 4° saint Irénée désigne l'Evangile par l'expression « les logia du Seigneur ». Papias parle de même.

Pour lui l'œuvre de Matthieu est semblable à celle de Marc. La seule différence sensible est le souci de mettre en ordre ce que Marc se contentait de rapporter au fur et à mesure de ses souvenirs. Mais le contenu est le même et les « logia » du Seigneur désignent ce que le Seigneur « a dit ou fait » quand il était sur terre.

Rien de tout cela n'infirme l'hypothèse de l'existence d'un choix de textes fait en grec d'après le premier évangile araméen et connu de saint Luc et de celui qui plus tard fit la traduction complète de l'ouvrage de saint Matthieu. Cet échelon permet d'expliquer certaines ressemblances verbales entre le troisième et le premier évangiles et c'est à ce titre qu'il se recommande, bien qu'il n'ait pas intéressé ceux qui nous ont assurés de l'identité substantielle du Matthieu grec avec l'original qu'ils avaient en mains.

Plus on fréquente le premier évangile et plus on est frappé de l'état d'esprit de celui qui l'a composé et rédigé. Cette composition est un chef-d'œuvre et cette rédaction est parfaitement adaptée au but de l'auteur.

Je reste persuadé que l'on peut montrer que cet auteur fut témoin oculaire de la plupart des faits narrés par lui, et cela ne rend que plus remarquable son souci d'objectivité ou plutôt son attention concentrée sur la valeur argumentative des faits. On dirait qu'il renonce au charme de la scène décrite et sacrifie la plupart des circonstances qui n'aident pas à souligner la portée de l'événement. En écrivant il ne regarde pas dans ses souvenirs le cadre pittoresque de l'épisode, il écoute le Christ, il écoute saint Pierre narrant cet épisode des centaines de fois et donnant à la catéchèse sa forme quasi officielle.

Et cette attitude est plus psychologique qu'on ne le croit. A Jérusalem, l'Ecole Biblique avait sur les Lieux Saints ce que l'on pourrait appeler une doctrine. Eh ! bien, la transmission de cette doctrine se faisait d'instinct, selon une forme stéréotypée. Maîtres et élèves tenaient à peu près le même langage en présence des visiteurs. Il y avait des formules qui s'imposaient. En les employant, on s'assurait une fidélité plus grande à ce que l'on tenait pour la vérité historique. Et pourtant les trouvailles archéologiques étaient individuelles d'abord ? N'importe. Celui qui avait lu le premier une inscription, par exemple, ne s'attardait pas aux circonstances de la découverte, il donnait la traduction reçue et signalait l'importance relative de cette inscription. Pareillement, le Collège apostolique se sentait en possession d'un trésor doctrinal commun et destiné à enrichir tout homme de bonne volonté. Le catéchiste se mettait corps et âme au service de la catéchèse. Et cette docilité explique l'accord si fréquent des formules de Marc avec celles de Matthieu : ils se font tous deux l'écho de Pierre.

Toutefois Marc écrit plus simplement. Il s'est laissé captiver par le charme des récits, il s'est représenté le divin Maître et a retenu ses gestes, ses attitudes, l'expression de ses sentiments. Matthieu, lui, veut établir par les faits que Jésus a bien tenu le rôle du Christ attendu et que les Juifs ont eu le grand tort de ne pas le reconnaître.

L'évangile selon saint Marc. — Voici un petit livret qui couvre dans l'édition du Nouveau Testament de Nestle une cinquantaine

de pages. On le lit aisément au cours d'une matinée. Quel en est l'auteur ?

« La tradition de la primitive Eglise est unanime à attribuer le second évangile à saint Marc, et les critiques modernes, même radicaux, ne contestent plus cette attribution. Cette même tradition atteste le lien étroit qui unissait saint Marc et saint Pierre : saint Marc nous a transmis dans son évangile la catéchèse du chef des Apôtres. » (R. P. Huby.)

« Saint Luc a écrit après saint Marc qu'il a connu à Rome. Par ailleurs il y a des raisons, sinon décisives, au moins assez probables, de penser que les *Actes des apôtres*, composés après le troisième évangile, ont été terminés vers l'an 63 : ce qui reporte à une date quelque peu antérieure la rédaction du second évangile. » (*Id.*) Une trentaine d'années après les événements.

Nous trouvons dans ces récits « pris sur le vif » (Renan) « la manifestation de Jésus, Messie et Fils de Dieu, tel qu'il s'est révélé par ses paroles et plus encore par sa conduite. » (R. P. Huby.)

Cet évangile est comme le diamant : on ne peut ni l'entamer ni le diviser : il faut le prendre tout entier si l'on veut en garder une partie, ou le rejeter tout entier si l'on en veut rejeter une ligne. Cette unité lui est connaturelle : elle vient de son être même. Le second évangile est un comme Marc qui l'a écrit, comme Pierre qui l'avait narré et comme Jésus qui l'avait vécu.

En apologétique, il est un point stratégique de première valeur : c'est le Verdun imprenable, le centre de la résistance qui permet de réorganiser tout le front et de reprendre la contre-offensive victorieuse. Malgré cela l'ennemi dira qu'il n'a jamais été vaincu : l'essentiel, n'est-ce pas, c'est qu'il le soit.

L'évangile selon saint Luc. — Composé et publié avant les *Actes des apôtres*, donc avant le printemps de l'an 63, le troisième évangile est le plus « historique » ou, si l'on préfère, le plus « historien » de tous. Soit dit comme argument *ad hominem* pour ceux des incroyants qui se défient de la dialectique de Matthieu, du naturel de Marc et de la profondeur de Jean.

Luc promet d'écrire avec ordre. Avant d'écrire, il a cherché cet ordre : ordre des événements non seulement dans la suite du temps, mais surtout dans leur connexion, dans le rapport mutuel qu'ils soutiennent. Ainsi le récit de l'enfance repose, « tout entier, sur la conception virginale et l'origine divine de Jésus » (1). Ce point de l'enseignement reçu par tous les catéchumènes méritait d'être présenté « avec ordre » et non au hasard des informations recueillies par l'historien. Luc, aidé en cela de Marie, a observé dans son cœur en les comparant entre eux tous les événements de l'enfance du Sauveur.

Il a connu l'évangile de Marc — le fait est patent — il l'a accueilli comme venant de Pierre. Il a recueilli aussi d'autres informations relatives à une mission qui eut lieu en Judée durant la seconde année du ministère de Jésus. « C'est ainsi que Luc contient toute une partie propre, qui est un trésor inappréciable, mais moins circonstanciée

(1) R. P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1895, p. 171 et s.

que ce qui s'est passé au bord du lac » (1). J'avais pensé un moment que Luc avait trouvé cela dans l'évangile de Marc qui serait aujourd'hui incomplet, mais aujourd'hui je vois trop bien qu'il manque à ce long passage « cette vue des lieux, cette précision sur les circonstances et les acteurs du drame qui étaient le don de saint Pierre » (2).

Valeur historique des évangiles synoptiques. — Dans son livre sur l'*Essence du Christianisme,* Ad. von Harnack écrivait : « Les Evangiles ne sont pas des « écrits de parti »... Ils appartiennent encore, pour l'essentiel de leur contenu, à l'*époque primitive*, judaïque, du christianisme, à cette courte époque que nous pourrions appeler *paléontologique*. C'est un heureux accident, dont nous devons savoir gré à l'histoire, que nous possédions encore des relations datant de cette époque... Le caractère absolument unique des Evangiles est aujourd'hui universellement reconnu par la critique... Que nous soyons là, pour l'essentiel, en face d'une tradition primitive, c'est incontestable. »

Et cette tradition primitive laissait unies les paroles et les actions du Christ et de ses contemporains. Ce n'est que plus tard que l'on aura la pensée d'isoler les enseignements du Sauveur pour en faire l'objet d'une étude particulière ; cette étude elle-même obligera à ramener le fait qui servit de contexte ou de prétexte à l'enseignement. Et les *verba Verbi* ne sont intelligibles que comme manifestation partielle de la grande révélation qu'était l'incarnation même du Verbe éternel de Dieu.

Les paroles — surtout celles d'une personne aimée — sont ordinairement rapportées avec plus d'exactitude et de minutieuse fidélité que les actions.

« Des enseignements comme ceux du Christ, par leur relief, leur nouveauté, *leur limpidité diamantine,* portent en eux-mêmes la preuve de leur origine » (3).

« Ajoutez que la nature des controverses, la position des questions, les allusions fournissent de subtils recoupements avec tout ce que nous savons de l'état des esprits, des partis et des mœurs, à une époque donnée » (4).

Les faits sont présentés avec une telle bonne foi qu'il est impossible d'imaginer une transformation voulue de leur substance. Malgré un style assez uniforme, ils conservent une grande variété, une forte saveur d'imprévu qui tient à leur individualité concrète. On retrouve la liberté humaine et l'on découvre la liberté divine qui s'insère dans la trame des coutumes locales et des habitudes du temps. « Jésus vivant traite avec des hommes vivants, le monde que l'on voit s'agiter autour de lui est un monde réel ; les personnages qui s'y dessinent ont le relief de leur existence et de leur caractère individuel ; la vie est partout et avec elle la vérité de la représentation historique » (5).

Comme l'écrivait le R. P. Huby, « les évangélistes n'ont pas songé à écrire une biographie, comme la conçoivent les modernes, avec le

(1) R. P. Lagrange, *L'Evangile de Jésus Christ*, p. 5.
(2) Id., *ibid.*
(3) P. de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. i, p. 119.
(4) Id., p. 120.
(5) A. Loisy, *Le quatrième évangile,* Paris, 1903.

souci scrupuleux des précisions chronologiques ou topographiques. Ils étaient surtout préoccupés de mettre en lumière *la valeur religieuse de la vie de Jésus* par un choix de scènes qui portaient avec elles leur enseignement » (1). Cela n'empêche pas que cette vie ne se soit passée tout entière au ras du sol palestinien et pendant le gouvernement de Ponce Pilate. Le ministère de Jésus suivit immédiatement celui de Jean et l'on en peut situer les principales phases et dater approximativement le tragique dénouement.

Quelques théories récentes relatives à l'origine des évangiles. — 1. *Le modernisme*, que le P. de Grandmaison qualifiait de « transition entre un rationalisme absolu, qui ne s'avoue pas, et des éléments de tradition chrétienne, authentiques, mais livrés sans contrôle à l'arbitraire de la critique subjective », prétend discerner une distinction entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, distinction qui irait souvent jusqu'à l'opposition. Cette prétendue antinomie est une invention d'esprits qui éprouvent un invincible malaise à constater dans le cours des faits des interventions splendides de Dieu. En disant « splendides » je ne désigne pas seulement les grands miracles, les événements capables d'émouvoir les peuples et les générations, mais les actes divins empreints d'une inconcevable condescendance, les faits et gestes du Verbe incarné se mêlant à la foule des pêcheurs, recevant les insultes des Pharisiens, éprouvant la fatigue et la faim, agonisant à Gethsémani et recevant une couronne d'épines. La beauté et la valeur morale de ces merveilles n'échappaient pas aux modernistes, mais ils préféraient y voir autre chose que des réalités accomplies au ras du sol palestinien : c'étaient des symboles inventés par les générations chrétiennes avides d'extérioriser leur foi.

Nous répondons que seul le Christ de la foi est celui de l'histoire. Et pour le prouver nous n'entendons nullement qu'il faille lire les documents avec les yeux de la foi du charbonnier. Non. Lisons-les en sauvegardant les droits de la saine critique. Tenons compte de toutes les données historiques et, si telle affirmation des documents, telle évocation des monuments est plus pauvre ou plus riche que nous ne l'imaginions, inclinons-nous.

2. « *Les mythologues*... font observer, non sans raison, combien la genèse de la foi chrétienne, durant le laps de temps restreint dont nous sommes obligés de nous contenter, serait invraisemblable, si, comme les libéraux et les eschatologistes le supposent, Jésus n'avait été qu'un simple mortel élevé au rang divin par quelques disciples illusionnés. » (R. P. Braun.) Ils gardent le dieu et oublient l'homme. Nous gardons l'Homme-Dieu et la manifestation de l'Homme-Dieu. Celle-ci est l'évangile même, la bonne nouvelle sans pareille qui explique la genèse de la foi chrétienne en si peu de temps. Et l'existence historique de Jésus au temps de Tibère, sa mort violente et sa résurrection glorieuse ont été observées avec plus de soin que l'apparition d'une *nova* dans la voûte étoilée. Mais de même que les astronomes sont à peu près les seuls à poursuivre l'observation d'une *nova*, de même les âmes de bonne volonté ont pu se passionner pour « écouter, regarder,

(1) *Etudes*, 1932, p. 58.

examiner, toucher » tout ce qui entourait le Verbe de la vie (cf. I *Jo.*, I, 1) sans que les politiciens, les historiographes, les prudents et les habiles daignent y prendre garde.

3. *Les autres théories relatives à l'origine des évangiles.* — Un des dogmes, déjà ancien, de la critique « indépendante » est que Matthieu et Luc dépendent de Marc et d'une source inconnue que l'on nomme « la Source ». On a même créé un Proto-Marc ou Marc original reproduit par Matthieu et Luc. Maintenant on reconnaît que ce Proto-Marc est une chimère.

La tradition primitive et l'étude directe du problème synoptique (problème des ressemblances et des différences que tous peuvent constater entre les trois évangiles synoptiques) nous éloignent de cette « Source » inventée par les modernes. La solution la plus simple peut se schématiser ainsi :

Jésus
Les apôtres (présidés par Pierre)
Ma. Mc. R. Lc. Mt.

La seule part d'hypothèse est notre (R.) ou Recueil tiré de l'original araméen de saint Matthieu (Ma.) et utilisé et par saint Luc et par le traducteur grec de saint Matthieu. Mais l'existence d'un original araméen du premier évangile est trop bien attestée pour qu'on en puisse douter.

Marc est un ouvrage parfaitement un : il se fonde sur la catéchèse romaine de Pierre. Celle-ci ne pouvait différer beaucoup de la catéchèse palestinienne organisée par ce même Pierre avant de venir à Rome.

En 1911, Harnack se décida ouvertement pour l'unité de composition des *Actes des apôtres*, dont l'auteur était Luc, auteur aussi du troisième évangile. Et comme Luc dépend de Marc, on voyait l'antiquité des Evangiles reprendre droit de cité dans le camp de la critique.

Torrey voulut même dater Marc de l'an 40.

La « Formgeschichtliche Methode ». — Ce nom intraduisible est celui d'une méthode qui consiste à « rattacher certains caractères des écrits du Nouveau Testament aux formes plus ou moins littéraires ou populaires adoptées dans le judaïsme et l'hellénisme ». Si ceux qui l'appliquent en restaient là, on ne pourrait que se louer de leurs efforts. Il y a, en effet, « des formes issues de l'esprit humain » et qui sont les mêmes partout : on distingue les maximes ou pensées, les « apophthegmata » ou traits d'esprit rapportés ordinairement avec les circonstances dans lesquels ils ont été jetés, et les « chries » ou récits utiles ordinairement rattachés au genre des « mémoires » — qui n'étaient pas des autobiographies, mais des relations sur les actions et les maximes d'un personnage illustre. Cette union des faits et des paroles convenait admirablement à l'auditoire des apôtres. On veillait à bien redire les paroles de Jésus et l'on évitait de trop varier la manière de raconter les faits. Nous gagnerons toujours en lisant l'Evangile à nous représenter le catéchiste parlant aux néophytes et lui faisant connaître les principales scènes de la vie du Sauveur.

Le tort grave des partisans de cette méthode est d'avoir placé « au point de départ de la recherche historique l'affirmation que la tradition a été créée par la communauté » (1).

Cela revient à supprimer le soleil et à attribuer aux nuages toute la clarté du jour. Ces nuages ne créent pas la lumière, ils la reçoivent, ils la renvoient. Loin d'y ajouter, ils la tamisent et risquent de l'offusquer. Une communauté d'hommes n'existe ordinairement que par groupement progressif autour d'une personnalité. Si elle devient missionnaire, c'est qu'elle s'est attachée à la doctrine du maître. Si elle publie des manifestes, elle a soin d'exprimer la pensée du chef. Ces publications sont le plus souvent officielles. L'autorité les compose, les surveille, les amende, les rétracte, les condamne. En tout cas, le groupe entier réagit. Il frémit si la pensée du Maître aimé est trahie. Évidemment l'imagination viendra parfois embellir la donnée primitive, suppléer aux lacunes de l'information, et du sein même de la Communauté une floraison d'écrits apocryphes surgira. On les lira, avec passion parfois, mais on en connaîtra l'origine et le caractère. Le titre de l'ouvrage ne fera aucune impression : l'*évangile de Pierre* sonnera faux aux oreilles des premiers chrétiens et de leurs pasteurs.

L'erreur de la Formgeschichtliche Methode. — La jeune Ecole étudie la formation de la tradition évangélique littéraire, mais elle l'étudie mal.

A. Elle ne veut pas qu'un évangile — celui de Marc par exemple — ait été écrit d'un bout à l'autre par Marc. Non, dit-elle, il y avait avant lui de petits bouts de récits populaires sans cadres : le rédacteur — Marc, si l'on veut — a créé un cadre qui n'a rien d'historique.

Réponse : Chacun de nos évangiles a son unité. Une étude minutieuse permet de relever les procédés de l'auteur, son but, son plan, sa méthode. Mais la composition n'est pas comparable à celle d'un tragique grec ou d'un fabuliste latin : l'évangéliste utilise des données orales ou écrites qu'il sait garanties par les « serviteurs de la parole » et, sans s'astreindre à l'ordre chronologique, il entend respecter le cadre de chaque événement ou de chaque groupe de faits. Il regarde et n'écrit rien avant d'avoir retrouvé Jésus lui-même dans sa vie terrestre. Aussi ne peut-on relever aucune inexactitude topographique ou autre. Les paroles du Maître sont cohérentes entre elles, les actions sont cohérentes entre elles, les unes et les autres s'accordent. Marc a même eu l'insigne bonheur d'assister aux catéchèses de Pierre à Rome. Et ces catéchèses étaient semblables à celles que Pierre lui-même avaient organisées, contrôlées, à Jérusalem.

B. L'Ecole nous dit que c'est la communauté chrétienne qui a créé la tradition orale qui s'est cristallisée dans nos évangiles. Par exemple on voulait légitimer le baptême chrétien, pour cela on a inventé le récit du baptême de Jésus.

Réponse : Pure hypothèse. Aucune trace, aucune ne permet d'appliquer cette genèse à une seule ligne d'évangile. Mais de plus l'hypothèse est absurde. Elle n'a aucun intérêt pour guider l'étude historique des origines chrétiennes. Je ne nie pas qu'il y ait accord entre les idées

(1) M. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, étude parue dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* de Strasbourg.

de la communauté chrétienne et celles de l'Evangile ; le récit des *Actes des apôtres*, malgré son peu d'étendue, me permet de dire que les communautés primitives étaient dans l'ensemble de vraies communautés évangéliques : elles n'étaient pas parfaites, elles écoutaient parfois d'autres prédicateurs que les apôtres, mais leur docilité est indéniable. L'Evangile oral, prêché *opportune, importune*, arrivait à les modeler. Mais ce ne sont pas elles qui modelaient l'Evangile oral. Et, si elles avaient osé le faire, quelle forêt de doctrines se serait levée autour du lac méditerranéen.

Non, à l'origine d'un mouvement religieux, il y a toujours une ou deux fortes personnalités. Dans le cas du christianisme il n'y en a qu'une : le Christ. Et les apôtres — Paul lui-même — étaient trop dévoués corps et âme au Christ pour oser poser d'autre fondement que celui qu'ils ont trouvé : le Christ. Et la marque imprimée par la main du Christ sur son œuvre est facile à retrouver à chacune des pages de l'Evangile : on le voit, on l'entend, ou plutôt on le revoit, on reconnaît le son de sa voix.

Et comment veut-on qu'en si peu d'années les communautés chrétiennes aient pu rêver nos évangiles ? Il est inadmissible qu'en vingt ans les doctrines que nous trouvons dans les épîtres de saint Paul et les évangiles soient sorties des communautés et se soient imposées à toutes. La T. S. F. n'existait pas. Et eût-elle existé, les hâbleurs n'auraient pas trouvé créance.

Le plus simple bon sens nous invite à chercher le fait surnaturel avant la foi, la crucifixion du Fils de Dieu avant la foi à cet acte d'amour, et tout le contenu de l'Evangile avant la foi à ce contenu si différent de ce qui sort des imaginations populaires, si simple et si riche, si humble et si beau, si paisible et si profond. Le doigt de Dieu est là.

C. Les récits évangéliques sont des reflets des fonctions de la communauté chrétienne.

Réponse : Pure hypothèse. Hypothèse absurde. Les tentatives d'explications de ce genre n'ont rien donné et ne peuvent rien donner.

« Les partisans de la *Formgeschichte* nous montrent, à l'aurore des origines chrétiennes, aussi haut qu'ils s'estiment en mesure de remonter, une croyance ferme et arrêtée à la résurrection et à la divinité du Sauveur. » (R. P. Braun.) Nous remontons avec eux à cette altitude, mais notre foi encourage notre science historique à remonter plus haut. Nous expliquons cette croyance par l'invincible témoignage des apôtres et des disciples. C'est uniquement parce que Jésus était Dieu et était ressuscité et qu'il avait réussi à le faire croire à ses disciples immédiats que ceux-ci ont pu susciter autour d'eux une croyance aussi ferme et aussi arrêtée à des vérités aussi transcendantes. Le fleuve étudié par la *Formgeschichtliche Schule* sort « du trône de Dieu et de l'Agneau » et c'est ce qui explique la présence sur ses rives de ce bois vivant donnant de si beaux fruits dès le premier mois de l'année — traduisez : dès le début du christianisme.

Le quatrième évangile. — L'origine apostolique du quatrième évangile est affirmée par la tradition ancienne. Et même si nous ne possédions aucun témoignage du IIe siècle à ce sujet, le fait seul que ce livre

ait été accueilli par toutes les Eglises à l'égal des évangiles synoptiques prouverait qu'il s'est présenté à elles avec d'irrécusables garanties d'apostolicité.

L'auteur se désigne, à plusieurs reprises, comme « le disciple que Jésus aimait », ce qui veut dire : celui des douze apôtres que Jésus préférait, son ami intime ». Il eut l'honneur d'être accueilli par le Christ avec l'apôtre André, frère de l'apôtre Pierre. Il fut témoin oculaire du coup de lance donné au cœur de Jésus sur la croix. Cet apôtre ne peut être que Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques le Majeur.

Un indice corrobore cette solution du problème : le soin que met l'auteur à ne jamais nommer Jean, ni Jacques, ni Zébédée, ni Salomé qui est probablement la « mère des fils de Zébédée » signalée par les synoptiques comme présente au Calvaire le soir du vendredi saint et le matin de Pâques. On aurait pu songer à Jacques comme auteur du quatrième Evangile, mais l'Eglise entière savait qu'il avait été martyrisé dès l'an 44. C'est donc Jean et lui seul qui a assumé la responsabilité d'ajouter un quatrième tome à l'Evangile de Jésus-Christ.

A ceux qu'aurait ébranlés le mythe d'un martyre de Jean avec son frère, nous signalons la réponse faite par le P. Lagrange dans son introduction à l'*Evangile selon saint Jean* (p. XXXIX-XLII) et celle du P. de Grandmaison dans son *Jésus-Christ* (t. I, p. 146-154).

Mise à part la page qui rapporte l'épisode de la femme adultère (*Jo.*, VII, 53-VIII, 11), on doit bien reconnaître l'unité littéraire du livre. Le style est un et unique en son genre. L'inspiration est parfaitement inimitable.

Quel est son but ? Il veut conduire ses lecteurs, déjà initiés à la doctrine évangélique, à la perfection de la foi ; il veut achever leur instruction, affermir leur dévouement total à Jésus Messie et Fils de Dieu. Il « se donne pour témoin de ce qu'il raconte et veut qu'on croie que cela est arrivé et qu'on l'en croie sur parole » (1).

Or « la correction géographique et historique » (P. W. Schmiedel) de ce livre devient de jour en jour plus évidente au fur à mesure des découvertes archéologiques en Palestine.

Les discussions elles-mêmes sont conformes à la manière rabbinique, « les docteurs Güdemann, Büchler, Schechter, Chwolson, Marmorstein ont tous montré que le *Talmud* rend croyables des détails que beaucoup d'exégètes chrétiens ont été plutôt portés à mettre en doute. Le fait le plus remarquable en ce genre a été la force cumulative des arguments apportés par les écrivains juifs en faveur de l'authenticité des discours du quatrième évangile, spécialement si on les replace dans les circonstances où Jean rapporte qu'ils ont été tenus » (2). Au séminaire grec Sainte-Anne de Jérusalem, les élèves arabes sourient parfois de nos objections d'Occidentaux. Et que l'on ne s'étonne pas de lire un grec aussi correct sous le calame d'un pêcheur du lac de Tibériade. « Un homme du commun, comme Aquiba, devait s'élever jusqu'à la maîtrise et faire école ; un paysan, un pêcheur, avec la seule instruction reçue au foyer, puis à l'école élémentaire qui accompagnait toute synagogue, non seulement savait lire, écrire et compter, mais bénéficiait équivalemment, moyennant l'hébreu qu'on lui enseignait

(1) P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, t. I, p. 172-173.
(2) ABRAHAMS, *Rabbinic Aids to Exegesis*, p. 181.

pour comprendre la lettre des Ecritures, de ce que l'étude du latin liturgique peut donner à un enfant chrétien. Centrée autour de la Bible, cette instruction développait puissamment le sens religieux : les psaumes, dont plusieurs étaient appris par cœur, la récitation rythmée et dansée des plus beaux passages de la Loi et des prophètes, le service des synagogues, achevaient l'œuvre chez les mieux doués » (1).

« La Providence nous a fourni la preuve incontestable que l'évangile de saint Jean existait, *dans les termes où nous le possédons*, au début du IIe siècle, au même titre que les synoptiques. » C'est la conclusion d'un article écrit le 3 mai 1935 par le Père Lagrange sur le nouveau papyrus évangélique acquis dans l'été de 1934. Conclusion corroborée depuis par la découverte d'un papyrus sur lequel était écrit, *environ 25 ans après sa composition*, un passage de l'évangile selon saint Jean.

§ 5. — *Autres écrits du Nouveau Testament.*

Les Actes des apôtres. — Le livre intitulé *Actes des apôtres* a pour auteur l'évangéliste Luc : c'est la tradition de l'Eglise universelle, tradition qui remonte jusqu'aux premiers écrivains ecclésiastiques ; c'est aussi ce qui ressort des caractères internes du livre des *Actes* considéré en lui-même ou en relation avec le troisième évangile ; l'affinité et la connexion des deux prologues (*Luc*, I, 1-4 et *Act.* I, 1-2) sont nettement révélatrices de ce fait.

Luc est même l'auteur unique des *Actes* : on peut le démontrer par des arguments critiques tirés de l'étude de la langue, du style, de la forme du récit ; l'unité de but et de doctrine confirme cette conclusion. Comme dirait Figaro, les auteurs des *Actes* que nous énumèrent les critiques modernes ne sont qu'un seul.

Loin d'infirmer notre thèse, les *Fragments-nous* la confirment. On nomme « Fragments-nous » les passages où saint Luc emploie la première personne du pluriel. Or, si l'on se place au point de vue historique, ou même sur le seul terrain de la philologie, on constate par eux l'unité de composition du livre entier et son authenticité.

Saint Luc a terminé son ouvrage vers la fin de la première captivité de l'apôtre saint Paul à Rome, donc probablement avant le printemps de l'an 63 ou 62 : saint Luc, au moment d'envoyer son second livre à Théophile, s'empresse d'indiquer discrètement l'acquittement de saint Paul, ou mieux : une sorte de non-lieu sans les formalités d'une comparution devant un tribunal. Rien ne laisse entendre que saint Luc ait écrit un troisième volume ni même qu'il en ait jamais eu l'intention. Aussi rien ne nous fait penser que la composition de son évangile et des *Actes des apôtres* doive être reportée longtemps après la captivité de Paul, comme si l'auteur attendait d'avoir de nouveaux renseignements sur l'activité de Pierre et de Paul.

Un historien digne de ce nom peut-il et doit-il utiliser le livre des *Actes* ? Oui, car ce livre est un document d'histoire de la plus haute valeur. L'auteur a eu en mains des sources absolument dignes de foi ; il les a utilisées avec soin, avec probité, avec fidélité. Ses souvenirs personnels l'aidaient dans ce délicat travail. Et voici pourquoi nous

(1) P. DE GRANDMAISON, t. I, p. 184-185.

lui accordons toute notre confiance : 1° à cause des relations fréquentes et faciles qu'il a eues avec les premiers et principaux fondateurs de l'Eglise de Palestine, avec saint Paul, l'apôtre des Gentils, dont il fut le collaborateur dans la prédication évangélique et le compagnon de voyage ; 2° à cause de l'habituelle sagacité et du soin minutieux qu'il apporte à rechercher les témoins oculaires ou à voir par lui-même ; 3° enfin, à cause de l'accord admirable que l'on constate fréquemment entre ce livre et les épîtres écrites par saint Paul et les documents et les monuments les plus solides de l'histoire générale.

Cette autorité historique ne saurait être mise en doute ni même diminuée par telle ou telle difficulté soulevée de-ci, de-là, par la critique. Il y a des récits de miracles : de quel droit refuser à l'Eglise naissante celui de se laisser aider par Dieu ? L'évangile selon saint Marc s'achève par ces mots : « (Les disciples du Seigneur Jésus) s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur les assistant et confirmant la Parole par les miracles qui accompagnaient (cette Parole évangélisatrice) ». Et si le Seigneur Jésus a fait des miracles posthumes, il était légitime de les raconter après s'être assuré de leur authenticité. — Il y a des discours rapportés en abrégé : on veut que saint Luc les ait inventés ou du moins adaptés aux circonstances. L'adaptation serait vraiment trop bien réussie. Et quand même l'auteur se serait permis d'écrire ce qu'il pensait que tel orateur avait dû dire, on ne voit pas pourquoi ceux qui reconnaissent à Tite-Live, à Thucydide une autorité historique refuseraient de croire que Paul ait parlé à Agrippa ou à Félix. Au reste l'étude minutieuse des discours des *Actes* est révélatrice du scrupule de saint Luc à n'écrire que ce qu'il sait être vrai. — On a cherché aussi des échos de désaccords avec l'histoire profane ou avec l'histoire biblique ou même avec l'histoire telle que Luc la présente en d'autres passages : ces recherches n'ont réussi qu'à mettre en lumière la valeur historique des livres de saint Luc.

L'épître de saint Jacques. — « Il paraît tout à fait certain que Clément Romain a connu Jacques et l'a tenu en assez haute estime pour régler d'après lui sa doctrine sur l'union de la foi et des œuvres » (1). Cette épître toute morale ne sera pas beaucoup employée dans les controverses théologiques, toutefois « elle ne sera jamais sérieusement déchue de son rang ».

Rédigée entre 50 et 62, elle est l'œuvre de Jacques, premier évêque de Jérusalem, « frère du Seigneur », c'est-à-dire parent assez proche de Jésus. Il s'agit de Jacques le Mineur, frère de José et fils d'Alphée et de cette « autre Marie » que nous voyons au Calvaire avec Marie de Magdala. Cet apôtre ne fut jamais judaïsant : pour lui comme pour saint Paul et tous les apôtres, Jésus était l'unique principe du salut. Il fut martyrisé en 61-62, date qui ressort du texte de Josèphe (*Ant. jud.*, XX, IX, 1).

Les épîtres de saint Pierre. — On s'accorde à dater la *Prima Petri* de Rome fin 63 ou début 64. Son authenticité est garantie par Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène,[2] Tertullien, Eusèbe, l'ancienne version

(1) P. DE GRANDMAISON, *op. laud.*, t. I, p. 184 et s.
(2) R. P. LAGRANGE, *Hist. anc. du Canon du Nouveau Testament*, p. 37.

syriaque. Papias et Polycarpe ont utilisé cette épître, le Pasteur d'Hermas la lisait. — L'auteur se nomme lui-même « Pierre apôtre », « témoin des épreuves du Christ », il parle de Marc que nous savons disciple de Pierre : il fait souvent allusion aux paroles et aux actions du Sauveur.

La *Secunda Petri* était connue de saint Polycarpe et de ses correspondants. Ce n'est que plus tard que des doutes s'élèveront à son sujet. Au IVe siècle, presque tous les auteurs la recevront. Avant ce temps Origène parlait des « deux » épîtres de Pierre et « concédait » que la seconde était réellement l'œuvre de Pierre. Clément d'Alexandrie l'avait commentée. L'auteur s'appelle lui-même « Simon, serviteur et apôtre de Jésus-Christ », il se dit témoin de la transfiguration sur la montagne et sa narration n'est pas une copie de l'Evangile écrit ; il en appelle à sa première épître ; parle de Paul comme d'un « frère bien-aimé » ; le fond et la forme des deux épîtres sont analogues. Que l'on songe maintenant à ceci : l'Eglise a rejeté les apocryphes qui se recommandaient de Pierre : l'*Evangile de Pierre*, l'*Apocalypse de Pierre* ; elle avait donc de bons critères pour discerner les pseudépigraphes et les écrits authentiques du Chef des apôtres.

Les épîtres de saint Jean. — L'authenticité de la *Prima Ioannis* est trop manifeste pour que nous nous y arrêtions. Si le *Comma Ioanneum* (V, 7-8a : « Dans le ciel : le Père, le Logos, et le Saint-Esprit, et ces trois sont un, et trois sont qui rendent témoignage sur la terre ») n'est pas authentique, il faut y voir une glose marginale visant à donner l'exégèse allégorique du verset 8. Et la doctrine trinitaire n'y perd rien, car les textes authentiques qui l'expriment abondent dans tout le Nouveau Testament.

L'authenticité et la canonicité des deux autres épîtres sont moins faciles à assurer. « On a reconnu un même auteur pour les trois à la même doctrine et à la même manière. » Et les témoignages formels sont plus anciens que les doutes, et ceux qui doutent avouent malgré eux l'autorité antérieure d'au moins une seconde épître, puisqu'ils disent que la « première » est incontestée et incontestable.

L'épître de saint Jude. — Le titre de l'épître, le fragment de Muratori, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien nous apprennent que cette courte épître est de l'apôtre Jude-Thaddée, frère de Jacques.

Ecrite entre 62 et 70 ou plus précisément entre la mort de Jacques et le début de la guerre juive, donc entre 62 et 66, elle semble avoir été utilisée par saint Pierre écrivant sa seconde épître.

On reproche à saint Jude d'avoir cité un livre apocryphe. Qu'en sait-on ? Il peut tenir de la tradition orale ce que nous trouvons dans le livre d'Hénoch ; en tout cas saint Augustin ne s'est pas scandalisé de voir un apôtre citer cet apocryphe. C'était peut-être pour lui un simple argument *ad hominem*.

L'authenticité de l'Apocalypse. — Les données du livre lui-même et les témoignages de la tradition militent en faveur de l'authenticité johannique de l'*Apocalypse*.

L'auteur se nomme lui-même quatre fois (I, 1, 4, 9, XXII, 8). Ce Jean » se donne comme chrétien, persécuté et exilé dans l'île de

Patmos, île où Tertullien (*De Præscript.*, 36) et Origène (*in Matt.*, XVI, 6) rapportent que l'apôtre Jean fut relégué. Il fait acte de témoin et de prophète (I, 2-3 et XXII, 18-19). Il s'adresse à la fois à sept églises et semble viser toutes les chrétientés d'une province et même l'Eglise universelle. Il parle comme quelqu'un dont l'autorité est incontestée : il ordonne une lecture publique de sa circulaire et ne reconnaît à personne le droit de rien ajouter ni de rien retrancher. Une telle autorité révèle un apôtre ou un délégué d'apôtre. C'est ainsi que saint Paul écrivait « aux Eglises de Galatie » ou disait aux Colossiens : « Lorsque cette lettre aura été lue chez vous, prenez les dispositions nécessaires pour qu'elle soit lue dans l'Eglise des Laodicéens et pour que vous receviez vous-même communication de la lettre (qui vous viendra) des Laodicéens. » (*Col.*, IV, 16.) « Les lettres de Paul circulent de son vivant — et par ses ordres — dans les autres églises. » (R. P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 79.) L'œuvre d'un faussaire n'aurait jamais eu le succès que l'Eglise primitive a accordé à cette *Apocalypse*, succès qui fut refusé à l'*Apocalypse de Paul* et à l'*Apocalypse de Pierre*, écrits apocryphes.

Or Jean l'apôtre a écrit le quatrième évangile : le livre l'insinue et la tradition l'affirme. « ...Le témoignage du quatrième évangile suffit à lui seul à indiquer que l'auteur est bien Jean, fils de Zébédée. C'est ce qu'il a voulu dire et c'est à ce titre que son œuvre a été produite et reçue dans les églises. » (R. P. Lagrange, *Ev. selon saint Jean*, p. XV.) On possède aussi trois épîtres du même apôtre. Il suffit de comparer à ces écrits l'*Apocalypse*, du point de vue de la mentalité et de l'art johanniques, pour conclure à l'unité d'auteur.

L'Evangile, comme l'*Apocalypse*, a un caractère dramatique. Le conflit entre la Lumière et les Ténèbres s'y manifeste par de nombreux conflits entre groupes humains. On y remarque un fréquent usage de l'antithèse et des particules négatives et adversatives. La joie y résulte d'une victoire chèrement disputée. Notons le rôle capital qu'y joue l'Esprit. La matérialité des faits ne sert qu'à introduire le lecteur dans le monde suprasensible. On y retrouve certains symboles : le Verbe, l'Agneau, l'Eau vive, le Berger, la Lumière, etc. ; certains mots, certaines formules caractéristiques sont employés avec un sens particulier : « véridique », « montrer » « témoigner », « vaincre » (moralement), « garder » (un précepte), etc... Le même mot y revêt successivement des sens variés : le mot « vie » signifie tour à tour la vie physique, la vie spirituelle, la vie au ciel, la vie ressuscitée ; le mot « croire » sert à marquer tous les degrés de la foi, depuis la simple intuition confiante jusqu'à la reconnaissance de la filiation divine du Christ. Notons aussi le goût de saint Jean pour certaines allusions mystérieuses (comparer *Apoc.*, X, 3-4 à *Jo.*, I, 48) et les septénaires latents et espacés. Dans l'Evangile, saint Jean a choisi sept miracles ; le Christ de l'*Apocalypse* fait appel à sept témoignages. On y a encore relevé six autres septénaires.

Du point de vue de l'art, on constate dans les écrits attribués à saint Jean une façon de composer, de peindre, qui lui est personnelle. On peut parler de « la manière de saint Jean », comme on fait de la manière de Raphaël. Si l'on sait de qui est *L'Ecole d'Athènes*, on saura qui a peint *Saint Michel terrassant le démon*.

Le style johannique est solennel. L'Evangile est un fleuve majes-

tueux et l'*Apocalypse* un torrent impétueux : les remous de l'un et les ressauts de l'autre obéissent à un régime assez uniforme. L'agilité de la pensée est telle que le souci des nuances amène un enchevêtrement curieux des temps des verbes (comparer *Jo.*, III, 16-21 avec *Apoc.*, VII, 9-17 ou XI, 1-13). Saint Jean synthétise les idées avant de les analyser. Il use continuellement du parallélisme. Il insiste sur la préparation et ne fait qu'indiquer brièvement le terme : opposez le rôle du Précurseur et le baptême du Christ, ou le long discours sur l'Eucharistie et la simple allusion à l'institution même du sacrement. Ajoutons aussi la préparation lointaine des affirmations les plus nettes, l'expression par des moyens restreints d'idées très vastes et très riches, le procédé des amplifications successives ou des « ondulations », utilisé dans l'*Apocalypse* surtout de XII, 6 à XXI, 4 (comparer *Jo.*, I, 1-8, repris par 9-15 et par 16-34).

Quant aux différences signalées — et trop longtemps exagérées — entre l'*Apocalypse* et les autres œuvres de saint Jean, elles prouveraient simplement « la souplesse et l'exactitude d'adaptation de son esprit », car on n'écrit pas une prophétie comme un livre d'histoire. La diversité profonde des matières traitées et des genres littéraires rend les différences intelligibles et ajoute beaucoup à ce que les ressemblances ont en elles-mêmes de frappant. (R.P. Lemonnyer, art. *Apocalypse*, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, col. 153.)

Le R.P. Allo pense que saint Jean s'est servi d'un secrétaire pour son Evangile. On peut aussi supposer l'inverse : condamné au travail des mines, l'Apôtre aurait eu recours à un chrétien de Patmos au courant du vocabulaire et du style apocalyptiques, mais peu habile à manier le grec. « Paul n'écrivait pas lui-même ses lettres. L'habitude de dicter était alors si commune que « dicter » signifiait couramment « composer ». ...Mais tandis que les stylistes revoyaient soigneusement leur premier jet, pour en élaguer les incorrections et en effacer les aspérités, Paul l'expédiait tel quel ou avec des surcharges et des digressions nouvelles » (R.P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 82). Or l'*Apocalypse* est une lettre.

La tradition confirme ces conclusions. Converti à Ephèse, une quarantaine d'années après l'apparition de l'*Apocalypse*, saint Justin écrit : « Parmi nous, un homme nommé Jean, l'un des Apôtres du Christ, dans une apocalypse qui lui fut faite, prophétise, etc. » (*Dial. avec Tryphon*, LXXXI, 4). En 177-178, les Eglises de Lyon et de Vienne qualifient déjà l'*Apocalypse* d'« Ecriture » (sainte). Pour saint Irénée qui, vers 150, avait vu saint Polycarpe, lequel avait vu saint Jean, l'*Apocalypse* est l'œuvre du « disciple du Seigneur » (*Adv. Hær.*, IV, 21, 11 ; V, 26, 1), qui n'est autre que Jean l'apôtre (*ibid.*, II, 22, 5). Même tradition chez Clément d'Alexandrie et Tertullien.

Les montanistes ayant abusé des écrits de saint Jean, un prêtre romain, Caïus, dans un ouvrage composé entre 198 et 217 contre le montaniste Proclus, imagina d'attribuer l'*Apocalypse* et le quatrième évangile à Cérinthe, hérétique d'Ephèse et contemporain de l'apôtre. Ce à quoi s'oppose le Canon de Muratori, qui restitue à Jean l'apôtre (*Johannis ex decipolis*) ses deux écrits. Denys, évêque d'Alexandrie de 248 à 264, tout en admettant que l'*Apocalypse* est l'œuvre d'un certain « Jean », « saint et inspiré de Dieu », « conjecture » — et ceci pour faire face au millénarisme renaissant — qu'il s'agit

d'un personnage enterré, comme l'apôtre, à Ephèse, « puisqu'aussi bien on dit qu'il y a deux tombeaux à Ephèse et que l'un et l'autre se disent de Jean ». (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, xxv.) Opinion qui n'a pas plus d'attache à la tradition que celle d'Eusèbe. Celui-ci, au début du IVe siècle, ayant appris par un texte de Papias (daté de l'an 125) l'existence d'Aristion et de Jean l'Ancien, pensa que ce Jean était peut-être l'auteur de l'*Apocalypse*. Pure hypothèse, édifiée à partir d'un texte confus.

De tout ce qui précède, on est donc en droit de conclure avec assurance : l'apôtre Jean est bien l'auteur de notre *Apocalypse*.

DEUXIÈME PARTIE. — LE MESSIE VÉRITABLE

Nous venons de dire comment les derniers progrès de l'histoire et de l'exégèse nous mettent en mesure de repousser victorieusement les attaques rationalistes contre l'autorité du Nouveau Testament. Bien loin d'être une combinaison de quelques traditions vraies avec des apports tardifs (*Formgeschichtliche Schule*), les Evangiles constituent donc le fond du Nouveau Testament, la source qui explique les autres écrits. En elle se trouvent tous les renseignements que les apôtres devaient rendre plus explicites.

Le vrai Messie. — Nous nous trouvons en présence d'un double fait :

1° Au moment où Jésus parut en Palestine, toute la nation était tendue dans une aspiration vers l'avenir religieux d'Israël et du monde. C'est par le nom de messianisme qu'il est convenu de désigner tout cet ensemble d'idées juives. Mais cette espérance messianique doit être considérée à un double point de vue : dans un *sens général*, c'est l'attente du royaume qui groupera tout l'univers dans le culte du même Dieu, dans la soumission au même Dieu, reconnu comme le souverain incontesté de tous les hommes ; dans un *sens plus strict*, c'est l'attente d'un roi, le Messie, qui amènera l'humanité au Dieu d'Israël, le seul vrai Dieu, et le gouvernera en son nom.

2° Jésus s'est proclamé ouvertement le Messie et il a été rejeté par sa nation.

Les témoignages qui établissent l'existence de ce mouvement d'idées et d'aspirations religieuses au sein du peuple juif nous sont apportés : 1° par la Bible ; 2° par la littérature extra-canonique. Les idées messianiques remontent à une très haute antiquité. C'est dans les prophéties et sous forme de prédictions qu'elles apparaissent, annonçant et promettant un nouvel état de choses réalisé sur terre, qui consistera du côté de Dieu en une manifestation éclatante de Iahvé, suivie de l'établissement définitif de son règne, du côté de l'homme dans un attachement fidèle au Très-Haut, dans une sainteté parfaite et dans un grand bonheur. Parfois les prophètes concentrent leurs espérances en un prince idéal qui sortira à cette époque de la souche élue de Jacob et sera le représentant saint et puissant de Iahvé.

Ce simple rappel du messianisme et des prophéties messianiques suffit ici. Que le lecteur veuille bien se reporter, dans le volume *Le Christ* de la présente collection, à ce qu'en disent, d'une part M. l'abbé A. Tricot (aux pages 63 à 65), et d'autre part M. l'abbé J. Plessis (p. 92 et s.).

C'est par les prophéties messianiques que l'ancienne alliance se révèle comme la préparation de la nouvelle, dont les grandes lignes se dessinent déjà. Dès sa promulgation, la nouvelle alliance fut à tel point reconnue comme leur accomplissement que, pour la caractériser, on a qualifié ses formes religieuses de messianiques.

C'est donc un des éléments fondamentaux de la tradition chrétienne que constituent les prophéties messianiques. Mais c'est justement un point visé par la critique contemporaine et sur lequel elle fait porter une bonne partie de ses efforts. Son assurance paraît baisser sur certains points, notamment sur l'invasion des influences syncrétistes après la mort de Jésus, mais elle est en train de changer ses vieilles batteries et cherche à placer ces influences avant le Christ, dans les milieux judaïques, qui auraient subi, dit-on, la contamination de peuples étrangers. Il faudrait chercher désormais l'origine du messianisme juif, auquel Jésus a expressément rattaché sa personne et son message, en Perse, en Babylonie ou en Egypte. D'autre part, des analogies que l'on prétend trouver chez d'autres peuples anciens tendraient à prouver que l'espérance messianique est loin d'être le privilège d'Israël, si l'on ne peut, rigoureusement parlant, établir une dépendance. C'est ainsi que des ressemblances avec le messianisme israélite seraient relevées chez les Grecs, les Romains, les Hindous, les Germains.

Toutes ces théories reviennent donc à expliquer d'une façon purement naturelle le messianisme juif.

CHAPITRE PREMIER. — TENTATIVES RATIONALISTES D'EXPLICATION DU MESSIANISME JUIF

Le but de ce volume nous impose une rapide revue des principales tentatives rationalistes d'explication.

La Perse. — On a cru trouver en Perse de tels rapprochements avec la religion juive que l'on s'est empressé de crier à la dépendance. « Les deux religions sont des religions de salut, conduisant au triomphe du Dieu unique par le jugement ; elles ont foi en un royaume divin auquel tous les hommes sont invités et en la résurrection. Des deux côtés, le culte et le sacrifice cèdent la place à la morale ; on reconnaît l'autorité de prophètes et de livres canoniques. » (*R. B.*, 1923, p. 151.)

Le précurseur du mouvement de la critique rationaliste dans le sens d'une explication du messianisme juif par le parsisme fut Wellhausen. Son système a été développé et repris par Hackmann, Volz, Marti, Nowack, et dans ces dix dernières années A. von Goell, dans son ouvrage *βασιλεία τοῦ θεοῦ, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie* » (1926). Mais « le système le plus cohérent, exposé avec force et ampleur, nous paraît être celui de Bousset-

Gressmann » (1), dit le R. P. Lagrange dans *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (p. 389). Telle ou telle ressemblance isolée ne permettrait guère de conclure. On établit une comparaison entre deux systèmes comprenant les mêmes éléments. Dans l'Iran, nous voyons l'attention du penseur religieux s'attacher à la destinée du monde tout entier, l'univers. Il doit finir dans une conflagration générale. Jusqu'à ce moment, il est comme l'enjeu d'une bataille entre le Dieu bon, Ahuramazdâ, et le mauvais esprit, Angrâ-Mainyou, entre la lumière et les ténèbres, la vérité et le mensonge. La lutte est morale et se terminera par le triomphe du bien. *Le jugement domine toute la perspective de l'avenir* et sera précédé de la résurrection des morts ; par l'épreuve du pont de la séparation, les justes sont séparés des méchants qui tombent dans le feu. Mais, bientôt, les méchants eux-mêmes sont réconciliés ; il se fait une restauration générale dont sont exclus seulement Angrâ-Mainyou et ses anges qui sont détruits. On n'insiste guère dans ce système sur le *Sauveur* des Iraniens, qui ressemble trop peu au Messie des Juifs, mais plutôt sur l'*accord de l'eschatologie* comprenant la conflagration du monde et le jugement avec la résurrection des corps, le tout fondé sur un système dualiste, la lutte entre un Dieu qui finira par l'emporter, et un principe mauvais très puissant dans le monde.

Mais où donc se trouvent groupés ces éléments de la religion iranienne ? Notre premier étonnement est de constater qu'on les a empruntés au *Bundehesh* (on écrit aujourd'hui *Bundahisn*), livre religieux du IXe siècle après J.-C.

« Le *Bundahisn* ne peut passer pour représenter la religion de l'*Avesta* et c'est l'*Avesta*, plus ancien, que l'on doit consulter. » (*Op. cit.*, p. 390.)

Mais les plus grandes divergences règnent sur les dates des diverses parties de l'*Avesta*. « C'est donc à cette partie (les *Gâthâs*) la plus ancienne de l'*Avesta* qu'il faudrait s'arrêter pour avoir un témoignage de la religion qui s'autorise de Zoroastre. Mais de quand date-t-elle ? » (*Ibid.*)

Nous ne pouvons entrer ici dans des discussions de dates, ni dans un exposé du zoroastrisme. Qu'on veuille bien se reporter à l'ouvrage cité du R. P. Lagrange.

Au sujet de la quadruple coïncidence qui a frappé Bousset, entre le judaïsme et la religion des Perses, le P. Lagrange déclare : « Il est aisé de constater qu'elle n'existe pas, si l'on n'envisage que les Perses contemporains du judaïsme. »

Retenons de sa réponse les points qui intéressent plus spécialement notre sujet :

« La *conflagration* du monde n'est point une doctrine de l'Iran et n'est même pas commune dans le judaïsme, car la Sibylle appartient à l'Egypte. »

En effet, l'eschatologie biblique n'est pas en premier lieu l'attente d'un cataclysme cosmique, mais l'espérance en une intervention extraordinaire du Dieu Tout-Puissant. Si « la fin du monde est envisagée », c'est comme une « transformation des choses en un monde

(1) BOUSSET, *Le judaïsme à la basse époque hellénistique*, réédité par GRESSMANN à Tubingue, en 1926, après la mort de l'auteur.

meilleur, doctrine qui est déjà dans Isaïe et qui n'est pas particulière aux Perses. » (*Ibid.*) « L'idée de la fin du monde n'est point une conception religieuse de sa nature. Elle peut être le résultat d'une méditation sur le flux des choses et leur révolution : étant scientifique, il est plus probable qu'elle vient non de Perse, mais de Babylone, comme nous le verrons. » (*Op. laud.*, p. 403.)

Qu'il nous soit permis de continuer à citer le P. Lagrange dont l'autorité est reconnue aussi bien chez les critiques indépendants que dans le camp catholique.

« Enfin l'influence perse ne saurait expliquer une transformation dans la conception du Messie, puisque, à proprement parler, il n'y a pas de Messie dans les textes perses anciens. Zoroastre attache la plus grande importance à la conversion de Vishtaspa, seulement afin de pouvoir gagner l'appui du pouvoir royal à sa réforme. Ce n'est même pas un pâle reflet du Messie juif, même tel que le représente le ps. XVII de Salomon. Quant au Dieu qui a imaginé la transformation du monde en faveur des hommes, d'après Théopompe, c'est un Dieu qui a un rôle spécial et qui n'a rien d'un fils de l'homme ou d'un élu de Dieu. Il est vrai que l'Iranien a un nom qui répond exactement à celui de Sauveur, le Saoshyant. Mais dans les *Gâthâs* c'est un nom commun appliqué à Zoroastre et à ses compagnons. Ce n'est que dans l'*Avesta* récent et dans les textes pehlvis que les saoshyants sont les trois derniers prophètes qui naîtront miraculeusement de la semence de Zoroastre, et qui régneront chacun à la fin d'un millénaire. C'est le dernier, Astvar-ereta, qui a vraiment les traits d'un Messie et qui présidera à la résurrection générale et à la régénération de l'humanité d'après les textes pehlvis. Cette notion récente étant en contradiction avec celle des *Gâthâs* est, selon toute apparence, un emprunt fait aux chrétiens. Sans le concéder, Bousset (*op. laud.*, p. 513, n. 1) reconnaît que le saoshyant perse n'a pas grand'chose de commun avec le Messie juif dont les origines sont anciennes et authentiques.

« Nous pouvons donc conclure. Parle-t-on de l'ancienne religion naturiste des Perses ? On ne prétend pas qu'elle ait agi sur le judaïsme. S'agit-il des *Gâthâs* ? Nous les regardons, sinon comme dépendantes du judaïsme, du moins comme issues d'un mouvement parallèle à celui qui a donné naissance aux apocalypses juives et qui, en tout cas, n'a pu inspirer au judaïsme ni la conception du jugement du monde, ni le dogme de la résurrection des corps, ni le dualisme, ni la croyance au Messie... Au fond, toute cette question de la religion des Perses et du judaïsme ne nous paraît pas posée d'une façon assez concrète. Les critiques lisent l'*Avesta* et les autres livres ; ils y trouvent quelques passages élevés, ils les extraient, les coordonnent méthodiquement, les rapprochent des doctrines du judaïsme, ne s'étonnent pas de l'influence qu'elles ont pu exercer sur lui. *Il faudrait sortir des livres* et se demander comment cette religion étrangère apparaissait aux Juifs, dans sa pratique quotidienne et dans sa vie. Elle était sans doute à peu près ce qu'elle fut aux temps chrétiens, même moins élevée, d'autant que la réforme zoroastrienne n'a cessé de gagner du terrain jusqu'à prévaloir sous Sapor. Les chrétiens n'y voyaient qu'une religion de polythéistes ou, comme ils pensaient, d'adorateurs des démons, un mélange de

superstitions plutôt qu'une religion véritable. C'est sûrement l'effet que l'ancienne religion des Perses produisit aussi sur les Juifs et sans un prestige spécial de science ou de philosophie. Comment auraient-ils été seulement tentés de se mettre à cette école ou gagnés par une exposition morale beaucoup moins précise que la leur ? » (*Op. laud.*, p. 404-405.)

Nous avons cité, et longuement, un auteur dont la science et la probité sont connues. Non seulement les mêmes conclusions se retrouvent chez des auteurs catholiques (on lira avec intérêt l'exposé de M. Carnoy sur la religion des Perses dans *Christus*, ch. VII et l'on verra le parfait accord, sinon entre les dates, du moins entre sa conclusion et celle que nous nous sommes permis de reproduire) ; mais un nombre croissant d'auteurs non-catholiques récents, parmi lesquels Söderblom, Schürer, König, Sellin, Albert, Bertholet, Scheftelowitz, Hölscher, restreignent à un minimum et reculent à une date tardive l'infiltration du parsisme. Hölscher, un an avant la publication de l'ouvrage de A. von Goell que nous avons signalé, disait de ce travail que, « malgré les matériaux nombreux et détaillés qu'on pouvait en attendre, il serait impossible de faire dériver l'eschatologie juive du mazdéisme » (1).

Babylone. — Diverses tentatives ont été faites par les Babylonistes pour rattacher le messianisme juif à une source assyro-babylonienne. Il faut d'abord observer cependant que la littérature divinatrice, qui a une grande importance dans ces pays, n'a aucune espèce de rapport avec les prophéties messianiques d'Israël. Elle ne vise que la vie publique ou privée ; on n'y trouve aucune vue sur la consommation du monde actuel et les préoccupations morales n'y paraissent qu'au second plan. On a cependant tenté de découvrir dans ces présages au moins le germe des conceptions eschatologiques du judaïsme. Les devins annoncent tour à tour la félicité et le malheur, et on a voulu voir là le dessin général de l'eschatologie qui donne à espérer une ère de salut et de paix succédant au malheur qui règne présentement. Quelques auteurs, en particulier W. Eichrodt (2), déclarent : « Ni les innombrables oracles de l'hépatoscopie ni les autres... ne contiennent les éléments d'une espérance semblable à celle de l'ancien Israël ».

Aussi d'autres textes ont davantage retenu l'attention de la critique. Ce sont d'abord les inscriptions dont le nombre s'accroît de jour en jour, grâce aux découvertes archéologiques. Elles sont généralement rédigées en un style emphatique décrivant le règne de tel ou tel prince comme une ère de bonheur. Tel souverain déclare avoir établi l'ordre, fait briller la justice et anéanti l'iniquité. Le fameux code d'Hammourabi rend un son semblable et nous apprend que le roi a fait le bonheur de son peuple et a étendu sa domination sur tous ses ennemis. Les annales des Sargonides et celles de Nabuchodonosor parlent de la même manière (3). Un texte cunéiforme invoqué comme particulièrement probant est celui où Assourbanipal parle ainsi de son règne : « Depuis que Asur, Sûr, Chamasch... dans leur bienveil-

(1) *Die Ursprung der Jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 11.
(2) *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israël*, 1922, p. 142.
(3) Cf. Thureau-Dangin, *Die Sumerischen und akkadischen Koenigsinschriften*, 1907.

lance m'ont mis sur le trône de mon père, Adad laisse tomber la pluie, Ea ouvre les abîmes qui contiennent les sources ; le blé atteint une hauteur de cinq coudées, les épis sont longs de cinq sixièmes de coudée... les vergers produisent avec abondance les fruits, le bétail met bas avec succès. Durant mon règne, la surabondance est descendue et il y a profusion de richesses » (1). Un courtisan écrivait de même à Assourbanipal : qu'il y a sous son règne « des jours de justice et des années de droit, des pluies abondantes et des prix modérés... les dieux sont respectés... les vieillards sautent, les enfants chantent, les femmes et les jeunes filles s'adonnent avec plaisir à leur devoir de femme et donnent la vie à des garçons et à des filles » (2).

Ces textes ne seraient autre chose que « l'écho de l'espérance répandue dans tout l'ancien Orient qu'après l'époque actuelle de malheur un Sauveur du monde viendrait pour réaliser enfin le bonheur. Chaque roi juste et puissant aurait été salué comme type de ce roi idéal. En définitive, ces formules auraient donc un sens eschatologique et messianique » (3).

Mais aucune perspective proprement messianique ou eschatologique n'apparaît dans ces documents et, pour les interpréter dans ce sens, il faut vraiment y mettre de la bonne volonté.

Les assyriologues impartiaux qui ne sollicitent pas les textes pour leur faire dire plus qu'ils ne contiennent le reconnaissent loyalement : il n'y a là que l'expression de la flatterie orientale à l'égard du prince de la part de ses sujets, d'une part et, d'autre part, la vanité suffisante du potentat victorieux.

La mythologie a encore servi de base aux savants qui veulent à tout prix donner un fondement naturel à la religion du peuple juif. Toutes les fables relatives à Mardouk, à sa victoire sur Tiamat, à celle d'Enlil sur Labbou, etc., seraient l'écho de la croyance selon laquelle une ère de bonheur, c'est-à-dire une ère messianique, doit s'établir sur la terre après les malheurs du temps présent (4). « Le mythe du dieu de la peste, Ira, d'après lequel, à la fin des ravages causés par ce dieu, l'Akkadien se lèvera et renversera tout, prouverait que les Babyloniens ont déjà attendu l'arrivée d'un roi mondial, d'un roi Messie » (5).

« On peut donc dire avec assurance que rien jusqu'ici n'a été retrouvé dans les textes cunéiformes qui puisse passer pour le prototype ou la source, pour le pendant ou l'analogue de l'espérance messianique d'Israël. La méthode de comparaison ainsi conçue et ainsi appliquée n'a rien de scientifique ; souvent elle procède *a priori* — elle trouve ce *qu'on veut trouver* ; presque toujours elle table sur des données insuffisantes, connaissance *objective* insuffisante, pour ce qui concerne la religion babylonienne où il reste tant à découvrir et à interpréter ; connaissance *subjective* incomplète du côté de la religion israélite, pour plusieurs assyriologues peu compétents dans cette partie. Aussi est-ce un conseil très sage que des savants, ses amis, ont donné à

(1) Cylindre de Rassan, i, 41. Cf. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Koenige*, t. ii, 1916, p. 6-7.
(2) R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian letters*, 1892, n. 2.
(3) Dennefeld, *D. Th.*, c. 1554.
(4) Cf. les textes dans Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907 et Gressmann, *Altorientalische Texte zum alten Testament*, 2e éd., 1926.
(5) Dennefeld, *D. Th.*, c. 1555.

M. Hugo Radau, en le priant de continuer le déchiffrement des tablettes de Nippour et de remettre à plus tard la publication de son article sur la « Trinité babylonienne », prototype de la chrétienne (*Bel, the Christ*... préface, 1908) » (1).

L'Egypte. — Nous nous trouvons encore en présence de théories qui veulent rattacher à l'Egypte le messianisme juif. Ces rapprochements contiennent comme les précédents beaucoup de conjectures et d'arbitraire.

Quatre textes surtout sont invoqués comme contenant des oracles ayant des points de contact avec ceux du prophétisme israélite.

Le plus long se trouve sur le papyrus 344 de Leyde. On pense qu'il date du commencement de la XIXe dynastie (1300 av. J.-C. env.). Un cataclysme complet de l'Egypte y est décrit. « Après une exhortation à se débarrasser des ennemis qui ont causé tous ces malheurs et à rentrer de nouveau dans la ligne du devoir, des réflexions au sujet du roi et à son adresse se suivent sans beaucoup de cohérence... » (2). Ce texte a pu faire croire un moment qu'il contenait la prophétie d'un Sauveur, mais les égyptologues et critiques actuels s'opposent généralement à cette interprétation (3). Dans ce texte, après la description du malheur et l'exhortation au roi, l'espoir vers un rétablissement futur est exprimé sans la moindre nuance eschatologique.

Le second texte (papyrus 1116 B de Pétrograd) date de la XVIIIe dynastie et c'est une copie dont l'original remonte à 2000 av. J.-C. Le prêtre Nefer-Rehou est invité par le roi Snefrou à révéler les choses futures. Après la description de la dévastation et de la guerre civile à la suite de l'invasion des Bédouins et des Asiatiques, il est question de la transformation de la nature : le Nil se desséchera et le soleil perdra son éclat et sa chaleur. Mais alors « un roi viendra du Midi ; il s'appellera Ameni et sera le fils d'une femme de Nubie, il recevra la couronne de la Haute-Egypte et de la Basse-Egypte... les hommes de son temps se réjouiront... ceux qui sont inclinés au mal et qui méditent des hostilités se tairont par peur devant lui. Les Asiatiques tomberont par son glaive et les Libyens par sa flamme... On construira le mur des Princes et on ne laissera plus les Asiatiques descendre en Egypte... Le droit occupera de nouveau sa place et l'injustice sera chassée. Que se réjouisse celui qui verra cela et qui sera dans le cortège du Roi ». Ce discours fait évidemment songer à certaines prophéties bibliques, aussi a-t-il été invoqué, bien plus encore que le texte précédent, en faveur d'un messianisme égyptien, mais il n'est autre chose qu'un *vaticinium post eventum*, une « prophétie après coup ». Le roi dont il est question est un roi historique, Amenemhet Ier, et non un roi idéal à venir, un Messie. De plus, la mention du mur des Princes est aussi une indication historique : c'est le mur du Wâdi Tumilât au nord de l'Egypte reconstruit et consolidé par Amenemhet Ier, qui a mis par là un terme aux incursions et aux razzias de ses indésirables voisins. Cet oracle n'est en

(1) A. Condamin, *D. A.*, c. 373.
(2) Dennefeld, *D. Th.*, c. 1556.
(3) A. Erman, *Die Mahnworte eines agyptischen Propheten.*

fin de compte, lui aussi, comme les textes cunéiformes précédemment envisagés, « qu'une glorification hyperbolique » de ce pharaon.

Le troisième oracle est une prédiction faite par un agneau, sous « le sage et pieux roi Bokchoris » (vers 720 av. J.-C.), d'une grande calamité de l'Egypte et du relèvement du pays. Le texte est en fort mauvais état ; cependant, ce qui est hors de doute, c'est qu'il s'agit d'événements historiques, et n'est-ce pas une loi psychologique que le malheur fasse désirer et espérer des temps heureux ?

Le quatrième texte rappelle celui que nous avons envisagé en second lieu : après une ère de calamités et de phénomènes dans l'ordre de la nature, un roi rendra son peuple si heureux que les vivants souhaiteront que les morts ressuscitent pour y prendre part, tandis que la nature retrouvera son cours normal. L'origine et le sens de ce texte divisent les opinions, mais Reitzenstein lui-même estime que la forme prophétique donnée à ce texte est une pure fiction ; quant au fond, il résulte probablement d'une influence juive provenant de la Diaspora.

De cette enquête, il ressort donc que ces textes ne sont pas prophétiques et ne contiennent rien d'analogue à l'espérance messianique d'Israël. Il faut d'ailleurs remarquer que les Juifs jalousement nationalistes ne professaient aucune sympathie à l'égard des Egyptiens, tandis que les prophètes veillaient à ne pas laisser contaminer la foi du peuple élu par des croyances qu'ils jugeaient impies. Rien dans la religion égyptienne n'était de nature à les séduire : le polythéisme, le naturisme, l'astrolâtrie, la zoolâtrie de la basse époque ne pouvaient que leur inspirer de l'éloignement. La résurrection elle-même, conçue à l'égyptienne, « à l'instar d'Osiris, était expliquée par le mythe avec des détails si étranges et si scabreux qu'elle aurait plutôt détourné les Juifs de croire à la résurrection, s'ils n'y avaient été portés par les raisons très hautes dont nous avons parlé et par l'autorité de prophètes reconnus comme parlant au nom de Dieu » (1).

Les égyptologues et les exégètes contemporains tiennent généralement pour impossible la dépendance du messianisme juif à l'égard de l'Egypte, car « les indices sont encore plus légers » pour l'Egypte que pour Babylone où Gressmann lui-même reconnaît ne trouver rien de vraiment messianique (2).

La Grèce et Rome. — Ici encore, malgré les hypothèses émises, rien ne nous permet de conclure à une dépendance du messianisme d'Israël. Dans la Grèce antique, Hésiode décrivant le développement de l'humanité en quatre périodes n'en espère pas une qui soit l'événement définitif d'un temps tout à fait heureux.

Ovide, reprenant cette division dans ses *Métamorphoses*, n'attend pas davantage une ère de salut. Cependant, à la fin du même ouvrage, il parle de l'empereur Auguste dans des termes qui peuvent faire penser à certaines des expressions des prophéties bibliques. Mais cette façon d'exalter les princes n'est pas particulière à Ovide, nous l'avons rencontrée à Babylone et en Egypte. De même à Athènes, Antigone

(1) R. P. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, p. 417.
(2) *Der Messias*, VII, *L'espérance messianique égyptienne*, p. 445.

et Démétrios Poliorcète sont appelés « dieux sauveurs ». Les mêmes hyperboles se trouvent chez Horace et Virgile. C'est surtout dans la quatrième églogue de ce dernier que l'espérance messianique d'Israël trouverait, dit-on, une analogie frappante. Ce poème est si connu qu'il est inutile d'en rappeler les traits. C'est lui qui valut à Virgile de figurer dans l'art médiéval parmi les prophètes. La paix entre les animaux qu'il annonce et décrit fait évidemment penser au tableau du royaume idéal dans le ch. XI d'Isaïe. En outre, l'enfant dont il y est question rappelle son Emmanuel (ch. VII, VIII, IX). On a beaucoup écrit sur ce sujet, beaucoup discuté, pour essayer de déterminer l'origine de cette idée d'un Sauveur chez Virgile. Pour certains, « sinon directement, au moins indirectement, par l'intermédiaire des oracles sibyllins, Virgile dépend ici des prophètes d'Israël, dépendance qui s'explique sans difficulté, quand on pense qu'il y avait au temps d'Auguste huit mille Juifs à Rome (Josèphe, *Ant.*, XVII, XI, 1) et que les Juifs de la Diaspora faisaient une grande propagande pour leurs idées religieuses » (1). D'autres, et spécialement ceux que nous avons cités plus haut, veulent rattacher les idées de ce poème à ces conceptions orientales où l'on a cru voir apparaître des aspirations vers un Sauveur. Norden est le plus connu de ceux-là. Pour lui, il n'y a pas là un écho de la prophétie d'Israël. Pour le P. Lagrange (2), ce dernier point apparaît certain : la prophétie d'Isaïe n'est pour rien dans l'inspiration de Virgile et il n'y a aucun messianisme dans ces vers. Depuis, d'autres études sur le même sujet ont été publiées, en particulier *Virgile et le mystère de la IVe églogue* de M. Jérôme Carcopino (3). Sur le point précis du messianisme, la conclusion de M. Carcopino est la même que celle du R. P. Lagrange : « L'enfant n'est point la cause de l'âge d'or ; entre lui et son temps il y a seulement concomitance : il bénéficiera du bienfait du beau jour qui luit déjà. Il (M. C.) ne reconnaît non plus aucune trace de la Sibylle juive, ni des prophéties de l'Ancien Testament » (4). M. Carcopino a « rectifié l'opinion de M. Salomon Reinach : pas d'orphisme, mais plutôt du néo-pythagorisme (lequel d'ailleurs avait absorbé l'orphisme au Ier siècle av. J.-C.), et a ouvert ainsi une nouvelle voie à l'exégèse de l'églogue », ajoute le R. P. Lagrange (5) qui cependant ne souscrit pas pleinement à cette opinion.

La question est d'ailleurs loin d'être épuisée, mais ce qui doit être retenu, c'est que, même dans l'hypothèse qui croit voir une inspiration messianique dans le poème de Virgile, il ne saurait être question de dépendance des conceptions juives à son égard, puisqu'au contraire ce seraient les traits de la pièce virgilienne qui en proviendraient.

L'Inde. — Vischnou serait un parallèle du Messie juif. Il se révèle aux hommes par dix incarnations successives. L'apparition de Krishna fut sa huitième incarnation, celle de Bouddha sa neuvième. La dixième sera la plus importante et sera définitive. Vischnou lui-même apparaî-

(1) DENNEFELD, *D. Th.*, c. 1562.
(2) *Revue Biblique*, 1922.
(3) Paris, 1930.
(4) *Revue Biblique*, 1930, p. 447.
(5) *Ibid.*, p. 449.

tra et détruira le mal, construira un monde nouveau et instituera une ère de bonheur, tandis qu'il donnera le gouvernement aux justes.

Pays germaniques. — L'univers actuel doit être détruit, les hommes et les dieux périront, mais ceux-ci ressusciteront, tandis qu'une nouvelle humanité sortira d'un couple qui aura échappé au cataclysme. La terre sera d'une fertilité extraordinaire et le bonheur régnera dans le monde définitivement restauré et ne connaissant plus aucune forme du mal.

Conclusion. — Quelques réflexions s'imposent à nous au terme de notre enquête sur les rapprochements possibles entre l'espérance messianique d'Israël et certaines manifestations de la vie religieuse d'autres peuples : d'abord, ainsi que le dit excellemment le P. Condamin (1) : « Il ne faut pas oublier que la nature humaine est essentiellement la même en tous les temps et dans tous les pays, avec ses facultés, ses besoins, ses tendances, sa faiblesse et ses misères. L'attitude de la prière..., l'idée de sacrifice..., la purification réelle ou symbolique et bien d'autres pratiques religieuses sont autant de choses très conformes aux dispositions de la nature humaine. Il est puéril de s'étonner des ressemblances en pareille matière et de les noter avec empressement comme une découverte ». A plus forte raison, « quelques ressemblances dans les lois et les coutumes, par exemple, pourront s'expliquer par la communauté de race entre les Babyloniens et les Hébreux. Entre Sémites, il est bien naturel qu'il y ait quelque chose de commun dans la façon de penser et de vivre. C'est ainsi que s'expliqueraient le plus normalement du monde les parallélismes que la science des religions pourrait amener à connaître. Car il faut, surtout quand il s'agit de doctrines, ne point se hâter de conclure à l'emprunt à cause des ressemblances, mais se demander s'il existe entre elles un lien réel, un rapport de filiation. Plusieurs auteurs ont le tort d'insister sur des ressemblances de détail ou de surface et de perdre de vue les dissemblances essentielles. Par les révélations proprement dites dont les prophètes d'Israël ont été favorisés, par son monothéisme pur et par son caractère surnaturel, la religion de l'Ancien Testament se place incomparablement au-dessus de toutes les autres religions antérieures au christianisme et non pas seulement à un degré plus élevé, mais dans un ordre différent » (2).

Et il reste qu' « un des grands faits miraculeux de l'Ancien Testament est le messianisme ». « En dépit de toutes les enquêtes provoquées par l'histoire des religions, ce grand fait demeure unique. Il y a là, de la part de Dieu, une promesse qui a été tenue, en d'autres termes, un fait prédit » (3).

(1) *Christus*, p. 751.
(2) *Ibid.*, p. 752.
(3) M. l'abbé CHAINE, citant le P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1906, p. 555, chap. I : « Le sémitisme » dans « L'œuvre apologétique et historique du R. P. Lagrange », p. 57, *Cahiers de la Nouvelle Journée*, XXVIII, Bloud et Gay, 1935.

CHAPITRE II. — LE VRAI MESSIE PROMIS ET DONNÉ

C'est à repousser les attaques contre l'origine divine de cette promesse que nous nous sommes attaché jusqu'ici. C'est à reconnaître la fidélité de Dieu à tenir sa promesse que nous allons nous appliquer dans les paragraphes suivants.

§ 1. — *Jésus se révèle le vrai Messie promis.*

Le terme de Messie, en lui-même assez vague, désignait tout d'abord le grand-prêtre ou le roi. Les prophètes annonçant le grand roi de l'avenir ne le désignent pas ainsi, mais peu à peu, par analogie avec le roi, souvent nommé l'oint de Iahvé, le nom de Messie prévalut définitivement et fut appliqué uniquement au libérateur promis et attendu. L'Evangile nous rapporte des échos de cette attente : Jean-Baptiste envoie dire à Jésus : « Es-tu celui qui vient ou avons-nous à en attendre un autre ? » (1). André, frère de Simon-Pierre, après sa première rencontre avec Jésus, va trouver son frère et lui dit, plein de joie : « Nous avons trouvé le Messie » (2).

Ces paroles, qui manifestent l'attente du peuple, sont aussi la preuve de la persuasion qu'il avait de l'imminence de la venue du Messie. Mais un autre écho de cet état d'esprit est le mot de la Samaritaine à Jésus : « Je sais que le Messie va venir » (3) et elle ajoute : « Lorsque celui-là sera venu, il nous fera tout savoir », montrant par ces paroles à quel point le Messie concentrait en lui toute l'espérance du peuple de Palestine. Alors Jésus lui répondit simplement : « Je le suis, moi qui te parle » (4). En effet, l'Evangile nous rapporte que Jésus revendiqua ce titre, d'abord auprès des apôtres (5), ensuite devant le Sanhédrin (6). Il déclarait par là que c'était vers lui que l'histoire juive tendait, c'était lui que les prophètes prédisaient.

Cependant le messianisme juif au temps de Jésus-Christ s'était altéré, avait dévié de son idéal primitif, s'était embroussaillé, si l'on peut dire, de toutes les aspirations nationalistes exaspérées par le joug étranger et de toute l'imagerie — la rêverie — des apocalypses. Les traits du Messie prophétique étaient noyés dans l'amas des figures et des symboles, quelques-uns même étaient oubliés, ils ne cadraient pas avec les ambitions nationales. On se souvenait, certes, de sa descendance davidique, mais l'oracle d'Isaïe touchant sa naissance miraculeuse n'avait pas été compris. Les traits glorieux seuls avaient été retenus et le judaïsme ne songeait pas que le Serviteur souffrant pût être le Messie attendu. « Le Messie souffrant eût été une contradiction dans les termes » (7). Pour les contemporains de Jésus, le Messie devait être un pur homme, aussi on devait être « mal disposé à entendre Jésus, à le croire lorsqu'il se donnait comme le Messie, véritable fils de Dieu » (8). C'est qu'en effet « le christianisme n'est pas

(1) *Lc.*, VII, 19.
(2) *Jo.*, I, 41.
(3) *Jo.*, IV, 25.
(4) *Ibid.*, 26.
(5) *Mt.*, XVI, 15-17.
(6) *Mc.*, XIV, 61-62.
(7) LAGRANGE, *Jud. av. J.-C.*, p. 387.
(8) *Ibid.*, p. 589.

sorti et ne pouvait sortir de la révélation ancienne par voie de pure interprétation... Tant que saint Paul a interprété l'Ancien Testament par lui-même et en pharisien, il est demeuré pharisien. Pour le bien comprendre il lui a fallu une révélation nouvelle, *celle de Jésus-Christ*. Jésus n'est pas seulement la réalisation des prophéties, il leur donne plus de lumière. Il n'est pas seulement le point où la révélation aboutit, il la complète, il lui donne son efficacité. Il rejoint l'Ancien Testament par-dessus le judaïsme et *révèle son vrai sens* qui était encore voilé » (1).

§ 2. — *Doctrines adverses : leur réfutation.*

Exposé. — La critique rationaliste a tout fait pour expliquer d'une façon purement humaine le fait de Jésus, de son Evangile et de l'établissement de son Eglise. Une de ses tentatives les plus en vogue actuellement est celle qui consiste à dire sous une forme ou sous une autre (car variées sont les théories émises, « variées parce qu'impuissantes », R. P. Lagrange) que la foi en Jésus-Dieu est le résultat de l'élaboration de l'histoire par la communauté primitive. Jésus n'est pas Dieu, mais a été divinisé par une apothéose comparable à celle des empereurs romains. Jésus ne s'est pas donné pour Messie, Jésus ne s'est pas donné pour le Fils de Dieu, Jésus n'est pas ressuscité, mais la communauté primitive s'est imaginé qu'il était ressuscité (2). Alors on lui a attribué le titre de Messie, on l'a reconnu pour le Messie. Puisqu'il devenait Messie après sa mort, il n'y avait qu'un pas à faire pour en venir à penser qu'il l'était, au moins en expectative, avant sa mort. Ce pas fut fait. Mais comme on se souvenait que, dès son vivant, personne n'avait connu Jésus comme Messie, on fit un autre pas et on en vint tout naturellement à dire que, si Jésus n'avait pas été connu comme Messie, c'est qu'il n'avait pas voulu l'être (3). Cette théorie, poussée dans ses derniers retranchements, dénie aux textes où Jésus se donne pour le Messie toute authenticité. Ils ne seraient qu'un reflet de la foi de la communauté qui aurait placé après coup ces déclarations dans la bouche du Maître (4).

Discussion. — Oui, dans l'Evangile de saint Marc surtout, la révélation de Jésus comme Messie est progressive ; « on peut dire assez justement... que Marc est tout entier dans ce double point de vue qui paraît contradictoire : Jésus manifeste constamment sa gloire messianique — et par là il faut entendre sa qualité surnaturelle de Fils de l'Homme Fils de Dieu, car Marc prononce à peine le nom de Messie, et cependant cette qualité demeure un mystère : les disciples ne comprennent pas. Dès le début, Jésus enseigne comme ayant la puissance d'enseigner et non comme les scribes (I, 22). Ce sont les démons, à cause de leur accointance avec le monde surnaturel, qui le reconnaissent comme le Saint de Dieu (I, 27), le Fils de Dieu (III, 11).

(1) LAGRANGE, *Jud. av. J.-C.*, p. 589.
(2) Cette théorie vient d'être soutenue tout récemment encore par M. MAURICE GOGUEL, *La foi en la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, Paris, Leroux, 1933.
(3) C'est là le thème de M. WREDE, dans son ouvrage : *Le secret messianique*, Göttingen, 1901.
(4) *La question de la conscience messianique de Jésus et la confession de Pierre*. R. BULTMANN, Z. *N. T. W.*, XIX, 1920. — Pour M. GUIGNEBERT également, Jésus ne se croyait pas le Messie.

Il remet les péchés sans contester que ce droit n'appartient qu'à Dieu et fait un miracle pour prouver qu'il le possède (II, 10) ; il exerce un souverain pouvoir sur les éléments (IV, 35 et s.). Inutile de rappeler ses nombreux miracles. Marc insiste sur l'étonnement général. On se demandait qui il était (VI, 1 et s.). Jésus s'étonne de l'incrédulité de ses disciples (VI, 6), ils auraient donc dû le reconnaître, tandis qu'il félicite ceux qui lui attribuent le pouvoir de guérir. Les disciples ne savent pas apprécier la multiplication des pains (VI, 52), la marche sur les eaux ne fait que les plonger dans la stupeur. Jésus gémit encore de l'inutilité de ses miracles pour ouvrir les yeux de ses disciples (VIII, 17 et s.) ; il prévoit que le Fils sera rejeté comme les serviteurs (Parabole des Vignerons, XII, 1 et s.). Vient enfin la confession solennelle qui produit sur le Sanhédrin un effet si foudroyant, et la confession du centurion qui reconnaît le Fils de Dieu (XV, 39). La lecture la plus superficielle de Marc laisse cette impression que Jésus s'est imposé à la foi de ses disciples par ses miracles, malgré une longue résistance de leur part (1). Sans déclarations bruyantes et intempestives, refusant même le concours que lui offraient les démons pour révéler sa vraie personnalité, il a montré clairement qu'il était le Fils de Dieu » (2). Si Jésus a montré clairement qu'il était le Fils de Dieu, ce n'est donc point dans une ignorance de sa qualité de Messie qu'il faut chercher la raison de la réserve, apparente surtout dans Marc, qu'il met à révéler cette qualité.

Mais les motifs de cette réserve doivent bien plutôt être cherchés dans l'état d'esprit du peuple auquel il s'adresse, dont la conception du Messie, pour traditionnelle qu'elle fût dans son fond et plongeant ses racines dans la plus pure révélation divine, n'en était pas moins déformée et déviée. La conduite de Jésus s'explique donc par la nécessité où il est de redresser, purifier la notion du Messie attendu, avant de déclarer qu'il est ce Messie.

Fils de l'Homme. — Or « le Maître avait besoin, dans cette marche à la lumière, d'un nom qui le désignât sans le compromettre, qui stimulât les esprits sans les fourvoyer et dont le caractère messianique fût réel, mais non provocant. Nous savons par les Evangiles qu'il adopta celui de « Fils de l'homme »... Il est en effet certain que le Seigneur employa cette désignation *en parlant de lui-même*, d'une façon habituelle et, pour autant que nous en puissions juger, dès le début de son ministère » (3).

Capable d'un sens messianique par son emploi dans la prophétie de Daniel et une partie de l'interprétation littéraire postérieure, le nom de Fils de l'homme ne l'était d'ailleurs *nullement par sa formule* (4).

(1) Il faut noter que les protestations les plus sincères telles que le cri de joie d'André (*Jo.* I, 41)... ne sont pas incompatibles avec des reprises, des incertitudes, des doutes postérieurs. Il est d'une psychologie puérile d'opposer ceux-ci à celles-là. Ces alternatives sont, au contraire, hautement vraisemblables (L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, p. 316, note).

(2) R. P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1903, p. 304.

(3) R. P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, t. I, p. 316.

(4) Dans certains milieux lettrés où la littérature apocalyptique était plus familière, ce titre de Fils de l'homme pouvait avoir une signification messianique assez ferme ; mais pour la plupart des Juifs il n'a qu'un sens indécis et c'est la prédication du Christ qui le déterminera. Jésus peut donc le revendiquer dès les premiers temps de son ministère sans se faire clairement encore reconnaître pour le Messie. J. LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, 6ᵉ éd., p. 291.

Tout en reliant effectivement à la personne et à la mission de Jésus les plus hautes prérogatives messianiques de *Seigneur* et *Juge* universel, il mettait par ailleurs en relief les caractères de faiblesse apparente, de condescendante fraternité, de souffrance rédemptrice et, pour tout dire, d'*humanité* qui devaient marquer en réalité la carrière du Maître » (1)... Mais Jésus, Messie et qui s'est dit Fils de l'homme, était aussi *Fils de Dieu.*

« Jésus se reconnaît Fils de Dieu au sens surnaturel et c'est *pour cela* qu'il est condamné comme blasphémateur. Car de se dire Messie au sens juif et pour l'avenir, ce n'était point un blasphème » (2).

« Jésus entend bien réaliser pleinement le messianisme juif *authentique*, celui des prophètes, mais le Messie qu'il est dépasse infiniment tout ce que l'on pouvait concevoir et espérer. Il a « sublimé » la qualité de Messie. Celui que Dieu a envoyé dans le monde est *son propre Fils.* Jamais on n'expliquera Jésus et l'Evangile sans surnaturel. La critique « nous met en demeure de choisir entre un Jésus qui s'est cru à tort une mission surnaturelle et un Jésus qui était bien l'être surnaturel qu'il prétendait être, et Fils de Dieu. Il faudra que les *chrétiens* optent... pour la solution qui unit les résultats de la critique et les affirmations de la foi » (3).

« Fils de Dieu était un des titres du Messie : « Iahvé m'a dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » (*Ps.* II, 7.) Le psalmiste ne s'était pas expliqué plus clairement. Paul, en parlant de la préexistence [de Jésus] comme d'une doctrine connue de tous les chrétiens, indiquait assez que cette génération du Fils n'avait rien de commun avec les générations païennes. (Cf. *Heb.*, I, 5 ; V, 5.)

« D'ailleurs il emploie ce terme si couramment qu'il le tient évidemment de la première catéchèse. Jésus avait été condamné parce qu'il s'était dit Fils de Dieu, ce qui pour les Pharisiens était un blasphème. C'est pour cela que le Pharisien Paul le persécutait, jusqu'au jour où le Fils de Dieu lui-même s'est révélé, non seulement à lui, mais en lui (*Gal.*, I, 4), afin qu'il soit le thème de sa prédication chez les Gentils. En effet, si « le Fils de Dieu » revient si souvent sous sa plume, c'est qu'il l'avait toujours à la bouche. Quelques-uns de ces textes sont aussi une indication explicite de la préexistence de ce Fils de Dieu (*Rom.*, VIII, 3 ; *Gal.*, IV, 4) ; tous ont le même sens puisqu'une génération divine, d'après un monothéiste, doit faire naître le Fils dans l'unique et éternelle divinité » (4).

TROISIÈME PARTIE. — L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

CHAPITRE PREMIER. — GÉNÉRALITÉS

L'enseignement de Jésus, c'est l'enseignement de Dieu. — Il se présente comme tel et l'on ne le comprend bien qu'en le recevant comme tel.

(1) R. P. DE GRANDMAISON, *op. cit.*, p. 324.
(2) R. P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1908, p. 292 et s.
(3) R. P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1908, p. 293.
(4) R. P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1936, p. 12 et 13.

Jésus le disait : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé ; si quelqu'un consent à faire sa volonté, il saura si cette doctrine vient de Dieu ou si c'est moi qui parle de moi-même. » (*Jo.*, VII, 16-17.) L'épître aux Hébreux commence par rappeler cette vérité si grave : « De mille manières et à maintes reprises autrefois Dieu parla à nos pères par ses prophètes ; à cette fin des temps, il nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui il a fait aussi les siècles, lequel, étant le rayonnement de sa gloire et l'effigie de son être, portant tout par sa puissante parole, après avoir accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » (I, 3).

Celse se moquait de la prétention des Juifs et des Chrétiens à posséder seuls un enseignement divin.

Il n'y a pas lieu de se moquer. Cet enseignement doit profiter à tous. En droit, il ne devrait y avoir que des chrétiens, car c'est un devoir pour tout homme de recevoir l'enseignement de l'Envoyé de Dieu. Nous ne méprisons personne, car nous savons que nos pires ennemis peuvent se convertir et nous précéder dans le royaume de Dieu. Il n'y a donc pas d'enseignement divin qui n'intéresserait qu'une catégorie d'hommes. Comme le disait Jésus : « Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi, car vous n'avez qu'*un seul Maître*, étant vous tous des frères ; et ne donnez à aucun d'entre vous sur la terre le nom de Père, car vous n'avez qu'*un Père*, celui qui est dans les Cieux ; ne vous faites pas non plus appeler docteurs, car vous n'avez qu'*un Docteur*, le Christ. » (*Matt.*, XXIII, 8-10.) Si l'on fait de ce texte une lecture que j'appellerais « verticale » — et je crois qu'elle répond à une des lois du parallélisme sémitique sur laquelle j'aimerais à revenir — on voit que sur la terre aucun homme n'a le droit désormais de se placer au-dessus des autres et de prendre l'attitude si chère aux docteurs en Israël, il n'y a plus qu'un seul être qui puisse et doive être appelé *Maître* ou *Père* (*spirituel*) ou *Docteur*, et cet être, c'est à la fois notre Père qui est dans les Cieux, et le Christ, tant il est vrai que la doctrine du Christ n'est autre que celle de Dieu.

Donc, l'enseignement de Jésus est le même pour tous ; il vise toutes les générations. « Il est plus facile que le ciel et la terre passent qu'un seul trait de la Loi ne tombe. » (*Luc*, XVI, 17.) Il s'adresse à tout l'univers : « L'on viendra de l'orient et de l'occident, et du nord et du sud, pour prendre place à table dans le royaume de Dieu. » (*Luc*, XIII, 29.) Mais faut-il en dire autant des doctrines de l'Ancien Testament ?

L'Ancien Testament. — Nous pourrions nous dispenser d'aborder ici cette question, puisque nous traitons spécialement de l'enseignement de Jésus. Cependant Jésus n'est pas venu abroger la Loi, ni les prophètes, et l'Église a gardé comme sienne toute la bibliothèque sacrée d'Israël.

Pourquoi rejetons-nous les écrits religieux des Chinois, des Japonais, des Perses, des Hindous, des Grecs, des Romains, des Celtes, des Germains, des Egyptiens, des Phéniciens, des Hittites, des Assyriens, des Babyloniens, des Sumériens, pour ne garder que les ouvrages de Moïse, d'Isaïe et des autres auteurs hébreux ou juifs ?

Pourquoi lisons-nous avec respect ces livres, alors que nous attachons si peu d'importance aux livres judaïques, comme les paraboles d'Hénoch, par exemple, ou les écrits talmudiques ?

Nous gardons la Bible de Jésus et de ses apôtres, tout en reconnaissant que, dans les livres du paganisme ou du judaïsme, subsistent des restes des vérités primitives communiquées par Dieu. Mais à côté de ces lueurs, que de ténèbres ! Autour de ces vérités, que d'erreurs !

L'erreur la plus répandue fut le polythéisme. Au contraire, nous voyons Abraham adorer le seul vrai Dieu et les patriarches furent préservés contre l'idolâtrie. Au XIIIe siècle, Moïse apprend le nom de Dieu : il s'appelle « Je suis » et désormais on l'appellera « Iahvé », c'est-à-dire : *Il est.* Le peuple avec qui Iahvé daigne contracter une alliance a mission de garder l'enseignement divin, dont le premier article est l'unité de Dieu. Cette économie, cette pédagogie, comme dira saint Paul, s'explique comme préparation à l'ère chrétienne. Malgré bien des infidélités, « un reste » subsistera et c'est de Sion que sortira la loi religieuse qui doit gouverner toutes les nations, « car le salut doit venir des Juifs » (Parole de Jésus à la Samaritaine).

L'enseignement de Jésus s'impose donc aux Gentils, à tous les Gentils, mais aussi aux Juifs, parce qu'il est l'enseignement même *de Dieu.* Dieu a consacré Jésus — et le dogme de l'Incarnation nous fait entrevoir ce que cela signifie — Dieu a consacré Jésus et l'a envoyé dans le monde pour répandre la pleine lumière et donner tout son prix à l'ancienne lumière.

L'ancienne lumière se présentait elle-même comme une aurore. Les écrits de l'Ancien Testament (qui ne sont souvent que des résumés fort succincts de prédications orales ardentes) orientaient la pensée et le cœur vers l'ère messianique. Et je ne parle pas seulement de tel ou tel oracle ou prophétie proprement dite concernant le Christ, je songe à *toute* la Bible, à tout le contenu de la Bible : il y a là une promesse divine d'ordre religieux et intéressant tout le monde. Malheureusement, les dépositaires de cette promesse lui ont donné arbitrairement un sens matériel, particulariste, étroitement nationaliste et beaucoup trop terrestre. « La vraie Lumière... vint chez elle, et les siens ne l'ont pas accueillie. » (*Jo.*, I, 9 et 11.) Aujourd'hui encore les Juifs attendent celui qui est venu parmi eux...

CHAPITRE II. — L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS, SA NOUVEAUTÉ, SA TRANSCENDANCE A L'ÉGARD DU JUDAISME QU'IL EFFACE...

« Jésus exerça une influence unique sur la pensée religieuse. Il est impossible de trouver dans la foi chrétienne une seule conception qui n'ait été élevée et transformée à son contact (1). »

Cette vérité est encore plus manifeste, si l'on compare l'enseignement de Jésus à la doctrine judaïque à l'heure de sa venue en ce monde, c'est-à-dire à un enseignement qui tendait de plus en plus à se dessécher et à se formaliser.

(1) LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, t. I.

Nous comparerons donc la foi dans l'Ancien Testament, telle qu'elle se manifeste dans les livres inspirés, telle qu'elle fut appauvrie durant la période qui précéda la venue de Jésus, à celle que Celui qui parlait avec tant d'autorité nous livra.

Dieu le Père dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme ancien (1). — La foi en un Dieu unique est défendue jalousement par Israël (*Deut.*, VI, 4). Il y a dans cette foi monothéiste une grande élévation et une préparation très efficace au christianisme.

Avant l'exil. — Dès avant l'exil, Iahvé est reconnu et prêché comme le Dieu tout-puissant (*Is.*, VII, 18 ; *Jer.*, XXVII, 5). Cependant c'est *depuis l'Exil* qu'on s'habitue à le nommer « Dieu du ciel et de la terre » (*Tob.*, X, 13), « Roi des siècles » (*Tob.*, XIII, 10). La piété juive, toute formée alors et pénétrée par l'esprit des psaumes, aime à se nourrir de la pensée que le monde entier créé par Dieu est à Lui, dépend de Lui, est rempli par Lui (*Ps.* LXXIV, 16). Quiconque vivait dans cette foi au domaine souverain et absolu de Dieu ne pouvait concevoir ce règne comme exclusivement national, mais comme universel (2). Sans doute le judaïsme authentique n'est jamais devenu cosmopolite au sens où celui de Philon l'a été, il n'a jamais abdiqué les espérances privilégiées d'Israël, la bonté paternelle de Iahvé pour *son premier-né*, mais les autres nations appartiennent aussi à Iahvé ; son règne s'étend sur elles et un jour elles en prendront conscience (3).

La Dispersion. — La *dispersion*, en répandant Israël parmi les nations et en groupant des prosélytes autour des synagogues, a avivé ses désirs et ses espérances (*Mal.*, I, 11). En même temps, ce domaine est plus nettement senti comme individuel, atteignant immédiatement chaque homme. Depuis Jérémie, Ezéchiel, cette pensée de la Providence et du jugement de Dieu s'exerçant sur chacun est constamment présente à la pensée juive (*Ps.* LXII, 13 ; *Prov.*, XXIV, 12) ; une belle espérance, que le Chéol lui-même ne trouble pas, se manifeste (*Ps.* LXXIII, 25) ; des appels à la miséricorde paternelle de Dieu semblent préluder à la foi chrétienne (*Ps.* CIII, 13, 14). Dès l'origine, très souvent Dieu apparaît comme Père d'Israël ; ce n'est que très tard et très rarement qu'il est représenté comme Père du juste (4), mais jamais comme celui des pécheurs.

Dans le judaïsme palestinien, si l'on ne considère que les apocalypses et les targums, on serait tenté de voir, avant tout, dans la théologie judaïque, un effort pour affirmer la transcendance divine, au risque d'isoler Dieu du monde. Quant à la conception de la Paternité divine, les voyants des apocalypses l'ont négligée le plus souvent, les traducteurs des targums l'effacent dans les textes bibliques, mais à partir du Ier siècle de notre ère les rabbins s'y attachent et s'en nourrissent. Cependant un exclusivisme farouche se mani-

(1) D'après le P. LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, t. I.
(2) R. P. LAGRANGE, *Le règne de Dieu dans le judaïsme*, *Revue Biblique*, 1908, p. 325 et s.
(3) P. O. LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 154-157.
(4) LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, *Revue Biblique*, 1908, p. 481-499.

feste, parfois un orgueil intolérable (1). Cette conception étroite et jalouse du Dieu d'Israël appauvrit la religion. On en vint plus tard à se représenter Dieu comme assujetti lui-même à la Loi.

Un autre courant de pensée, moins profond, mais plus apparent, tend au contraire à éloigner Dieu du monde et des hommes. Ce souci se trahit dans les apocalypses (*Hénoch*, XIV, 7).

Le nom de Iahvé, devenant de plus en plus mystérieux, est devenu aussi une formule magique dont la seule prononciation opère des merveilles.

Dans le judaïsme alexandrin, Philon met en relief le caractère universaliste de Dieu ; voulant épurer la notion de Dieu, il l'appauvrit : la transcendance de Iahvé ne vient plus de sa sainteté, mais de sa grandeur idéale ; l'homme ne peut voir Dieu, non pas parce qu'il est impur, mais parce que Dieu dépasse la contemplation de l'intelligence humaine. L'attrait de la spéculation hellénique a détourné Philon de la révélation, plus haute et surtout plus personnelle, plus réelle, plus intime, que Dieu avait faite de lui-même à son peuple.

Enseignement des synoptiques. — L'enseignement de Jésus tel qu'il est rapporté dans les synoptiques a pour objet principal la foi au Père céleste, et la prière qu'Il enseigne est le *Pater.*

Comme nous l'avons vu, l'Ancien Testament, le judaïsme donnent à Dieu le nom de « Père », mais la religion de Jésus va plus loin, et dans cette expression qu'Il a tant affectionnée on doit reconnaître un sens plus profond (2).

Ce que ce terme exprime tout d'abord, c'est la foi et la confiance filiale en Dieu : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie... votre Père céleste sait que vous avez besoin de cela. » (*Matt.*, VI, 25-52 ; *Luc*, XII, 22-32.)

Cette confiance doit inspirer la prière ; le Père entend ses fils à demi-mot et les exauce : « Quand vous priez, ne bavardez pas comme les païens... » (*Matt.*, VI, 7-9 ; VII, 7-11.)

La miséricorde paternelle apparaît dans le pardon des fautes. (*Matt.*, VI, 14-15.)

Des traits semblables se trouvaient, nous l'avons vu, dans l'Ancien Testament et la littérature judaïque. Cependant ce ne sont que des traits clairsemés çà et là, bien loin de former, comme dans l'Evangile, la trame de la prédication. Nulle part, cependant, on ne voit que le pécheur, en tant qu'individu, s'adresse à Dieu, comme à son Père ; le juste seul « ose se glorifier d'avoir Dieu pour Père » (*Sap.*, II, 13).

On n'y voit pas non plus que le pardon réciproque soit donné comme garantie et condition du pardon divin. Ainsi la paternité divine nous apparaît dans l'Evangile comme établissant entre Dieu et les hommes, et aussi entre les hommes, des relations plus étroites et plus universelles : tous, même les publicains, les femmes de mauvaise vie, ont le droit, s'ils veulent se convertir, d'appeler Dieu leur Père, et tous, même les Samaritains, ont droit à notre amour, à notre assis-

(1) *Mekilta* sur *Exode*, XV, 2 (trad. WINTER, p. 122).

(2) JACKSON et LAKE (*Beginnings of Christianity*, p. 401 et s.) ont nié ce point. « La paternité de Dieu est une doctrine spécifiquement juive », et Jésus Lui-même n'y a pas particulièrement insisté.

tance, et au besoin à notre pardon. Cette filiation n'est plus un privilège de race, elle est offerte à tous, et elle est gratuite.

Cependant on peut y participer plus ou moins, selon que l'on ressemble plus ou moins au Père : « ...Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (*Matt.*, v, 44.) Luc (vi, 27-36) énonce ainsi le précepte : « Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux. » La perfection paternelle que les fils doivent travailler à reproduire, c'est son universelle miséricorde.

Ainsi entendue, la filiation divine donne à la vie religieuse une orientation nouvelle : c'est l'imitation de Dieu, c'est aussi la vie avec Dieu et pour Dieu (*Matt.*, vi, 3-18).

Tout l'effort de l'âme que le judaïsme appliquait surtout aux observances extérieures est reporté sur le développement intime de la vie religieuse ; et l'idéal qui lui est proposé, c'est l'union dans la sainteté avec Dieu son Père.

Ainsi Jésus a rétabli la notion de la Paternité divine dans sa première beauté. Bien plus, Il a manifesté au monde toute son étendue, toute sa bénignité ; toute la tendresse infinie du Père pour tous ses fils.

Le quatrième évangile contient sur la paternité de Dieu à l'égard des disciples de Jésus un enseignement tellement profond que nous jugeons inutile d'en souligner ici l'incomparable richesse.

CHAPITRE III. — ORIGINALITÉ ET SUPÉRIORITÉ DU CHRISTIANISME PAR RAPPORT AUX MYSTÈRES PAIENS

Comment mener la comparaison. — L'histoire comparée des religions ne peut en rien nuire à l'histoire du christianisme et encore moins au christianisme lui-même.

De quoi s'agit-il ? D'étudier dans le temps et dans l'espace à la fois la religion chrétienne et les autres religions ? Pourquoi ? Pour les mieux connaître.

A priori un écrivain chrétien peut fort bien avoir emprunté une expression antérieure en usage dans les milieux païens et lui avoir donné un sens nouveau ; un écrivain païen a pu de même adopter une expression chrétienne et l'introduire dans sa théologie. M. Cumont pense que le taurobole a emprunté au christianisme l'aspect rédempteur que nous lui connaissons. Et saint Jacques a pu parler de « la roue de la vie » sans lui garder la valeur technique qu'elle avait dans le paganisme.

César était dieu pour ceux qui pratiquaient son culte, cela n'empêchait pas le chrétien d'adorer Jésus. César avait sa « parousie », visite solennelle à telle de ses provinces, le chrétien attendait la « parousie » de Jésus et savait qu'elle serait fulgurante et définitive.

En comparant les religions, il faut éviter de les assimiler : il ne faut pas, en parlant d'une religion païenne, employer des mots qui ont un sens chrétien défini, et *vice versa* en parlant du christianisme affecter d'utiliser des termes qui ont dans une autre religion un sens technique.

Il faut aussi tenir compte des distances dans le temps et l'espace.

Dans l'espace, parce que les influences ne pouvaient pas se répandre aussi loin et aussi vite que de nos jours ; dans le temps, parce que le travail théologique évolue sans cesse.

L'expansion du christianisme dans le monde juif, dans le monde gréco-romain et sur les confins du monde barbare, ne s'explique pas suffisamment si l'on fait appel aux seules causes naturelles. La croix ne disposait ni de l'orgueil de race dont bénéficie la croix gammée, ni des sursauts de colère qui agitent le drapeau rouge.

Dans sa *Préface* sur *les Religions orientales dans le paganisme romain,* M. Franz Cumont écrit : « On peut parler de « vêpres isiaques », ou d'une « cène de Mithra avec ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit « les princes vassaux de l'empire » ou « le socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence. »

Il serait sage de toujours se défier des dangers d'erreur où mène l'abus des mots.

Ecoutons les avertissements d'un historien de race, M. de Labriolle :

« En ces difficiles questions on ne pourra s'entendre que lorsqu'on sera tombé d'accord sur quelques points de méthode. Avant de parler « d'emprunts », soit d'un côté, soit de l'autre, on devra reconnaître : 1° que toutes les religions, du moment qu'elles visent à établir un commerce entre l'homme et Dieu, sont dans le cas d'user de symboles qui se ressemblent ; car, dans cet ordre, le vœu de la nature humaine ne saurait varier indéfiniment ; 2° que, vivant et se développant au milieu de la civilisation gréco-romaine, le christianisme n'a pu rejeter systématiquement toutes les formes où s'exprimait jusqu'alors le sentiment religieux, encore qu'il en répudiât quelques-unes ; 3° que « des ressemblances ne supposent pas nécessairement une imitation » et que « les similitudes d'idées ou de pratiques doivent souvent s'expliquer en dehors de tout emprunt, par une communauté d'origine » (1) ; 4° que c'est un abus formel d'employer, en parlant des cultes païens, la terminologie spécifiquement catholique, dont, en fait, ces cultes n'ont jamais usé, et que rien ne favorise autant les confusions fallacieuses et les fâcheux à peu près ; 5° enfin que, s'ils veulent dépasser la zone peu sûre des rapprochements ingénieux, les historiens des religions doivent se résigner à toute une série de travaux d'approche, conduits avec la rigueur de la méthode philologique, pour déterminer la nuance sémantique des mots, éventuellement les changements de sens qu'ils ont pu subir, et l'exacte chronologie des doctrines. Faute de ces précautions préalables, tout flotte au gré du *dilettantisme érudit* (2). »

Transcendance du christianisme comparé aux mystères païens. — Les prédicateurs de l'Evangile avaient une répugnance invincible pour toutes les religions païennes et pour tous les mystères païens. Loin de leur faire des emprunts, ils en écartaient toute trace chez

(1) Citation de FRANZ CUMONT, *Religions Orientales*, 4e éd., p. X : l'auteur songe à l'Orient hellénistique.

(2) M. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, p. 53.

leurs néophytes. Paul en particulier voulait que les chrétiens fussent des « azymes » purs de tout levain.

De fait, les historiens constatent qu'« en face de la religion grecque, telle qu'elle apparaît au premier siècle de notre ère, le christianisme reste pour nous quelque chose de spécifique » (1).

« Un païen ne devenait jamais chrétien sans avoir admis auparavant la foi monothéiste. » (R. P. Lagrange.) Il quittait tous ses dieux et tous les dieux et adorait le seul vrai Dieu et son Fils unique né au sein de la Divinité avant le monde, avant le temps et qui s'est fait homme pour s'immoler sur une croix en victime expiatrice de tout péché commis par les hommes.

On a cherché en vain dans les cultes antiques « l'idée d'une mort divine subie volontairement pour le salut des hommes » et celle d'« une participation, grâce à la croyance et au culte en même temps qu'au moyen du don intérieur de l'âme, à la vie souffrante et triomphante d'un Sauveur ».

Notre dogme de Jésus-Christ Fils de Dieu crucifié est un dogme uniquement à nous : c'est un diamant sur lequel l'acier de la critique ne peut pas mordre.

Jetons maintenant un coup d'œil sur les misères et les grandeurs des mystères païens.

Les mystères païens. — 1. *Les mystères de Mithra.* — Mithra est un dieu perse, compagnon du soleil, qui fut souvent identifié au dieu Soleil. Avant de créer le monde, il a capturé et égorgé le Taureau. Il n'a jamais été « médiateur » entre Dieu et les hommes, mais seulement médiateur entre le bien et le mal. Il n'est pas un dieu souffrant, bien qu'il ait souffert d'être obligé par le Soleil d'égorger le Taureau primordial. Ce n'était pas un sacrifice et M. Cumont, spécialiste des questions mithriaques, ne croit pas que le culte ait reproduit cette immolation. Il n'y a ni baptême mithriaque, ni communion mithriaque, mais seulement une ablution rituelle et une offrande de pain et d'eau.

2. *Les mystères de Dionysos, l'orphisme et la légende de Zagreus.* — « Après une étude minutieuse des textes invoqués, le P. Lagrange conclut que le révélateur du mystère n'est pas Dionysos, mais Orphée ; que la « Passion » de Dionysos n'est pas le principe du salut, mais le crime originel, le plus grand obstacle à ce salut ; que le dieu n'est pas ressuscité, et que ses adeptes, en bons Grecs, n'ont que faire de la résurrection ; que les rites orphiques n'étaient que de purification ; que l'union au dieu se réalisait dans l'orphisme par une sorte de possession antérieure au rite de dépècement qui ainsi n'était pas une théophagie, ou peut-être aussi par une hiérogamie. Sans doute l'orphisme a pu préparer les âmes à l'idée de la passion, au dogme du péché originel et aux pratiques de l'ascétisme chrétien — de là l'opinion des Pères sur Orpheus, disciple de Moïse, et la représentation du Christ dans les catacombes sous ses traits ; — mais le christianisme n'avait pour aucun de ses éléments à chercher dans les mystères de Dionysos » (2). Le P. Festugière vient de montrer que les mystères

(1) Louis Gernet et André Boulanger, dans *Le Génie grec dans la religion*, p. 515.
(2) E. Magnin, *Cahiers de la Nouvelle Journée*, xviii, p. 179 ; d'après *Revue Biblique*, 1920, p. 435.

de Dionysos n'ont exercé aucune influence sur le christianisme. (Voir en particulier le résumé de son enquête dans la *Revue Biblique*, 1935, p. 380 et s.)

3. *Les mystères d'Eleusis.* — « Le mythe de Déméter était une histoire divine qui ne concernait que les personnes divines et où l'utilité des hommes n'était même pas en vue ; voir dans « la Passion » de la déesse un événement salutaire au monde, c'est transporter dans les mystères une idée chrétienne. » La hiérogamie, par contre, devait être considérée comme un symbole efficace... « Les initiés étaient certains de leur salut d'une assurance religieuse, sans qu'on exigeât d'eux une conversion ou une vie nouvelle » (1). Les mystères d'Eleusis faisaient naître des espérances pour le temps qui suivait la mort, mais le bonheur promis devait se réaliser sous la terre. Ni renaissance, ni résurrection des corps, ni filiation divine : l'initié restera dans l'Hadès, tandis que le chrétien, étant fils adoptif de Dieu et cohéritier du Christ, ira au ciel auprès de Dieu.

4. *Les mystères de Cybèle et d'Attis.* — L'examen des textes montre qu'il n'est jamais question d'une résurrection d'Attis, et que le taurobole n'est pas un rite de communion sacramentelle avec Cybèle ou Attis. Une inscription de l'an 376 qualifiera le taurobolié de *renatus*, ce sera un emprunt à l'idée chrétienne de régénération au moment où les païens forment un front commun contre le christianisme. « Nous ne connaissons aucun taurobole bien attesté antérieurement au IIe siècle de notre ère. Quant à attribuer une influence directe aux mystères de Cybèle sur le développement du christianisme primitif, disons sans détour que c'est une mauvaise plaisanterie. Dans la gnose chrétienne de Clément d'Alexandrie, qui, avant son baptême, était myste de Cybèle, en aperçoit-on la moindre trace ? » (2).

5. *Les mystères d'Isis et d'Osiris.* — Distinguons le mythe égyptien, les fêtes publiques, les mystères et le mythe inventé par M. Loisy. Dans ce dernier, l'initié était associé à la mort, à la sépulture et à la résurrection d'Osiris. Or rien n'est plus faux. La mort de Jésus est un sacrifice consenti par lui et accepté par Dieu, la mort d'Osiris n'est nullement consentie et n'a aucunement le caractère ni la valeur d'un sacrifice. Jésus a été enseveli, Osiris privé de sépulture. Le baptisé est justifié par les mérites de Dieu souffrant, l'initié meurt symboliquement pour jouir symboliquement du bonheur des élus, mais sa mort ne le met pas en union à la mort d'Osiris et celle-ci n'est nullement salutaire.

CHAPITRE IV. — L'ASPECT POSITIF DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

§ 1. — *Caractères généraux de l'enseignement de Jésus.*

L'aurore n'a d'intérêt que si elle aboutit au lever du soleil. En répandant sur le monde la pleine lumière religieuse, le Fils de Dieu a donné

(1) E. MAGNIN, *ibid.*, p. 182 ; cf. *Revue Biblique*, 1919, p. 203 et s. et 208 et s.
(2) P. LEMONNYER, *Le Christ*, p. 21.

tout leur prix aux lumières de la raison naturelle et à celles de l'Ancien Testament.

Il ne faut pas chercher dans les ténèbres du paganisme, ni même dans les lueurs du prophétisme, l'origine de l'enseignement de Jésus : il le tient de son Père.

Sur terre, le divin Maître ne peut trouver que des disciples.

Enseignement public. — Dans la nuit qui précéda son exécution, Jésus de Nazareth fut interrogé par le Grand-Prêtre « sur ses disciples et sur sa doctrine », c'est-à-dire : sur la doctrine qu'il donnait à ses disciples. Il refusa de répondre. Il ne voulait pas répéter dans la nuit et comme en cachette un enseignement essentiellement public et mondial. « J'ai parlé au monde *au grand jour,* j'ai donné mes enseignements, dans les synagogues, dans les parvis du Temple, lieux de réunion habituels aux Juifs, je n'ai rien dit en cachette ; pourquoi m'interroger ? interrogez ceux qui m'ont entendu leur adresser la parole : ils savent ce que j'ai dit. »

— Mais Jésus a donné à ses douze « disciples » des précisions qu'il ne donnait pas à la foule.

— Et que les Douze devaient transmettre un jour à la foule, « car, disait Jésus, il n'y a rien de caché qui ne doive être enfin découvert, rien de secret qui ne doive être connu et venir *au grand jour* : voyez donc comment vous écoutez » (*Luc*, VIII, 17-18). Et, usant d'une parabole expressive : « Ce que je vous dis dans les ténèbres, redites-le dans la lumière ; et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits » (*Matt.*, X, 27).

L'enseignement par les Paraboles. — Pourquoi donc a-t-il voilé sa doctrine ?

— « Voilé » ?

— Oui : sous le voile des paraboles.

— Pourquoi ? C'était pour permettre aux yeux malades de saisir *le plus possible* de sa doctrine. Jésus avait à montrer une rivière de diamants : pour qu'elle resplendît de tous ses feux, il eût fallu l'exposer en plein soleil ; cela aurait aveuglé les yeux de la foule. Par bonté pour elle, il étendait sur ces diamants resplendissants des tissus aussi transparents et incolores que possible, les paraboles, « mais il expliquait tout à ses propres disciples en particulier » (*Mc.*, IV, 35), parce que, disait-il, il leur était donné (par Dieu, par Jésus, par l'Esprit Saint) « de connaître les mystères du règne de Dieu » (*Luc*, VIII, 10).

— Alors pourquoi les évangélistes ont-ils conservé ces paraboles palestiniennes, qui pour nous sont encore plus énigmatiques ?

— Parce que maintenant nous en avons la clef. Et puisque vous désirez connaître l'enseignement de Jésus, réjouissez-vous de l'avoir tel qu'il a été proposé à ses contemporains.

D'ailleurs, la parabole est le genre qui respecte le mieux la doctrine qu'elle recouvre. La métaphore, et surtout la métaphore prolongée en allégorie, risque de déteindre sur la doctrine ; la parabole, non. Ainsi la comparaison de la mort avec un squelette armé d'une faux a l'inconvénient de laisser croire que la mort agit comme une personne sans cœur qui ne tient aucun compte de Dieu, de l'homme et de la nature. La parabole est un récit plus ou moins détaillé, plus ou moins prolongé,

qui décrit en elle-même *une situation* connue, vraie ou vraisemblable ; son application se fait sur tout un ensemble, sur toute *une situation* à connaître, qui garde sa nature propre, ses caractères particuliers, ses exigences naturelles ou surnaturelles.

Les destinataires de l'enseignement de Jésus. — Quel que soit son mode de présentation, l'enseignement de Jésus est un enseignement valable pour tous les temps et tous les pays. Jésus s'adresse :

A tous les temps. — « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas. » (*Matt.*, XXIV, 35.) « Je suis avec vous en tout temps jusqu'à la consommation du siècle. » (*Matt.*, XXVIII, 20.)

A toute la terre et à tous les hommes. — « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde. » (*Matt.*, XIII, 37-38.) « Allez par le monde entier prêcher l'Evangile à toute créature : celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné. » (*Mc.*, XVI, 15.) « Allez donc enseigner toutes les nations. » (*Matt.*, XXVIII, 19.)

L'enseignement contenu dans les actes de Jésus. — Jésus a prêché *verbo et opere.* Rien n'est plus éloquent que sa mort sur une croix. Or tout dans sa vie est volontaire. S'il passe dans l'obscurité et le travail manuel trente-et-une années d'une vie qui n'en devait compter que trente-trois, c'est délibérément. A douze ans, il affirme son entière indépendance et manifeste son infinie sagesse, mais c'est pour rentrer tout de suite dans la soumission et le silence. Si, durant son ministère, il reste pauvre au point de n'avoir pas une pierre pour y reposer la tête, s'il est fatigué, à bout de forces, s'il s'endort malgré la tempête, s'il laisse une pécheresse lui arroser les pieds de ses larmes, s'il apparaît à Marie de Magdala avant tout autre, s'il pleure sur Lazare ou sur Jérusalem, s'il accepte les acclamations des enfants, — c'est toujours pour éclairer les âmes.

Sa manière de faire ses miracles mériterait à elle seule une étude approfondie qui nous révélerait des abîmes de grandeur et d'humilité, des trésors d'énergie et de condescendance.

Et sa manière de parler. Sans entrer encore dans le domaine de sa doctrine, on peut en regarder du dehors le tracé, et cette divine pédagogie comporte elle-même un enseignement. Jésus parle du règne de Dieu avant de parler du roi ; Jésus utilise à temps sa connaissance surnaturelle des secrets du cœur et des secrets de l'avenir. Tout esprit de bonne foi doit se rendre.

Mais venons-en à ses paroles de vie.

§ 2. — *L'enseignement de Jésus.*

Le sermon sur la montagne. — Voici le jugement d'un protestant libéral sur ce discours de Jésus : « Il contient un trésor incomparable de sagesse et de morale religieuse, et de tout temps il a été regardé à juste titre comme la perle entre tous les discours consignés dans nos évangiles. Il n'y a pas une ligne, pas un mot qui ne porte le cachet de l'originalité, de l'absolue vérité, de la conception la plus sublime, du sentiment le plus admirable. Si quelque part la tradition, qui

nous a conservé les souvenirs du passage de Jésus sur la terre, porte avec elle la certitude, la preuve de sa fidélité, c'est bien ici, et l'on peut dire qu'il n'y a pas là une seule sentence qui ne soit devenue une maxime proverbiale pour tous les siècles, sans avoir rien perdu de sa puissance et de sa valeur » (1).

Et, comme le disait saint Jean Chrysostome, si tous les chrétiens réalisaient l'idéal que Jésus a décrit dans ce discours, « une telle lumière en serait répandue sur le monde qu'il n'y aurait plus de païens ».

Ce programme de vie est l'unique source du bonheur individuel, du bonheur familial, du bonheur national et du bonheur international. Les doctrines humaines qui ont cherché ailleurs ont toutes contribué à diminuer ce bonheur et à compromettre le bonheur éternel. Le Fils de Dieu crucifié et ressuscité reste et restera toujours le seul Maître, le seul Docteur, « car, disait-il, vous n'avez qu'un docteur : le Christ ». (*Matt.*, XXIII, 10). Il y a ici plus que Jonas, prophète d'Israël, écouté des Ninivites. Il y a ici plus que Salomon, sage que la Reine de Saba venait écouter des extrémités de la terre. (Cf. *Matt.*, XII, 39-42.)

Jésus nous révèle le but de notre vie et la voie qui y mène.

La divinité. — Dieu est bon. Dieu seul est bon. Il est unique. Il est vivant : le Père a un Fils, qu'il a glorifié avant la constitution du monde ; tout ce qui est au Père est au Fils et cela explique que l'Esprit de vérité que le Père enverra prenne au Fils ce qu'il donne. Ces distinctions entre le Père, le Fils et « l'autre » défenseur ne nuisent en rien à l'unité divine : le Père et le Fils ne sont « qu'une seule chose ». (*Jo.*, X, 30.) Le Père est en le Fils et réciproquement. Le Fils fait les œuvres de son Père et réciproquement. Cette unité est le modèle de l'unité à laquelle doivent arriver les disciples de Jésus. (*Jo.*, XVII, 22.)

La moralité. — L'on est en réalité ce que l'on est aux yeux du Père, qui voit dans le secret. Le royaume de Dieu reste fermé à la pseudo-sainteté pharisienne.

Les Pharisiens se font passer pour justes devant les hommes, mais Dieu connaît leurs cœurs : la magnifique façade qui émerveille le peuple est une horreur aux yeux de Dieu ; le sépulcre blanchi ne trompe pas Dieu : il voit la pourriture qui s'y cache ; la coupe est purifiée : le breuvage reste infect.

Au contraire, la moindre aumône, la plus infime prière, le plus petit sacrifice est vu par le Père et recevra de lui une récompense sans fin.

Les commandements et les conseils. — L'amour pour Dieu et pour le prochain : voilà l'*alpha* et l'*omega* de la morale. Et dorénavant dans le cœur du disciple cet amour sera réglé par les battements du cœur de Jésus : quand j'aime mon Dieu et mon frère, c'est Jésus qui aime en moi et c'est Jésus que j'aime en eux.

Je sais que Dieu m'aime, que Jésus m'aime, que tous les disciples de Jésus m'aiment, et cela me dilate l'âme à l'infini ; en retour, je puise au cœur de Jésus un amour sans limitation consentie et qui porte sur tous, sur Jésus et sur Dieu d'un seul élan.

Cet élan est une *obéissance* joyeuse aux ordres que Jésus me donne.

(1) REUSS, *Histoire évangélique*, p. 191.

C'est normal, puisque Jésus n'a pas aimé autrement. Il a exécuté tous les ordres de son Père, et en particulier celui de donner sa vie pour nous sur une croix. Nous irons jusque-là. Et chaque jour.

L'abnégation chrétienne est souverainement délicieuse à qui la pratique comme Jésus la pratiquait. En ne se recherchant en rien, on mène la vie la plus heureuse qui soit, car l'on se trouve en tout, puisque tout est une occasion de se dévouer aux hommes, au Christ-Roi, à Dieu infiniment aimable.

Le joug devient extrêmement suave, le fardeau ne pèse presque plus sur les épaules dans ces conditions nouvelles que Jésus a daigné instituer sur terre pour glorifier son Père et notre Père, son Dieu et notre Dieu.

Et *si cela nous est donné,* nous rêverons d'une pauvreté absolue, d'une virginité de toute la vie et d'une obéissance totale et jusqu'à la mort. Simples *conseils,* qui ont toujours été entendus et suivis, parce que Celui qui les a donnés a su trouver le chemin des pauvres cœurs qui battent en nos poitrines.

L'Eglise de Jésus. — Jésus n'a pas voulu de disciples individuels n'appartenant à aucune fraternité. Il veut que tous forment *un seul* troupeau, dont il est le seul pasteur. La moitié de son troupeau (Israël) appartenait déjà à la vraie religion et attendait le Christ : Jésus est ce Christ ; l'autre moitié (les Gentils) devra se mêler à la première, car Jésus supprime toute distinction. En son absence, Pierre devra paître toutes les brebis et tous les agneaux du Christ. Pierre sera assisté par Jacques, Jean et les autres. L'Eglise entière reposera sur Pierre comme sur un rocher inébranlable ; Pierre sera infaillible dans sa foi et il pourra ainsi affermir la foi de tous ses frères.

L'Eglise de Jésus est *sainte,* très sainte, divinement sainte. Pour en faire partie, il faut naître d'en-haut, naître de l'eau et de l'Esprit (recevoir un baptême par lequel l'Esprit de Dieu purifie l'âme à fond). La rémission des péchés est due à l'effusion du sang de Jésus s'offrant en sacrifice. L'Eglise a le droit — et elle seule — d'excommunier celui de ses membres qui refuserait de l'écouter. Pour se préserver du mal, il faut être prêt à s'arracher l'œil ou à se couper la main. Il faut éviter de scandaliser le disciple faible et, si l'on commet cette faute, on s'attire la colère divine. La vie chrétienne s'alimente aux sources les plus pures : elle puise l'eau vive au cœur même de Jésus ; elle mange la chair sacrée du Sauveur et boit son sang rédempteur. La sainteté du Christ nous est comme transfusée par les sacrements.

L'Eglise bâtie par Jésus est nécessairement *catholique,* puisqu'elle est composée des « fils du Royaume » et que ces fils doivent venir « de l'Orient et de l'Occident, du nord et du midi » (c'est-à-dire : de partout) pour « prendre place à table dans le Royaume de Dieu » (*Luc,* XIII, 29). D'ailleurs, l'unité de l'Eglise s'oppose à ce qu'elle ait des frontières ou des enclaves. Le prince de ce monde — Satan — est jeté dehors ; dès lors ce monde passe sous le sceptre de Jésus.

Enfin l'Eglise doit rester toujours *apostolique* comme au premier jour, puisque Jésus s'est choisi douze apôtres et leur a confié le gouvernement des douze tribus c'est-à-dire de tout Israël ; et comme le judaïsme a trahi, « le Règne de Dieu » sera enlevé aux mauvais vignerons et donné « à une nation qui en fera les fruits » (*Matt.,* XXI, 43) :

Jésus ne dit pas : « aux nations », mais « à une nation » différente : non pas nécessairement par le sang, mais sûrement par l'esprit ; donc : à un nouveau peuple de Dieu, aux vrais fils d'Abraham, au véritable Israël, à « l'Israël de Dieu », comme dira saint Paul.

Le royaume céleste et terrestre de Dieu. — Le royaume de Dieu, c'est le ciel, où les justes trouveront Dieu après leur mort et plus encore après leur glorieuse résurrection. Ce point de doctrine n'est pas nouveau.

Jésus ajoute une révélation : le Christ est venu inaugurer sur terre le règne de Dieu et instaurer un véritable *royaume* de Dieu sur terre. Pour le rendre bien visible, Jésus lui donne « la physionomie d'un royaume du Fils, distinct du royaume éternel qui est celui du Père ». C'est l'Eglise militante.

Dans ce royaume, l'ivraie reste mêlée au froment. Les places à ambitionner sont celles de serviteurs et d'esclaves. Les Pharisiens sont coupables de ne pas y entrer et de barrer la route aux autres. Malgré tout, la génération contemporaine de Jésus ne disparaîtra pas que l'on n'ait acquis la certitude que « le Fils de l'homme » était venu dans son royaume. Et le fait relèvera du miracle, car un crucifié ne peut pas devenir si vite et si manifestement roi infiniment aimé et littéralement adoré. Jésus l'a prédit et l'événement lui a donné raison.

Ce règne posthume du Christ durera jusqu'à la consommation des siècles, après quoi les justes seront définitivement séparés des méchants (paraboles de l'ivraie et du coup de filet).

Combien de temps durera ce règne sur terre ? Jésus n'a pas mission de nous le dire. On aura le temps de recueillir des disciples *dans toutes les nations* ; le grain de sénevé aura le temps de croître et de devenir arbuste couvert de feuilles ; le levain exercera son action progressive dans toute la pâte ; et cela malgré de nombreux obstacles, de continuelles persécutions. On pouvait donc entrevoir de longs siècles.

Mais ce règne terrestre cessera un jour. Ce jour-là, le Sauveur reviendra « dans sa gloire et tous les anges avec lui ». Alors « il s'assiéra sur son trône de gloire et toutes les nations seront rassemblées devant lui. Il séparera les hommes les uns des autres, comme un berger sépare les brebis des boucs » (*Matt.*, XXV, 31-32). Lui qui jusqu'alors aura tout fait pour « sauver » n'hésitera pas à « condamner » à une peine éternelle ceux qui auront laissé le Christ dans la faim, la soif, sans gîte, sans vêtements, malade, en prison.

Le ciel. — Jésus a maintenu la croyance à la résurrection de la chair. Il a promis maintes fois de faire entendre sa voix à tous ceux qui seront dans les sépulcres. A Marthe qui lui disait sa certitude au sujet de la résurrection de son frère « au dernier jour », Jésus a répondu : « Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, *fût-il mort*, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours (ou : ne mourra jamais). » (*Jo.*, XI, 25-26.)

En annonçant l'Eucharistie, il dit : « Celui qui mange ce pain vivra à jamais » ; « Celui qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. » (*Jo.*, VI, 58 et 54.)

La vraie Manne nous garde en vie jusqu'à l'entrée dans la vraie Terre Promise. « Les justes seront brillants comme le soleil dans le royaume de leur Père. » (*Matt.*, XIII, 43.)

L'enfer. — « Serpents ! race de vipères ! comment échapperez-vous à la condamnation, à la géhenne ? » (*Matt.*, XXIII, 33), puisque « quiconque dira à son frère : « Tu es fou ! » sera justiciable envers la géhenne du feu ! » (*Matt.*, V, 22.) Ce feu est le « feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges » (*Matt.*, XXV, 41). « De même que l'ivraie est ramassée et brûlée au feu, ainsi en sera-t-il dans la consommation du siècle : le Fils de l'homme enverra ses anges, qui enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, et les jetteront dans la fournaise du feu : c'est là qu'il y aura pleurs et grincements de dents ! » (*Matt.*, XIII, 40-41.)

Puisque cela est divinement vrai, le grand amour de Jésus ne pouvait pas nous le cacher.

Autres points de doctrine. — La place nous manque pour aborder les autres points de l'enseignement de Jésus : sur la prière, sur le mariage, sur la société civile, sur les sacrements, sur les vertus, sur la joie, sur la paix, etc., etc.

Jésus parle en maître, et pourtant il n'a rien inventé, il a écouté son Père et nous a fidèlement répété ce qu'il avait entendu. Il a les paroles de la vie éternelle ; si donc nous le quittions, à qui irions-nous ? Il faudrait tôt ou tard revenir à lui comme l'enfant prodigue et ruiné, dont le frère aîné s'entendait dire : « Mon enfant, en tout temps, tu es *avec moi* et *tout ce qui est à moi* est à toi. » (*Luc*, XV, 31.)

QUATRIÈME PARTIE. — LA PERSONNE DU CHRIST. SA SAINTETÉ INCOMPARABLE

INTRODUCTION. — LA FOI

Le critique « indépendant » dit que le catholique est incapable de faire de bonne exégèse parce qu'il colore le texte qu'il lit et parce que son obéissance aux définitions dogmatiques et aux directives romaines l'empêche d'être docile aux faits.

La vérité est que c'est le critique « indépendant » qui est incapable d'interpréter correctement les textes inspirés, à moins de se limiter à des constatations d'ordre assez vulgaire.

L'Evangile est la bonne nouvelle apportée de la part de Dieu par Jésus et cette bonne nouvelle a pour contenu principal *la définition du messager lui-même*. Nous sommes bien obligés de « croire », si nous voulons avoir une connaissance correcte de cette bonne nouvelle. Aucun de nous n'a pu assister au départ du messager, ni entendre Dieu lui confier son message. Un jour, à Bethléem, apparut le messager. Depuis, il a parlé. Puis il est reparti, en nous laissant ses apôtres.

Dieu évidemment a veillé à ce que nous puissions avoir la garantie nécessaire et suffisante d'être en présence d'une bonne nouvelle venue

du ciel. Mais après cela il n'y a qu'une attitude à prendre et à garder : croire.

Non pas croire au petit bonheur, croire ce qui nous semble à chacun faire partie du message, mais croire d'avance à tout le vrai message et croire à tous les articles de ce message.

Saint Paul a pris à l'égard de Jésus l'attitude de foi entière engageant toute la psychologie et toute l'activité. Se sachant « apôtre de Jésus-Christ », il prêchait l'Evangile, le vrai, le seul, celui que les Douze prêchaient ailleurs en même temps. Le résumé de cet Evangile unique, il l'a très bien vu et très bien dit, c'est « Jésus-Christ crucifié ».

L'incrédule ne met presque rien sous cette formule. Pour lui, « Jésus-Christ crucifié » ou « Jeanne d'Arc brûlée » ou « Louis XVI guillotiné », c'est un fait historique ou légendaire ou mi-historique mi-légendaire. Pour le disciple de Jésus, c'est une réalité pleine et la formule simplifiée contient toujours à ses yeux toute la doctrine divine du salut : il lui faudrait des volumes et des volumes, il lui faudra l'éternité pour expliciter tout ce qu'il y a sous ces mots.

C'est cela qui irrite l'incroyant. S'il est Juif, il se cabre devant la faiblesse d'un Dieu qui meurt sur une croix ; s'il est Grec, il hausse les épaules devant l'expression d'une pensée digne de fous. Pour le chrétien, Juif ou Grec, c'est la plus grande force et la plus haute sagesse.

« Au protestantisme libéral nous sommes redevables d'avoir relevé dans le Christ des Evangiles la somme des vertus exquises et bien équilibrées qu'il est prodigieux de voir réunies en un seul homme. » (R. P. Braun.) Or les théologiens et les mystiques catholiques, à la suite des Pères de l'Eglise, ont poussé bien plus avant cette étude passionnante ; la doctrine de l'union hypostatique et de la grâce « capitale » contient plus de lumière pour guider celui qui lit l'Evangile. *In lumine tuo videbimus lumen* : c'est dans ta lumière que nous voyons le mieux la lumière qui émerveille tout homme venant en ce monde.

CHAPITRE PREMIER. — LES FAITS

Les affirmations de Jésus relatives à sa divinité. — « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » (*Jo.*, XVII, 3.) « Celui qui m'a vu a vu le Père. » (*Jo.*, XIV, 9.) « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien ; c'est mon Père qui me glorifie, dont vous dites : C'est notre Dieu. Et vous ne le connaissez pas, mais moi je le connais, et si je disais que je ne le connais pas, je serais semblable à vous : un menteur ; mais je le connais et je garde sa parole. Abraham, votre père, a tressailli de joie [à la pensée] de voir mon jour : il l'a vu et s'en est réjoui. » (*Jo.*, VIII, 54-56.)

Qu'il est vrai de dire : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. » Jésus se présente comme l'égal de l'être suprême et la source unique — avec Dieu, en qui il vit — de la vie éternelle des hommes et de leur joie la plus vive. Et ce n'est pas seulement dans le quatrième évangile que nous trouvons ces passages. Nous lisons dans Matthieu et Luc cette déclaration limpide : « Personne ne sait qui est le Fils,

si ce n'est le Père, comme personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler. » (*Matt.*, XI, 27 et *Luc*, X, 22.) En parlant du Fils, Jésus parle de lui-même, ainsi que le prouve le début de sa déclaration : « Tout m'a été transmis par mon Père. » Et Jésus parle du Fils avant de parler du Père. Le Fils est un être tellement grand, beau, riche, lumineux et mystérieux que personne ne le connaît si ce n'est celui qui a une connaissance infinie : le Père seul peut savoir l'immensité de cet océan. Et ce qui montre encore la divinité du Fils, c'est qu'il est seul à posséder l'intelligence capable de savoir ce qu'est le Père. Evidemment cette théologie n'exclut en rien la divinité du Saint-Esprit, pas plus qu'elle ne supprime la connaissance que le Père a de lui-même, ou la conscience que le Fils a de lui-même. Ici, « personne » ne vise que les intelligences créées, les anges, les hommes, surtout ceux qui se croient « sages » et « habiles ».

Cette conviction que Jésus avait d'être l'égal de son Père, il l'a toujours eue — à 12 ans, il en fait preuve — il l'a toujours gardée. Elle a été considérée comme un crime par les grands-prêtres, les docteurs de la Loi et les Anciens du peuple juif : à leurs yeux, il avait « mérité la mort » par là-même.

Puisque je parle des ennemis du Christ, je tiens à signaler leur clairvoyance et à la proposer en modèle aux amis de Jésus. Quel paradoxe ! Je m'explique. Je n'oublie pas l'aveuglement de ces hommes qui ne croyaient pas en Jésus, « bien qu'il eût fait tant de miracles en leur présence ». Toutefois, gardons-nous de généraliser, et souvenons-nous que « même parmi les chefs, beaucoup crurent en lui, mais à cause des Pharisiens ils ne l'avouaient pas, de peur d'être exclus de la synagogue » (*Jo.*, XII, 42). Ceux qui ne crurent pas eurent du moins assez d'intelligence pour comprendre que Jésus se disait l'égal de Dieu ; ils le comprenaient, quand Jésus le disait en termes formels, par exemple, en décembre 29, quand il leur dit : « Moi et mon Père ne sommes qu'un », ils le comprenaient aussi — et c'est là que leur clairvoyance est à suivre — quand il parlait en termes voilés.

Beaucoup de chrétiens et même quelques exégètes et théologiens passent à côté de ces déclarations sans en soupçonner l'incalculable portée. Je leur demande d'y prêter attention et de s'en servir dans leur apologétique.

Les insinuations implicites, mais très nettes. — D'abord, on aura soin de remarquer tous les passages où Jésus assume ce que l'Ancien Testament *réservait à Dieu*. Cela faisait rager et rugir ses ennemis. Signalons quelques cas.

Jésus dit à un paralytique : « Aie confiance, mon fils, tes péchés sont remis. » Et pour prouver qu'il n'a pas blasphémé en s'attribuant ce pouvoir, il ajoute : « Te levant, prends ton lit et retire-toi dans ta maison ». Si du moins il avait prié Dieu de guérir cet homme ! Non, il l'absout, il le guérit. Il agit comme agirait Dieu à sa place. Il manifeste donc « sa gloire », c'est-à-dire sa divinité.

Iahvé avait contracté avec la Nation Sainte une alliance que l'on comparait à un mariage. Jésus se dit « l'Epoux » dont la présence dispense du jeûne ancien et dont la mort sera la raison d'un nouveau jeûne.

Le sabbat était considéré comme une institution divine, absolument intangible ; Jésus se déclare « maître du sabbat ». Les prêtres tenaient de Dieu la permission de « violer le sabbat » sans être coupables ; Jésus permet à ses disciples d'en faire autant.

Les Pharisiens l'épiaient pour savoir s'il oserait guérir le jour du sabbat, afin de trouver à l'accuser ; lui guérissait et donnait comme justification que son Père travaillait sans chômer. Son Père, oui ; mais lui ! Il avait donc le droit de travailler avec et pour son Père ? de « faire les œuvres » de son Père ? Il le prétendait assurément. Et puisqu'il le faisait effectivement, on devait l'en croire.

Autre exemple : le Bon Pasteur. Nous nous laissons attendrir par la ravissante parabole, mais nous oublions trop aisément que celui qui parle est Dieu et se présente comme tel. La parabole de la brebis perdue et retrouvée devrait cependant nous orienter, car Jésus la termine ainsi : « De même, ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'un seul de ces petits périsse. » Et si nous lisons l'Ancien Testament, nous voyons que c'est Dieu qui est le Bon Pasteur, le seul Bon Pasteur. Si Jésus n'était qu'un homme, il devait éviter de se dire « le Bon Pasteur ».

« Celui qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; et celui qui aime son fils et sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. » (*Matt.*, x, 37.) Nous avons des amis hors de notre famille, nous les aimons moins que les nôtres ; qui est donc Jésus pour s'interposer entre nous et nos parents ou nos enfants et exiger un plus grand amour que celui que nous leur portons ?

Le jour des Rameaux, des enfants crient dans le Temple en disant : « Hosanna au Fils de David ! » Les grands-prêtres et les scribes s'indignent. Jésus donne raison aux enfants en citant le psaume où il est question d'une louange enfantine adressée à... Dieu ! Encore une fois, si Jésus de Nazareth n'était qu'un saint, un prophète ou même le Messie, il n'aurait pas dû s'appliquer un psaume qui ne concernait que Dieu.

Il y a bien d'autres paroles de Jésus dont le sens profond n'échappait ni à ses auditeurs sympathiques ni à ses ennemis.

La divine pédagogie du divin Maître. — Or Jésus ne cherchait pas à en multiplier les occasions. Cet enseignement capital fut donné avec une pédagogie vraiment divine.

Jésus n'a vécu que 33 ans. Il a attendu d'avoir 31 ans avant de se manifester. L'épisode de ses douze ans fut sans lendemain.

Sa vie d'ouvrier ne devait bouleverser le monde que lorsque l'on saurait qu'elle fut menée par le Fils même de Dieu.

Au début de son ministère, il dit simplement : « Le temps est accompli : le règne de Dieu est proche. » Et son grand souci, dans la suite, sera de faire comprendre *la nature de ce règne*. Il faudra bien qu'il en vienne à parler de lui-même, puisqu'il est le roi, mais il ne veut pas se prêter aux ambitieuses espérances des Juifs, ni attirer sur lui des regards qui ne reposeraient pas sur son Père, qui est en lui. Et c'est là un des plus beaux traits de sa physionomie morale et de sa sainteté.

En se plaçant dans l'hypothèse rationaliste selon laquelle Jésus ne serait qu'un homme parmi les hommes, on ne peut plus s'expliquer

sa vie. Cet homme serait à la fois tellement *humble* et tellement *orgueilleux*, tellement suave et tellement rude, tellement sincère et tellement rusé qu'il deviendrait vite un être impensable, un groupe de contradictions qui se heurteraient violemment sous le regard de la pensée. On ne saurait que choisir dans les traits de son caractère et l'on serait tenté de tout sacrifier, comme le fait M. Couchoud, qui ne croit plus à l'existence historique de Jésus, sans se rendre compte qu'il y croit encore et qu'il est incapable, avec sa mie de pain, d'effacer la face du plus beau des enfants des hommes.

« Notre Christ, le Christ du christianisme authentique, est véritablement homme autant que véritablement Dieu » (1).

Sa personnalité métaphysique nous demeure invisible, comme d'ailleurs toute personnalité, mais nous la soupçonnons à travers ses *manifestations*, nous ne l'atteignons pleinement et sûrement que par la foi surnaturelle. Nul ne vient au Fils, si le Père ne l'attire. Aussi disons-nous à ceux qui ne se sentent pas attirés ou qui résistent à cet attrait : Ne dites rien, si vous ne voulez pas vous tromper. Certains contemporains de Jésus pensaient qu'il était Jean-Baptiste ressuscité, ils étaient au-dessous de la vérité ; d'autres voyaient en lui Elie et Jérémie. Simon-Pierre savait par révélation divine que Jésus était le Christ, le Fils du Dieu vivant. C'est la vérité. *Rien* n'y contredit dans ce que nous savons de Jésus, *tout* peut s'accorder à cette donnée fondamentale.

Plaçons-nous donc résolument en face du Christ, comme Marthe, non pour lui dire notre surprise de le voir vivre comme il vit, mais pour recevoir la lumière divine qui émane de toute sa personne. Il serait préférable d'imiter Marie et de nous asseoir aux pieds du Seigneur pour *écouter* sa parole. Apaisons nos inquiétudes et cessons nos troubles. « La plus parfaite systématisation théologique n'ajoute pas une once de lumière ou de vérité à l'Evangile. » (R. P. Chenu.) Le plus magnifique portrait moral du Christ n'ajoute pas une once de grandeur à sa personne.

L'incrédule nous répondra : « Vous voyez cela, je ne le vois pas ; l'un de nous se trompe. Marie écoutait Jésus, Caïphe ne l'écoutait pas : pourquoi retenir et partager l'impression de l'une et rejeter celle de l'autre ? Les Juifs disaient à Pilate : « Si celui-ci n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré... » Pourquoi ne pas les en croire ? »

Ne soyons pas plus dupes de cette protestation de loyalisme que ne l'a été Pilate, qui n'a trouvé Jésus coupable d'aucun des crimes dont l'accusaient les grands prêtres, les magistrats et le peuple. « Il comprenait que les grands-prêtres l'avaient livré par *jalousie.* » Au reste, quand ils l'ont jugé eux-mêmes, beaucoup de *faux témoins* se présentèrent, mais leurs témoignages n'étaient pas concordants et les juges ne firent pas état de ces dépositions. *Le seul grief* fut « le blasphème » sans précédent de Jésus se disant l'égal de Dieu. Ce prétendu blasphème est en réalité un acte de courage héroïque qui surpasse tous les courages et tous les héroïsmes connus.

Depuis deux ans les Pharisiens épiaient le Divin Maître pour l'ac-

(1) KARL ADAM, *Jésus le Christ*, p. 20.

cuser ; or il pouvait leur dire : « Qui de vous me convaincra de péché ? » *Ce défi n'a jamais été relevé.*

En Jésus aucun péché, aucun vice, mais des vertus, des dons, une sainteté incomparables. On a l'impression qu'il est à la source même de toute beauté morale. Quand on le voit gravir la montagne pour y passer la nuit en prière, on le sent conduit par une connaissance intime de Dieu et un attachement sans limite. C'est à Gethsémani que cet amour se révélera avec le plus de clarté. On peut juger aussi de sa perfection personnelle par celle qu'il a communiquée à son entourage, à commencer par sa Mère, et qu'il continue à répandre dans l'âme de ses innombrables disciples : *il n'est pas un domaine de la moralité où Jésus n'occupe la place la plus excellente.* Pour s'en convaincre, il suffit de lire sa vie et les écrits de ceux qui ont « contemplé sa gloire, gloire qu'un tel Fils unique tient d'un tel Père, plein de grâce et de vérité ». Il est Dieu, il est homme. Ses qualités morales sont bien celles qui convenaient à un Dieu infiniment bon qui se fait homme pour enlever le péché du monde.

CHAPITRE II. — L'EXPLICATION DES FAITS

§ 1. — *Le Christ Dieu. Le Christ Dieu et homme.*

Le Christ est donc saint, parce qu'il est Dieu. Dieu est saint et, nous le savons, Dieu seul est saint : « *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Deus Sabaoth.* »

Mais la sainteté du Christ est coulée dans des gestes et dans une vie d'homme, Dieu ayant voulu l'Incarnation pour que le Fils soit pour l'humanité déchue la source des mérites, le Rédempteur, et qu'il soit aussi, pour l'homme créé pour atteindre à la sainteté divine et assoiffé de cette sainteté, un modèle adapté à sa nature.

La nouveauté, l'inattendu de cette incarnation, ce qui en fait tout le mystère, obscur à l'intelligence humaine, c'est cette personne divino-humaine (1) du Christ, cette sainteté de Dieu, transposée dans un corps et dans une âme d'homme, et ainsi, peut-on dire, exposée à tous les regards. Le Christ est Dieu, le Christ est saint, mais le Christ est homme. Sa divinité, il la coule dans une nature humaine, affranchie de la tare originelle, bien sûr : « Qui me convaincra de péché », mais qui n'en reste pas moins soumise à toutes les nécessités, à toutes les faiblesses de la vie de l'homme. Imagine-t-on bien le paradoxe ? Mais c'est là, dans ce point crucial, la sainteté du Dieu Très-Haut transcrite en langage humain sans rien perdre de son intégrité, que flamboie la miséricorde de Dieu envers son peuple. C'est là aussi qu'aux yeux des hommes, des Hébreux de toutes les époques, réside l'incompréhensible paradoxe. Toute la clé de la personne du Christ s'y trouve.

Le Christ « pont » entre Dieu et les hommes. — Deux réalités expli-

(1) Faute d'une meilleure expression, j'emploie cet adjectif pour qualifier la personne du Christ. Mais il va sans dire que je ne l'entends pas au sens de Nestorius, et qu'à bien parler, la Personne du Verbe incarné est *divine*.

quent en la personne du Christ l'union intime de la nature divine, qu'il revendique dès le début de son ministère, et de la nature humaine, la seule apparente aux yeux de ses contemporains. Deux réalités : d'une part, la sainteté de Dieu et son infinie miséricorde, du côté de l'homme, le péché, cette faille qui le sépare à jamais de la vie de Dieu. Entre la terre humaine et l'éternité divine, le passage était rompu depuis qu'Adam, le premier homme, avait posé son acte de révolte. C'est pourquoi, nous dit sainte Catherine de Sienne, Dieu nous construisit, en son Fils unique, un pont qui unit la grandeur de la divinité à la terre de notre humanité. Mais : « En partant de la terre, on ne le pouvait établir d'une grandeur suffisante pour passer le fleuve et rejoindre la vie éternelle, puisque la terre de la nature humaine était incapable par elle seule de satisfaire au péché et de détruire la tache du péché d'Adam qui a corrompu et infecté toute la race humaine. » Un homme ne suffisait pas : « Il fallait que la nature humaine subît la peine et que la nature divine, unie à cette nature humaine, acceptât le sacrifice que ce Fils offrait au Père, pour détruire la mort et rendre la vie à l'humanité. » Voilà le secret de la personne divino-humaine de Jésus : Jésus, pont entre l'homme déchu et Dieu, Jésus, Messie, jailli du sein d'une femme, et tendant à son Père par toute la force de sa nature divine.

Le Christ a été, Il est encore, et dans toute la force du terme, le pont qui mène l'humanité à Dieu. Tandis qu'il va au travers de la Galilée, attachant à sa marche les foules avides de miracles et de paroles de vie, Jésus, le charpentier de Nazareth, dont certains, parmi ceux qui le suivent, ont connu l'enfance, annonce la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Rares sont ceux qui, dès lors, durant ces trente années que Jésus passa sur la terre, ont su rejoindre Dieu au travers de son humanité. De-ci, de-là, pourtant, quelques témoignages arrachés par l'Esprit Saint, et dont le plus typique est celui de Pierre, affirmant dans une parole de foi : « Vous êtes le Christ de Dieu. » Mais c'est l'exception et les disciples les plus chers eux-mêmes demeurent ignorants. Le sacrifice n'est pas encore accompli et le pont en construction n'unira les deux rives qu'après l'Agonie et le Calvaire. Avant la croix, Jésus se contente de préparer lentement ses plus intimes à la vérité et d'acheminer sur les routes les foules qui le suivent vers la paternité du Tout-Puissant, son Père à lui qui est le Fils.

C'est sur la croix, après la douloureuse agonie du jardin des Oliviers, après l'abandon des siens et la condamnation devant les tribunaux publics et le sanhédrin, que la personne du Christ achève de se révéler. Il est vraiment alors le pont dressé entre la terre et Dieu, maudit parmi les hommes à cause du scandale de la croix, jugé par son Père qui livre par Lui l'humanité tout entière aux ténèbres, afin que toute justice soit accomplie et que le rachat s'opère. Le Christ crucifié devient le passage hors duquel il est impossible de passer d'une rive à l'autre ; désormais, le pont est jeté, la personne divino-humaine de Jésus, livrée en pâture pour le salut du monde, est allée jusqu'au bout de sa mystérieuse destination, elle a comblé la faille que présentait la nature pécheresse de l'homme, elle a rouvert en l'homme la porte de la grâce et permis de nouveau l'union de l'humanité au Dieu qui l'a créée.

Cependant la personne du Christ qui trouve son plein épanouissement dans l'acte d'abandon à la croix devait continuer, dans l'espace et le temps, ce qu'elle avait accompli d'un seul coup au Calvaire. C'est pourquoi, avant sa mort, Jésus avait institué le sacrement de l'Eucharistie, par lequel il perpétuait, au travers des siècles et dans le monde entier, le sacrifice qu'il allait accomplir une fois pour toutes. Là encore, contenue tout entière dans l'hostie, la personne divino-humaine du Christ jaillit comme le pont jeté entre la terre et Dieu : prodigieuse adaptation aux conditions humaines, l'Eucharistie renouvelle chaque matin, pour chaque homme en particulier, le passage au Père, perpétuant, nous le verrons, la vie du Christ parmi nous.

§ 2. — *La sainteté du Christ en œuvre.*

Comment le Christ, Dieu lui-même, Saint, portant la sainteté de Dieu dans une nature humaine, soumis à toutes les nécessités qui assujettissent l'homme, a-t-il vécu sa vie de perfection ?

Caractère de la perfection du Christ : équilibre de forces contraires. — Ce qui frappe, avant tout, dans cette vie de Jésus s'épanouissant au long des routes de Judée ou de Galilée, c'est le prodigieux équilibre dans lequel le Christ se tient entre des situations, des tendances absolument opposées et presque contradictoires.

Alors qu'il s'affirme le Juste et qu'au témoignage des prophètes comme Jean-Baptiste, d'esprits impurs chassés par sa vertu, et même du Très-Haut, lors de son baptême, Jésus est le Fils de Dieu, le pur par excellence, alors que son cœur chante lorsqu'il découvre la pureté des cœurs (rencontrant un jeune homme dont l'âme était droite, « il l'aima »), Jésus se plaît sans cesse au milieu des pécheurs et des publicains. Paradoxe incompréhensible pour tous ceux qui l'entourent et qui ne percent pas l'énigme de son âme : car, en Israël, le Juste doit éviter le contact des pécheurs. Alors qu'il est le Chef, le Maître, par sa science et son autorité, alors qu'il conduit les foules et qu'un jour même, en la fête des Rameaux, à Jérusalem, le peuple proclame sa royauté, Jésus, tout au long de sa vie publique, se dérobe aux honneurs, à toute grandeur humaine. Bien plus, lui devant qui les démons fuient, lui qui commande aux éléments, qui apaise la tempête et marche sur les flots, lui qui ressuscite les morts et remet les péchés, — en un geste qui leur demeure obscur et les scandalise presque, lave un jour les pieds de ses disciples, se faisant petit parmi les petits. Paradoxe encore là, attitude apparemment contradictoire, mais qui, en fait, souligne la nouveauté de la sainteté du Christ : cet équilibre prodigieux entre des réalités en apparence irréductibles. Nulle part, cet équilibre parfait — folie pour les sages — que le Christ dans la suite devait réaliser et revivre en ses saints, n'éclate mieux que dans l'acte saint par excellence : la mort sur la croix, où Jésus concilie sa divinité avec la plus abjecte déchéance de l'être humain, avec la condition de maudit. Devant le scandale de cette situation, l'Apôtre Pierre même a renié trois fois Celui qui était toute sa vie, tant était grande et déroutante la nouveauté de cette sainteté.

Enfin, dans la vie de Jésus, il est une autre apparente contradiction, que les critiques ont de tout temps utilisée : Jésus, pendant son agonie

à Gethsémani, a crié grâce et, sur la croix, n'a-t-il pas eu un appel désespéré : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?» La critique, utilisant ces paroles, a essayé d'y trouver la preuve de la non-divinité du Christ ; objection bien faible et qui ne porte pas loin, puisqu'elle ne cherche pas à percer, au delà du Christ, la réalité qu'il recouvre.

En fait, la clé du problème, ce qui explique cette nouveauté de la perfection du Christ, cet équilibre entre des réalités jusque-là irréductibles, c'est justement l'alliance, en Jésus, d'une double nature, la nature divine et la nature humaine ; toutes deux, d'ailleurs, parfaitement jointes dans l'unité de sa personne. Par l'union de son humanité à la divinité personnelle, le Christ est le Juste, un par la volonté avec son Père du ciel, attaché de tout son être à l'accomplissement de cette volonté qui est la mort du Juste pour les pécheurs. Mais cette volonté, il la porte dans une nature humaine, parfaite, bien sûr, mais défectible, non pas quant au péché, mais quant à la souffrance, conséquence du péché. C'est ce qui explique que le Christ n'est pas, comme Iahvé, l'Impassible, le tout immuable. Non, sa sensibilité amène en lui des réactions. De même qu'au désert, après quarante jours de jeûne, il eut faim, de même qu'en prophétisant la ruine de Jérusalem Jésus pleura, c'est ainsi que dans la nuit d'agonie au mont des Oliviers, sous le poids d'amertume qui écrasait son âme, le Christ, un instant, laissa jaillir du fond de son être ce cri de douleur : « Père, si vous voulez, éloignez de moi ce calice » et il ajoute : « Cependant, non pas ma volonté, mais la vôtre. » Preuve de cet équilibre, en Jésus, des forces de nature différente, de cette soumission parfaite de l'être humain au Dieu qui vit en lui. Le Christ est saint ; sa perfection commande jusqu'aux fibres les plus extérieures, les plus sensibles de son être. C'est cette maîtrise de la divinité sur l'humanité qui fait son autorité.

On retrouve, d'ailleurs, cet équilibre des forces à tous les plans de la vie de Jésus : deux tendances se partageaient son être, il est nécessaire de le comprendre. Le Christ était, par la vision béatifique, tiré tout entier vers la lumière du Père ; normalement, il aurait dû être en continuelle ascension ; il aurait été sans cesse en cette lumière de gloire en laquelle il fut transfiguré devant Pierre, Jacques et Jean, si une autre force n'avait joué en lui : la tendance à la croix, qui, du fait de sa mission de Rédempteur, le ramène sans cesse vers la souffrance et vers les pécheurs.

Et la sainteté de Jésus, qui est la sainteté de Dieu, mais comme adaptée à l'humanité, moulée dans un cadre humain, est caractérisée par cet équilibre des deux tendances que Jésus portait en lui. C'est ainsi qu'il faut comprendre la prédilection du Christ pour les pécheurs, les petits, les lépreux : « Je ne suis pas venu sauver les justes, mais les pécheurs. » Sa mission l'y reporte sans cesse, comme elle le retourne sans cesse vers la perspective de la souffrance et de la déchéance, alors que l'union dans laquelle il vit avec le Père le tire sans cesse vers la lumière de gloire. Le Christ est le Saint de Dieu ; il est aussi, et dans une parfaite unité, le Rédempteur ; toute la clé de sa personnalité est là.

Nouveauté de l'amour du Christ. — Cependant, le Christ n'a pas

seulement passé comme un éclair depuis son incarnation jusqu'à sa mort ignominieuse sur la croix. Il a vécu, prêchant et parlant dans le temple, dans les villes et sur les routes. Et sa sainteté s'est, en quelque sorte, extériorisée dans les actes de la vie journalière ; le Christ a réellement vécu la parole de vie qu'il apportait chaque jour à la foule attentive ou grondeuse, qui l'écoutait. Il a été, avant ses saints, « en spectacle aux hommes et aux anges », comme dit saint Paul, afin que les hommes aient en lui comme le modèle pratique de la sainteté.

L'amour d'amitié. — D'abord, Jésus est amour, il n'est que cela. L'amour, il l'a prêché :« Aimez-vous les uns les autres »— mais, surtout, il l'a vécu —« comme je vous ai aimés ». Au peuple d'Israël, accoutumé aux sacrifices sanglants que chaque fête occasionne, accoutumé à adorer Iahvé, le Saint des saints, dans la crainte et l'épouvante, il apporte une religion nouvelle, une religion d'amour. Ses rapports avec Dieu sont ceux d'un fils à un père tendrement aimé ; le lien unique entre eux, c'est l'amour : « C'est pour cela que mon Père m'aime », et ailleurs : « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait. »

Mais cet amour filial, ce lien nouveau d'amitié entre le Père et le Fils, le Christ ne le revendique pas pour lui seul ; au contraire, on dirait que cet amour dont il vit lui éclate entre les doigts pour se répandre sur tous ceux qui l'écoutent. Sans cesse, il sollicite l'âme de ses frères ; sans cesse, il cherche à faire naître en eux le sentiment filial envers le Père du ciel. A la Samaritaine étonnée qu'il lui parle, tout Juif qu'il est, il dit : « L'heure est déjà venue où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Et aux disciples il rappelle la sollicitude de Dieu qui les traite comme un père plein d'affection pour ses enfants : « Ne cherchez pas ce que vous mangerez et ce que vous boirez... car ce sont les gens du monde qui se préoccupent de toutes ces choses ; mais votre Père sait ce dont vous avez besoin. » Et il continue : « Ne craignez point, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner un royaume. »

L'abandon total entre les mains de Dieu, dans un amour filial reçu et donné, voilà ce que Jésus offre en exemple aux siens, voilà ce que sa parole, son attitude, sa prière, sa vie ne cessent de proclamer.

Envers ses frères, envers ceux qu'il a choisis pour le suivre dans ses courses apostoliques, c'est la même attitude, car l'amour n'a qu'un visage. Cette amitié qui l'unit au Père, le fait se retourner vers les siens et les étreindre dans un sentiment semblable qui donne tout, qui ne retient rien. « Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés, demeurez dans mon amour. » Et Jésus, dans ce discours de la dernière Cène, laisse éclater entre les mains de ses apôtres, longuement préparés pendant les années précédentes, son unique trésor. Il ne suffit pas que lui les aime et qu'eux-mêmes le lui rendent ; l'amour est sans limite, il court comme un feu bondissant, surtout, l'amour est fort, plus fort que la mort : « Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » C'est l'appel suprême, l'éclatement de la charité que ses années de vie cachée et de vie publique n'ont cessé d'accroître dans l'âme du Christ, non qu'elle n'ait été totale dès le premier instant de sa conception, mais son application croissait toujours. Ici, à la dernière

Cène, la croix est proche ; dans ces derniers discours, on sent ce jaillissement, cette maturité de l'âme du Christ, désormais prête pour le calvaire, qui n'attend plus que cela : l'achèvement de sa mission, dans l'éclosion de la charité.

L'amour de miséricorde. — Cependant, Jésus n'a pas réservé son amour à ceux qu'il avait spécialement élus pour continuer son œuvre. L'amour, il émane de lui comme un rayonnement subtil, et tous en sont bénéficiaires. A ceux qui n'entendent pas encore l'appel à cette intime union à sa personne, aux pécheurs, aux publicains qui vivent encore hors de la Loi, dans la souillure du péché, le Christ vient porter son amour sous une forme première, inconnue jusqu'alors : la miséricorde. Israël ignorait le pardon, cette attitude de l'âme qui, sous l'offense, demeure ouverte et débordante de charité. Jésus, lui, semble ne plus connaître que la loi d'amour ; son âme, il ne la ferme, ni ne la durcit jamais, même en face des souillures les plus laides, et sa miséricorde épanouit les cœurs de ceux qui reçoivent son pardon et les convertit et les réhabilite. A la femme adultère, convaincue de péché et que la populace s'apprête à lapider, il dit simplement : « Va et ne pèche plus », effaçant ainsi, d'un trait d'amour, ce qui la tient hors la loi. A Pierre, mesurant parcimonieusement les actes de miséricorde, il apprend qu'il faut pardonner à son frère « jusqu'à septante fois sept fois ».

Il y a là la même générosité totale, la même folie d'amour que dans les rapports du Christ avec le Père et avec ceux qu'il a choisis. Celui qui aime assez pour donner sa vie pour ses amis possède en soi une mesure de charité suffisante pour faire miséricorde et pardonner sans limite à ses ennemis, à ceux que le péché retient. Et la charité du Christ jaillit ainsi et se répand en spontanéité et en miséricorde, unissant d'un lien nouveau tous ceux qu'il approche.

Conséquences de cet amour. — 1. *La liberté du Christ.* — L'unique mobile du Christ étant l'amour, l'amour triomphant et miséricordieux, cela implique, dans sa vie, un facteur nouveau dont Israël ne saisissait pas le sens : la liberté. Le Christ est essentiellement libre. En face de son Père, son attitude n'a rien de contraint, ni de gêné : il est le Fils, apprenant aux enfants des hommes leur filiation divine ; ses rapports avec le Père étant des rapports d'amour, aucune inquiétude, aucune contrainte ne peuvent s'y glisser : l'adoration et la soumission du Fils jaillissent spontanées de son âme.

Envers les hommes, le Christ possède cette même liberté. L'amour le guide, aucune limite humaine n'est susceptible de l'arrêter, de contraindre son geste de miséricorde ; les coutumes, les usages, les barrières humaines sont remis à leur juste place, au grand scandale des Pharisiens que le cadre et la lettre ligotent jusqu'à l'étouffement. Jésus ne se laisse arrêter par aucune situation matérielle ; il est un affranchi des conventions et des étroitesses de l'esprit humain. Le simple bon sens, parfois, lui dicte la réponse que son amour suggère. Aux Pharisiens, scandalisés de le voir guérir un hydropique le jour du sabbat, il objecte : « Qui de vous, si son âne ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retire aussitôt le jour du sabbat ? »

Abandon à la volonté divine, spontanéité de son geste de miséricorde, affranchissement en face de toutes les conventions pure-

ment humaines, tels sont donc les traits qui caractérisent cette liberté totale du Christ mû par l'amour.

2. *Epanouissement de l'humilité.* — Pourtant, si l'amour conduit le Christ à l'affranchissement de tout ce qui rétrécit la vue de l'âme, s'il le mène à une attitude de magnanimité et de générosité inconnues jusque-là, il le coule également dans les voies de la plus délicate humilité et de la tendresse la plus exquise. La préférence de Jésus va spontanément à ce qui est petit : il aime les enfants dont les yeux clairs et l'âme limpide lui causent grande joie. A l'étonnement de ses apôtres, peu habitués à ce genre de manifestation, il attire à lui ces petits : « Laissez-les venir à moi, leur dit-il, le royaume des cieux est à ceux qui leur ressemblent. » Foin des grandes personnes, des sages docteurs de la Loi qui discutent et se prennent au sérieux ; le Christ préfère un regard d'enfant à tous ces raisonnements de sages.

Lui-même se fait humble, d'ailleurs, et petit dans sa grandeur. Quand la foule enthousiasmée veut le porter en triomphe, il disparaît. Et pourtant il est toujours là, présent, humblement disposé à répondre aux moindres requêtes, ne s'appartenant plus, en rien. Parfois même, il va au devant de l'appel, l'âme aux aguets, touché de toute détresse intime, devinant celle qui ne se formule pas. A Naïm, son cœur se fend devant la douleur de cette pauvre veuve qui conduit son fils en terre, il pressent tout le drame intérieur et, sans que la moindre requête soit formulée, il rend son fils à la pauvre femme, puis disparaît. A Béthanie, il ne peut retenir son émotion en pensant à la mort de Lazare. Et c'est partout, au long de ses années de vie publique, la même sollicitude, la même délicate tendresse, prête, au moindre appel, à se porter au secours de celui qui pleure. Exquise humilité qui met Jésus au service de tous, qui le tient à toute heure disponible à tout appel, qui le fait petit parmi les petits ; humilité qui lui fera, au moment le plus douloureux de l'agonie sur la croix, demander au Père de détourner sa colère des bourreaux qui l'ont cloué là.

Conclusion : La sérénité du Christ. — « Père, pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font. » Cette parole, une des dernières de Jésus, peut résumer ce qui est le caractère essentiel de sa personnalité : sa constante sérénité, due à une limpidité d'âme unique. Le Christ n'a jamais eu, dans son âme mue par l'amour et débordante de cette charité qui l'unit au Père, le moindre repli, le plus petit geste de durcissement. Aux heures troubles de l'agonie, quand, sous le poids de la souffrance qui lui déchire l'âme, son corps se couvre d'une sueur de sang, le Christ demeure, l'âme aussi claire qu'aux jours de fête : « Non pas ma volonté, Père, mais la vôtre. » Ce rayonnement limpide qu'il devait ensuite, au cours des âges, faire transparaître en ses saints, le Christ l'a eu, depuis la première heure de sa vie sur la terre jusqu'aux dernières affres de sa mort de maudit. Et sa sainteté, c'est cela, c'est cette luminosité de l'âme toujours égale à elle-même, toujours aussi limpide qu'une eau claire au soleil, toujours aussi rayonnante de l'amour divin qui l'anime, de cet amour qui est son principe et sa fin, puisque Dieu est charité, mais de cet amour incarné, miséricordieux, triomphant jusqu'à la dernière minute de sa vie : « Père, pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font. »

CINQUIÈME PARTIE. — LES MIRACLES DE JÉSUS

CHAPITRE PREMIER. — LE PROBLÈME FONDAMENTAL

Le naturel existe-t-il ? — Sauf les théoriciens de l'idéalisme pur, tous croient dur comme fer à l'existence de l'univers naturel. Et pourquoi y croient-ils ? Parce qu'ils estiment avoir des preuves convaincantes.

Et je ne parle pas seulement de l'univers physique et actuel, de ce qui nous entoure et tombe sous nos sens. J'entends aussi le passé et même l'avenir : on accepte généralement les conclusions des bons historiens et les prédictions des bons astronomes. Et par delà le visible les hommes croient généralement à l'existence de beaucoup de réalités invisibles. L'homme moderne a cru à la T. S. F. avec une parfaite docilité et même un certain empressement : il utilise son poste récepteur sans en connaître le mécanisme et les lois, il serait souvent incapable de défendre une théorie à ce sujet et de construire un poste émetteur perfectionné. A vrai dire, ces réalités ne lui sont pas complètement invisibles : il voit de ses yeux des causes et des effets de ces « ondes mystérieuses » dont il calcule la longueur. Mais tout cela est matériel.

Y a-t-il aussi dans la nature des êtres spirituels ? Ames humaines, âmes des défunts, esprits purs et, au sommet : Dieu.

Autrefois on y croyait, on en parlait, on en tenait compte : les civilisations antiques étaient animées par ces pensées. Comme le musulman toujours en lutte avec quelque *djinn* caché sous le seuil de sa porte, l'homme vivait avec les yeux tournés sur ses dieux. Le monde moderne est mieux outillé que jamais pour mener l'enquête sur l'existence de l'âme et celle de Dieu : il préfère n'y pas trop penser. Le matérialisme envahit notre terre. Toutefois le spiritualisme mène une vigoureuse contre-offensive.

Le surnaturel existe-t-il ? — Pour répondre, l'homme a deux moyens : croire à qui lui donne de bonnes raisons pour ou contre, ou faire lui-même l'expérience qu'il jugera concluante ou non.

La réponse que l'on donnera à cette question est extrêmement importante au salut de l'individu et de la société. Nous, chrétiens catholiques, qui avons tous la foi (surnaturelle elle-même) en la réalité d'un surnaturel magnifique, nous sommes les premiers à reconnaître que si, par impossible, nous étions dans l'erreur, notre condition serait pire que celle des incrédules et notre existence constituerait même un fléau pour le reste des hommes. Fléau, non en ce sens que nous soyons nuisibles à nos frères — on sait trop bien que pour nous la charité est la reine de toutes les vertus et que cette charité est un feu infiniment suave à qui la possède et bienfaisante à qui la rencontre — mais « fléau » en ce sens que toute propagande d'un état morbide est néfaste. Je m'explique : l'opium — la comparaison m'est fournie par nos adversaires — est certes agréable à prendre, mais il vaut mieux quand même s'en abstenir ; donc il n'est pas moral d'en vendre, du moins sans contrôle et en trop grande quantité. De même,

dira-t-on, la religion, et surtout la religion catholique, est un opium, qui maintient le dolorisme sur terre, il faut donc lutter contre cette calamité.

La réponse catholique. — Je dis que nous, catholiques convaincus, nous sentons plus vivement que personne le tragique de la question : Le surnaturel existe-t-il ? Témoin le cri de saint Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, nous sommes les plus malheureux des hommes. »

En effet, le surnaturel que nous envisageons n'est pas un surnaturel quelconque, il est « défini », bien qu'il soit une participation à l'infini : le catéchisme en donne la substance à tout esprit désireux de le connaître du dehors, la foi théologale met l'esprit humain en contact immédiat avec lui, la charité met la volonté au centre même de ce surnaturel, la grâce habituelle y plonge l'âme, et c'est même par là que toute la vie surnaturelle commence, devant normalement s'achever dans la gloire éternelle, j'entends la gloire d'un chacun, l'état de gloire concrète, consciente, évidente à l'âme, évidente même au corps ressuscité, évidente au monde entier. Et si l'on ne meurt pas en état de grâce, on ne peut plus acquérir l'état de gloire : on est damné, l'âme va en enfer, l'homme ressuscite pour « aller au feu éternel ».

Si toute cette doctrine est fausse, le catholique se berce d'un espoir trompeur et son voisin, qui, lui, n'a pas à craindre l'enfer, a raison de prendre la vie présente comme elle se présente, en cherchant par tous les moyens, honnêtes ou non, à trouver son paradis sur terre.

Mais j'ai écrit : « Si par impossible... » Car il est désormais impossible que le surnaturel n'existe pas. Dieu a créé la nature, il pouvait fort bien s'en tenir là. C'est *un fait* qu'il ne s'en est pas tenu là.

« C'est un fait. » Il n'y a qu'à s'incliner. Non pour saluer respectueusement et passer son chemin, mais pour passer par la porte resserrée qui ouvre sur le chemin étroit qui mène à la vie.

Ce fait est dans une connexion très étroite avec la personne même de Jésus. En un sens, ce fait, c'est la personne même de Jésus.

Là aussi le catholicisme est formel. Jésus est la « seconde Personne » de la Trinité divine. Il s'est incarné il y a près de deux mille ans. Il a enseigné la vraie doctrine indispensable au vrai bonheur de tout homme. Il est mort sur une croix aux portes de Jérusalem. Mort en victime pour expier les péchés. Il est ressuscité. Est monté au ciel. Il a institué l'Eucharistie qui le contient réellement. Il reviendra juger les vivants et les morts.

De tout cela nous sommes absolument certains. Notre certitude s'appuie, non pas sur une évidence personnelle, ni sur de fallacieux arguments, mais sur l'autorité de Dieu même. Il faudrait, pour que notre foi surnaturelle puisse porter à faux, ou bien que Dieu *ait voulu nous tromper* — car il nous a bel et bien dit toutes ces choses qui sont maintenant dans le catéchisme — ou bien que, sans vouloir nous tromper, *il se soit trompé lui-même*.

Le témoignage de Jésus. — Jésus l'a dit à ses apôtres, et ses apôtres l'ont répété à d'autres qui ont cru comme eux et dès lors ont fait partie de l'Eglise. Mais la parole de Jésus n'est pas la parole d'un homme qui ne serait qu'un homme : c'est la parole de son Père, c'est la parole de Dieu. On m'arrête : c'est l'hypothèse.

Bon, si vous voulez ; eh ! bien, je vous dirai ce que Jésus disait à ceux qui l'écoutaient sans le croire : « Si vous n'acceptez pas ma doctrine pour ce qu'elle est, c'est-à-dire simple exposé en langage humain de la doctrine que j'ai reçue éternellement en langue divine, croyez aux œuvres, c'est-à-dire reconnaissez que les œuvres (qui sont d'ailleurs la traduction en gros caractères de ma doctrine orale), reconnaissez que *les œuvres que je pose là sous vos regards* sont d'origine divine et qu'il faut donc, bon gré, mal gré — mais ce sera toujours bon gré, car mon Père attire, avec quelle suavité, tous ceux qui viennent à moi — vous vous mettiez à mon école sous peine d'être en révolte contre la divine Providence.

Jésus *témoigne*, il ne fait que cela. Il ne refuse pas ce que l'on est en droit d'attendre d'un témoin, il le donne de mille et mille manières, il a tiré à un million d'exemplaires sa lettre de créance, mais c'est quand même une lettre de créance, il faut croire ensuite à tout le contenu du message oral ou réifié que Celui qui l'a envoyé l'a prié de porter à notre connaissance. Jésus s'acquitte de sa mission de tout son cœur, car c'est un message qui émane d'un amour miséricordieux, infini. Il a continué même au risque de perdre la vie. « D'ailleurs, dit-il, il y va de ma vie : mon Père m'a envoyé pour rendre témoignage à la vérité, et le contenu le plus touchant de cette vérité éternelle, c'est que je suis votre bon Pasteur et que je donnerai avec bonheur ma vie pour toutes mes brebis. Si vous ne voulez pas rester dans mon troupeau, partez, mais sachez que le règne de Dieu arrive quand même, et heureux ceux qui voient et entendent ce que vous ne voulez ni voir, ni entendre. »

Jésus se présente comme le plus grand bienfaiteur de l'humanité. Non pas malgré Dieu, contre Dieu, comme rêve de l'être un Staline, « homme d'acier », mais en obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix, avec une humble douceur, à tout ce que son Père et notre Père, son Dieu et notre Dieu, lui a assigné comme tâche, en attendant la suite extrêmement glorieuse pour lui et ses disciples appelés aussi à porter le fardeau de sa croix et le poids de sa gloire.

Attitude de la critique indépendante. — Tout homme désireux de penser juste et d'approcher de la vérité devra se défier comme d'un guêpier des travaux des critiques qui se disent « indépendants ». Parce qu'ils sont tous en désaccord et que la vérité n'est pas une intégration de propositions contraires, mais surtout parce que « l'entente, telle quelle, qu'on croit constater dans le camp de la critique qui se dit indépendante, dépend entièrement d'un *préjugé* philosophique et de l'application mal faite d'un *principe* de critique historique qui a sa valeur. Avant de voir quel est ce préjugé et ce principe juste, je dois dire que j'en emprunte la formule au R. P. Lagrange (1) qui n'en parlait qu'à propos de la composition littéraire du second évangile. On verra si j'ai raison d'étendre ces réflexions à toute la critique néo-testamentaire.

Je continue donc la citation : « *Le préjugé*, c'est l'impossibilité du miracle, que Wrede prend ouvertement pour critérium de ce qui peut être historique et par conséquent de ce qui peut être raconté par un

(1) *Ev. selon saint Marc*, 4[e] édition, p. L et LI.

témoin digne de foi. » ... « Et voici *le principe juste* qu'on emploie mal à propos. L'histoire de l'Eglise elle-même, étudiée avec sincérité, prouve que la réflexion développe le dogme et que les récits miraculeux sur un thème donné vont toujours en augmentant. Le tort des conservateurs est de ne pas tenir assez compte de ces lois de la pensée et de l'histoire ; le tort des critiques radicaux est d'appliquer ces lois de développement à *la naissance même* du germe. Les miracles vont en se multipliant, mais les miracles des apocryphes supposent, plutôt qu'ils n'excluent, *des miracles bien établis.* [C'est nous qui soulignons.] Il faut un certain temps pour que le dogme prenne un certain aspect, soit, mais quel est *le dogme primitif* ? Le dogme se développe plus ou moins vite, mais *il naît sous une certaine forme,* et parce qu'il s'est développé il n'est pas permis de conclure qu'il est né à l'état imperceptible. C'est un fait historique, répété maintes fois, qu'un homme peut être reconnu dieu au lendemain de sa mort. Il passe sans transition du bûcher aux honneurs de l'apothéose. Dans ce cas encore, le temps ne fait rien à l'affaire. Dix ans ou cinquante n'ajouteront rien, si ce n'est, à l'ordinaire, un refroidissement général à l'endroit du culte décrété d'enthousiasme. *L'histoire, comme telle, n'a absolument rien à objecter à ce que Jésus ait été reconnu pour Fils de Dieu par ses premiers disciples.* Tout ce qu'on peut demander, au nom de la conscience morale, c'est *que le jugement prononcé par les Apôtres ait été appuyé sur des faits constatés,* qu'ils aient en quelque sorte *touché du doigt* le surnaturel. Si les Apôtres ont prêché la résurrection *dès le premier jour,* le miracle se trouve donc aussi *dès l'origine* et *ils n'ont pu être disposés à accepter l'évidence de celui-là que si déjà ils avaient connu Jésus comme auteur de miracles signalés.*

« Lorsque la critique refuse de reconnaître à l'évangile de Marc un caractère primitif *parce que* c'est l'Evangile de Jésus-Christ Fils de Dieu, elle s'inscrit en réalité en faux, non pas seulement *contre le témoignage* de Marc, mais aussi contre celui *des premiers Apôtres* et, lorsqu'elle déclare certaines parties secondaires *parce qu*'elles sont miraculeuses, elle remplace les critères propres à l'analyse littéraire par les préjugés des incrédules du XXe siècle. »

Les miracles du Nouveau Testament. Leur convenance. — Pour la commodité de la discussion, négligeons la distinction entre le miracle (œuvre de Dieu seul) et le merveilleux (œuvre d'un ange ou d'un démon) et le prodigieux (œuvre de la nature ou de l'homme de génie).

La critique rationaliste rejette la valeur historique du Nouveau Testament à cause des miracles qu'il contient. Alors pourquoi faitelle état des documents profanes qui en contiennent autant, sinon plus ? Parce qu'elle discerne le fait historique et son embellissement légendaire. Bien. Qu'elle opère de même sur le Nouveau Testament ! Elle s'y est essayée. Elle a échoué. En voulant déblayer ce qu'elle prenait pour de l'argile, son pic se heurtait à des blocs d'appareil qui soutiennent l'édifice. Les miracles du Nouveau Testament sont bien différents de ceux de la littérature profane. Nous voyons Jésus — Jean-Baptiste n'a pas fait de miracles — Pierre, Paul opérer des prodiges devant le peuple pour exciter ou confirmer la foi. Comme la religion chrétienne est surnaturelle, il convenait que son enseignement fût confirmé par des signes surnaturels. Ces miracles ont

obtenu cette foi, le récit de ces miracles eut et aura le même résultat.

A supposer même que le Nouveau Testament n'ait contenu aucun récit de miracles, nous dirons qu'il est historiquement vraisemblable que le Christ et les apôtres en ont opéré. Ces miracles sont en quelque sorte nécessaires pour autoriser une telle doctrine, indispensables pour expliquer la foi et l'enthousiasme qu'elle a obtenus.

Nos documents étant des documents historiques dignes de ce nom, nous acceptons tout ce qu'ils contiennent, y compris les miracles, à cause des conditions dans lesquelles ces miracles se sont produits. La Bonne Nouvelle nous est annoncée par l'Envoyé de Dieu, il la confirme par des miracles : *je constate* et je m'incline. Ici comme toujours le miracle aide à discerner la doctrine et la montre divine, la doctrine aide à discerner le miracle et le révèle authentique.

L'Incarnation et la Rédemption marquent l'apogée des bienfaits de Dieu, la Résurrection du Christ et les miracles qui en sont comme la voie lactée conviennent à l'établissement définitif du culte de Jésus crucifié. L'intervention divine dans les miracles accompagna normalement *la grande intervention de Dieu* s'insérant personnellement dans la liste des personnages historiques.

CHAPITRE II. — LES MIRACLES DE L'ÉVANGILE

Prenons conscience du fait historique : les écrits évangéliques incluent des récits miraculeux. Nous considérerons d'abord la matérialité de ce fait : les miracles dans l'Evangile ; puis nous en étudierons la valeur en faisant appel à la notion de miracle en général ; enfin nous verrons quelle portée prennent ces miracles : ils sont signe de la messianité du Christ, plus que cela, de sa divinité incarnée.

§ 1. — *Le fait : les miracles dans l'Evangile.*

Nombre et classification. — Les évangélistes ont attribué au Christ des miracles : faits merveilleux racontés en eux-mêmes ou allusions à de multiples faits analogues qui déterminent en quelque sorte l'atmosphère d'enthousiasme ou d'hostilité dans laquelle se joue le drame évangélique.

Voici, sans vouloir en donner la liste complète, quelques-uns de ces passages : *Matt.*, IV 23-25, VIII 1-17, 22-34, IX 2-8, 18-33, XII 9-13 22-23, XIV 14-36, XV 22-38, XVII 14-18, XIX 2, XX 29-34, XXI, 14 ; *Marc*, I 23-34, 40-45, II 1-12, III 11-12, IV 35-41, V 1-43, VI 31-56, VII 25-37, VIII 1-10, IX 14-28, X 46-52 ; *Luc*, IV 33-41, V 12-26, VI 6-10, 17-19, VII 1-16, 21, VIII 2, 22-56, IX 11-17, 37-43, XIII 10-17, XIV 2-4, XVII 12-19, XVIII 35-43 ; *Jo.*, II 1-11, 23, IV 49-51, 54, V 2-17, VI 1-21, VII 31, IX 1-41, XI 1-44, 47, XII 37, XX 30, etc.

Les termes usités par les évangélistes pour signifier ces miracles sont le plus souvent ceux de : *prodiges* τέρατα, *faits merveilleux* θαυμάσια (*Matt.*), *faits étranges* παράδοξα (*Lc.*), *forces* δυνάμεις, *signes* σημεῖα (*Jo.*), *œuvres* ἔργα (*id.*).

On peut énumérer et classer ces différents miracles : T. W. Wright

dans *Hastings Dictionary of Christ and the Gospels* (1) donne quarante et un miracles comme appartenant au Christ ; M. Cl. Fillion (2) n'en relève que trente-neuf. Sur ce dernier chiffre on peut remarquer qu'un seul est relaté par les quatre évangélistes, treize sont communs à trois d'entre eux, six se trouvent chez deux, et vingt sont particuliers à l'un ou à l'autre. Le P. de Grandmaison (3) en compte vingt-quatre en saint Matthieu, vingt-deux en saint Marc, vingt-quatre en saint Luc et neuf chez saint Jean. Notons en passant l'accord et l'indépendance relatives de nos sources : aucun évangéliste n'a prétendu être complet ; chacun a suivi ses renseignements et son plan personnels.

Une classification est possible de ces miracles qui révèle leur extraordinaire variété : miracles de création (multiplication des pains, changement d'eau en vin), miracles sur les forces de la nature (apaisement de tempête, marche sur les eaux, pêche miraculeuse), résurrection des morts, expulsion de démons, guérison de maladies corporelles ; parmi celles-ci on trouve une très grande diversité ; vingt miracles se rapportent à des infirmités : cécité, surdité, mutisme, fièvre, lèpre, paralysie totale et partielle, hémorragie, hydropisie, blessures, etc.

La manière de procéder de Jésus guérissant est encore à noter : parfois la parole ou le geste suffisent seuls ; le plus souvent on trouve l'imposition des mains à l'infirme ou le contact avec la partie malade ; en deux circonstances il se sert de sa salive. Enfin il lui arrive aussi de lever les yeux au ciel en signe de prière.

Il est de toute évidence que ces procédés n'ont en eux-mêmes aucune influence physique sur le mal : ce ne sont que des signes ou symboles ; le pouvoir guérissant vient d'ailleurs.

Leur authenticité et leur valeur. — Que penser de ces faits miraculeux rapportés par les évangélistes ? Leur authenticité est prouvée par celle même des évangiles. Cependant quelques remarques s'imposent à leur égard en raison de la difficulté qu'on éprouve à les admettre. D'abord quelques-uns des miracles les plus difficiles se trouvent simultanément en deux ou trois Evangiles : la résurrection de la fille de Jaïre, les deux multiplications des pains, la guérison des aveugles de Jéricho, etc. De plus, les récits miraculeux constituent des morceaux parfaitement valables du point de vue critique : les manuscrits s'accordent, les variantes du texte sont insignifiantes et la clarté de la narration sonne l'authenticité ; simplicité du récit, détails circonstanciés de lieux, temps, personnes ; couleurs et vivacités qui révèlent le témoin oculaire. La comparaison entre les miracles évangéliques et ceux des écrits apocryphes est instructive : ces derniers visent au merveilleux pur et simple, négligeant les règles de la convenance, parfois même de la charité ; au contraire, les miracles authentiques se montrent totalement désintéressés, ils réalisent graduellement et simplement leur office de révéler la mission du Christ.

Enfin la vraie valeur des miracles se prend de leur référence à l'ensemble du récit évangélique. Toute la personne de Jésus telle

(1) Londres, 1908.
(2) *Les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1909.
(3) *Jésus Christ*, t. II, p. 317.

qu'elle y est présentée exige et appelle les miracles au point qu'en les supprimant on rendrait inintelligible l'Evangile lui-même. C'est un miracle qui déclenche la foi des premiers disciples et les lie à Jésus — aux noces de Cana. Le succès du Sauveur en ses prédications galiléennes s'explique en grande partie par ses miracles qui légitiment l'émotion de la foule, sa fidélité et son avidité à le rechercher et à l'entendre. Ce sont les miracles aussi qui déclenchent d'abord la curiosité, puis l'envie des ennemis : le Sanhédrin déclarera : « Tous les hommes le suivront, car il fait beaucoup de prodiges ». C'est donc en grande partie à ses miracles — complétés et explicités par sa claire revendication de la filiation divine — qu'il faut attribuer son arrestation et sa mort. Les miracles se présentent encore comme incrustés dans le texte évangélique, car souvent Jésus fait d'un prodige accompli par lui le point de départ ou le critère de son enseignement. Si donc la critique admet la leçon donnée par le Maître, elle ne peut révoquer le miracle qui en fut l'occasion.

« Les miracles ne se laissent pas éliminer des récits évangéliques sans qu'on détruise ces récits jusqu'à la base », dit Harnack (1).

(Michel, *Dict. Théol. Cath.* « Jésus-Christ », col. 1188 sq.).

§ 2. — *Valeur des miracles de l'Evangile.*

La considération des miracles évangéliques nous en révélera le rapport particulier à la mission du Christ. Nous nous arrêterons ensuite à la difficulté un peu spéciale des guérisons de démoniaques. Et enfin nous essayerons de répondre aux objections que l'on oppose aux cas miraculeux rapportés dans les écrits évangéliques.

On trouve dans les narrations des évangélistes deux attitudes de Jésus à l'égard du miracle : parfois il se révèle comme effectuant de Lui-même le prodige : « Ouvre-toi » (par ex. *Matt.*, VIII, 2-3 ; *Mc.*, I, 40-41 ; *Luc*, V, 12-13) ; d'autres fois il prie pour obtenir le miracle d'un Autre : « Je te rends grâces... pour moi, je savais que tu m'exauces toujours » (par ex. *Matt.*, XII, 28 ; *Luc*, XI, 20 ; *Mc.*, XIV, 19, IV, 41 ; *Jo.*, XI, 41).

L'explication toute simple de cette double attitude est dans la dualité de nature du Christ : en tant que Dieu, il produit le miracle purement et simplement ; en tant qu'homme, il en est cause instrumentale impétratoire et exécutrice ; en ce cas, il agit par « l'Esprit » ou par le « Doigt » de Dieu ; mais cet instrument présente une qualité spéciale en raison du rapport de l'humanité à la divinité en Christ : instrument conjoint, l'humanité exerce une causalité physique réelle, bien que seconde, dans les opérations divines du Sauveur.

Regardons agir le Christ : Il va vers la tombe de Lazare, comme si ses pieds portaient sa divinité ; celle-ci aurait bien pu ressusciter à distance, mais Dieu se sert d'instruments pour manifester au-dehors l'action cachée : il faut que les disciples sachent à qui attribuer ce retour à la vie. « Sors », est-il dit au mort. La réunion des deux éléments du composé dont nous parlions plus haut est réalisée par le Christ ; elle donne vie au cadavre déjà en putréfaction, elle lui donne *ipso facto* le mouvement ; la voix du Christ intimant l'ordre d'agir

(1) *Lehrbuch der dogmengeschichte.*

signifie l'influence profonde qui donne vie et mouvement à l'inertie. Mais cet instrument est physiquement lié au Verbe en l'unité de la personne divine comme la main est physiquement liée à l'artiste alors que le ciseau n'est qu'un instrument d'emprunt. Nous entendons que la vitalité même de Dieu anime le corps humain du Christ, c'est comme un sang divin qui circule en ses veines ! Si l'on peut ainsi s'exprimer — « une force émanait de lui qui les guérissait tous » — c'est à cet angle qu'il se faut placer pour mesurer ce que put être le pouvoir miraculeux de Jésus-Christ : la toute-puissance divine comme transparaissant à travers ses yeux, ses mains, une force se dégageant de toute sa personne, comme un parfum unique signale et manifeste une présence.

La conclusion à laquelle nous parvenons semble toute simple malgré l'ampleur de sa portée : si le miracle n'est possible qu'à Dieu et si le Christ produit de son propre pouvoir des miracles, c'est qu'Il est Dieu.

Rapport entre les miracles et la mission du Sauveur. — Les miracles étaient un apanage du Messie tel que se le représentaient les Juifs contemporains du Christ : les prophètes authentiques comme la littérature non canonique annonçaient les œuvres merveilleuses du Sauveur d'Israël, le pouvoir thaumaturgique était un des signes auxquels on devait le reconnaître — comme la naissance à Bethléem et la descendance davidique — c'était même, pour Jean-Baptiste, le signe par excellence : « Dites-lui : les aveugles voient, les sourds entendent », etc... Du fait donc que le Christ se devait déclarer Messie, il lui revenait de manifester ce pouvoir merveilleux ; mais dans la mesure où, réagissant contre l'attente charnelle des Juifs, il mettait une sourdine à cette déclaration et observait toute la prudence nécessaire pour éviter l'exaltation nationaliste, ce pouvoir miraculeux ne jouait qu'avec mesure, discrétion et dans un silence relatif, toujours demandé au miraculé, sinon toujours obtenu. C'est là sans doute qu'il faut trouver l'explication du mot étrange à la Sainte Vierge à Cana : « Mon heure n'est pas encore venue », la pleine manifestation messianique serait prématurée.

La liaison généralement admise entre le merveilleux et la mission messianique n'était pas un leurre. Nous avons insisté plus haut sur la finalité du miracle : il est essentiellement une preuve indirecte de la vérité d'une doctrine. Dans l'hypothèse contraire il attesterait la vérité d'une erreur, ce qui est absurde : car Dieu, seul auteur du miracle, régit les conditions dans lesquelles il s'accomplit aussi bien que sa substance même ; conditions et par conséquent valeur morale et doctrinale du thaumaturge. Le miracle, dit le texte du Concile du Vatican, « *divinae revelationis signum est certissimum* » (1). Mais « il faut de plus que le miracle soit en connexion explicite ou implicite avec la doctrine révélée qu'il vient confirmer » (2).

Les miracles du Christ n'ont le plus souvent qu'une connexion implicite avec son enseignement. Une fois du moins — car l'on trouverait d'autres exemples — la relation est explicite à la mission salva-

(1) C. III *De Fide*, Denz. n° 1790.
(2) Michel, *Dict. Théol.*, art. *Miracle*, col. 1855.

trice de Jésus : « Quel est le plus aisé de dire au paralytique : « Tes péchés te sont remis », ou de dire : « Lève-toi, prends ta couche... » (*Mc.*, II, 9-10.)

Il nous faut bien considérer ce point : le miracle est un critère de vérité accordé par Dieu. Le Christ a fait plus de miracles et de plus parfaits que n'importe quel thaumaturge. Quelle est donc la signification que portent ces signes et quelle valeur y devons-nous reconnaître ?

Regardons d'abord la signification que leur donne le Sauveur lui-même : « Les œuvres que je fais rendent de moi le témoignage que c'est le Père qui m'a envoyé. » (*Jo.*, V, 36.) Il semble donc vouloir *prouver* par ses œuvres la légitimité de sa mission ; c'est la substance de sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste. Aux Juifs sa réponse quant à sa personne en appelle de même à ses œuvres (*Jo.*, X, 24-25) ; ils sont même sans excuses dans leur incrédulité à cause des œuvres accomplies par Lui (*Jo.*, XV, 22-24). C'est en raison des miracles effectués en son sein que Capharnaüm est jugée plus sévèrement que Tyr et Sidon. Les apôtres du moins devraient croire en Lui, témoins qu'ils furent des prodiges (*Matt.*, XVI, 6-12). La résurrection de Lazare a pour but de faire glorifier Dieu et de provoquer la foi en son Envoyé (*Jo.*, XI).

C'est donc la confiance en Lui, la croyance en sa filiation divine que visent les miracles de Jésus. Les textes évangéliques relatent la diversité de réactions provoquées par ces gestes ; les disciples croient en Lui (*Jo.*, II, 11 et 23) ; l'officier royal « crut en Lui » après la guérison de son fils (IV, 53). Nicodème manifeste clairement la connexion : « Personne ne peut faire les miracles que vous faites, si Dieu n'est avec Lui » (*Jo.*, III, 2). C'est pourquoi du reste la foule le déclare un « grand prophète », un « saint personnage », « le Messie lui-même », le « Fils de David », Hérode s'imagine retrouver Jean-Baptiste ressuscité. En définitive, « si cet homme ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire ». C'est donc l'admiration craintive d'une puissance inconnue qui attache la foule à Jésus. Mais plus profondément encore « les miracles sont déjà implicitement la révélation du mystère de l'Incarnation » (1), car la divinité par eux transparaissait dans l'humanité en l'unité d'une seule personne. Mais notons bien que le thaumaturge de soi n'est pas Dieu : les miracles du Christ prouvent plus la divinité de sa mission que celle de sa personne, car le rapport exact entre la cause principale et l'instrument, la proximité qui les unit échappent aux regards ; cela ne peut qu'être présumé par la qualité du merveilleux dont il s'agit : « Le doigt de Dieu est là. » Chaque fois pourtant que le Christ accomplit des prodiges en son propre nom et de son propre gré, il manifeste une volonté toute-puissante et par là même affirme sa divinité. Et c'est bien là le résultat où pratiquement aboutissent ses miracles : « Les foules galiléennes ne pensent pas là-dessus autrement que celles de Judée, un croquant, comme l'aveugle-né, énonce aussi clairement la connexion que des gens plus instruits : Nicodème, les amis de Lazare, l'officier de Capharnaüm, le centurion du Golgotha » (2).

(1) MICHEL, *ibid.*, col. 1197.
(2) Cf. P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, t. II, p. 332.

Pourtant une difficulté subsiste, c'est celle qu'a exprimée J.-J. Rousseau (1) : en refusant un signe du ciel aux pharisiens qui le demandent, Jésus refuse expressément de prouver sa mission par le miracle. On pourrait ajouter la boutade en saint Jean : « Si vous ne voyez des prodiges et des signes, vous ne croirez donc pas » (IV, 48)...... « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (*id.*, XX, 29). Mais le fait rehausse au contraire le merveilleux évangélique ; en effet, Jésus a constamment refusé un certain genre de miracles : celui qui irait à sa glorification facile, succès de pacotille, celui qui satisferait la vaine curiosité d'un public de mauvais aloi. Les miracles du Christ ont toujours un but moral, nous y avons insisté ; sa doctrine est esprit et vie, c'est l'intime de l'âme que vise le Sauveur, et le merveilleux dont il se sert est un instrument qu'il manie en fonction de sa mission spirituelle et salvatrice.

Expulsions de démons. — Avant de conclure, arrêtons-nous à un cas de miracle qui fait difficulté à nos mentalités modernes. Que sont les démoniaques dont il s'agit dans l'Evangile ? Les rationalistes ont pensé se tirer d'affaire à bon compte en assimilant guérisons et expulsions de démons : les deux groupes bloqués ensemble sont conçus comme quelque libération de grands nerveux, épileptiques, etc. Mais la confusion entre malades et possédés est insoutenable : toute l'attitude de Jésus s'y oppose. Sans demander ici ce qu'étaient proprement les démons pour les Juifs du Ier siècle, ni quelle origine il faut attribuer à ces croyances, rappelons simplement que les démons étaient des esprits méchants et impurs, incapables d'aucun bien : « Est-ce qu'un démon peut ouvrir les yeux des aveugles ? » (*Jo.*, IX, 20-21.) Satan est présenté comme leur chef.

Or la carrière de Jésus s'enclave pour ainsi dire entre des manifestations spirituelles dont Satan joue le principal rôle ; ce dernier est pour lui une réalité parfaitement concrète avec laquelle il a conscience d'être en lutte. Le duel commence au début du ministère public par un essai de séduction, d'intimidation pour faire dévier une mission messianique dont l'esprit malin pressentait l'importance sans en bien saisir encore la nature. Puis quelques manifestations très nettes de son activité dans l'ambiance de Jésus révèlent son pouvoir et ses intentions : le démoniaque de Gérasa en saint Marc interpelle Jésus comme « Fils du Dieu suprême » (V, 1-20). Contre certains de ces esprits, le Sauveur déclare que la prière seule et le jeûne sont susceptibles d'influence. Mais la lutte finale entre Jésus et Satan qui s'était « retiré pour un temps » se livre au jardin des Oliviers... Pourtant la bataille est en soi déjà gagnée : « Le prince de ce monde est déjà jugé. » La délivrance des possédés n'est rien autre que l'annonce de ce jugement et de cette victoire. Pourquoi donc cette lutte ? C'est que dans le champ divin l'ennemi a usurpé la place des enfants de Dieu et règne sur l'humanité asservie : il s'agit pour le Christ de l'en déloger. Schématiquement sa mission n'a pas d'autre rôle : « En réalité, écrit le P. de Grandmaison, Jésus a constamment agi dans l'hypothèse et il a formellement enseigné que les puissances spirituelles, appelées indistinctement par les évangélistes « esprits malins »

(1) *Lettres écrites de la montagne.*

ou « esprits impurs », s'opposant à l'établissement du règne de Dieu, exerçaient dans et par des corps d'hommes une activité visible, exprimaient des jugements marqués parfois d'une pénétration surhumaine » (1).

« Cette lutte dont les expulsions de démons forment l'épisode le plus parlant est à l'arrière-plan de tout l'Evangile » (2). A cette lumière les expulsions de démons, loin de se présenter comme d'archaïques fantaisies, prennent au contraire un relief saisissant : ce sont là des phases d'un farouche combat dont l'enjeu est le règne de Dieu dans le monde et le salut de l'humanité.

Objections particulières contre les miracles de l'Evangile. — Nous venons de rappeler un aspect du rationalisme ; parcourons donc quelques thèses de la critique rationaliste sur la question du miracle. Un des plus marquants parmi les représentants du protestantisme libéral en Allemagne, M. W. Heitmüller, à l'article *Jésus-Christ* du *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* admet bien l'importance des miracles dans l'Evangile, mais les normes internes de sa pensée lui font distinguer des catégories entre eux : ceux qui sont vraisemblables ou moins vraisemblables ou invraisemblables ou tout à fait impossibles. Par là il établit un choix subjectif entre ses sources, ce qui est assez grave pour un historien. Il est clair en effet que c'est le caractère intrinsèque du fait miraculeux et non l'attestation historique qui en compromet la valeur à ses yeux. « Non seulement nous pouvons, mais nous devons traiter avec méfiance tout ce qui porte le caractère du prodige extraordinaire. » (*Op. cit.*) L'auteur n'admet comme miracles historiquement authentiques que les guérisons où la confiance personnelle du malade peut jouer un rôle. Nous revenons ainsi à « la foi qui guérit ».

La thèse de Renan est adoptée et résumée par M. Loisy (3). Jésus faisait des miracles presque malgré lui ; « peut-être alla-t-on même jusqu'à lui prêter la résurrection de morts » ; son principal succès était auprès d'une « catégorie de malades que l'on regardait comme spécialement possédés du démon, les malheureux atteints d'affections nerveuses et de troubles cérébraux... » Nous restons au même point.

Pour A. von Harnack, le miracle à cette époque « était chose presque quotidienne » ; et toujours d'ailleurs « l'on a attribué des miracles aux personnalités exceptionnelles ; du reste au delà de l'ordre naturel inviolable, il existe des forces psychologiques encore mal connues : qu'une tempête ait été apaisée d'un mot nous ne le croirons jamais, mais que des paralytiques aient marché, que des aveugles aient vu, nous ne le nierons pas sommairement » (4). Puis il classe les récits évangéliques de miracles de la façon suivante : 1° ceux qui proviennent de l'exagération d'événements naturels frappants ; 2° ceux qui proviennent de discours... d'impressions intérieures tournées en faits ; 3° récits provenant du désir de voir réalisées les prédictions de l'Ancien

(1) P. de Grandmaison, *Jésus Christ,* t. II, p. 350.
(2) *Idem.*
(3) *Jésus et la tradition évangélique,* 1910.
(4) *L'essence du Christianisme,* trad. franç., 1907.

Testament ; 4° guérisons surprenantes opérées par la puissance spirituelle de Jésus ; 5° récits de source impossible à déterminer.

En rapportant cette doctrine, le P. de Grandmaison fait remarquer à juste titre que, si le miracle est quotidien, on comprend mal l'émotion profonde, l'affluence, les contradictions suscitées par le merveilleux que dégage Jésus. Quant aux personnalités exceptionnelles, aucun miracle n'a été qu'on sache attribué à Jean-Baptiste, ni à Platon, ni à Luther, ni à Napoléon ! Mais surtout l'exclusion des miracles « de nature » est « un postulat de philosophie matérialiste ». Le découpage auquel l'auteur se livre pour rejeter certains textes et en garder certains autres est le comble de l'arbitraire : il ne tient aucun compte des degrés de probabilité dont use l'historien pour établir ses indices critiques : pluralité, ancienneté du témoignage, etc.

Ce procédé de discrimination illégitime est généralement utilisé par la critique indépendante. Cependant on accorde de plus en plus de faveur aux forces spirituelles, surtout en Amérique et en Angleterre, à tel point qu'aucun prodige attribué au Christ ne paraît impossible, sauf peut-être la résurrection des morts, sans que pour autant on quitte le domaine du naturel.

La position change avec la nouvelle école *Formgeschichtliche* qui entend s'appuyer sur l'histoire comparée des religions et l'étude des formes littéraires de l'histoire. Ces auteurs n'admettent pas plus les miracles évangéliques que ceux qui les ont précédés, mais « au lieu d'éliminer le miraculeux comme exorbitant les limites du possible, ils cherchent à le volatiliser, en expliquant naturellement sa présence dans l'Evangile » (P. de Grandmaison, *ibid.*). « Les récits merveilleux seraient la création spontanée et normale d'une communauté de simples croyants occupée à magnifier l'objet de son culte. » (*Id.*) Mais si la collectivité peut transformer, elle ne saurait créer : on demandera d'abord quelle était l'origine de la foi de ces croyants, quel fut l'objet de son culte, et quelle possibilité il y a que des croyants aient si peu de confiance en l'objet de leur culte qu'il leur faut le magnifier ?

Un pur devenir est impossible en histoire comme en métaphysique. Si vous niez un commencement, c'est toute la série que vous détruisez.

La méthode en question consiste en une analyse minutieuse et quasi atomique des récits évangéliques pour les ramener bon gré mal gré aux cycles légendaires hellénique, rabbinique ou moderne. Mais « la signification de l'ensemble, si forte et souvent si criante de vérité, périt complètement lorsqu'on livre les textes à cette artificieuse décomposition. Aucune page d'histoire ne résisterait à cette chimie » (P. de Grandmaison). Toute méthode comparatiste a le tort « d'estomper ou de laisser tomber tout ce qui sépare et de majorer tout ce qui rapproche » (P. de Grandmaison).

De toute façon nous sommes là dans l'arbitraire et aux antipodes de la vraie science.

Quoi qu'en aient dit les négateurs du surnaturel, les miracles évangéliques sont des réalités historiques : on peut les nier, on ne peut les supprimer. Ils sont possibles comme l'est tout miracle en raison de la toute-puissance de Dieu qui pose les êtres dans l'existence ; ils sont essentiellement la manifestation de la messianité de Jésus.

Quelques tentatives d'explication des miracles de Jésus. — 1. *L'adresse*

de Jésus. — Non, il serait vraiment trop habile. Avoir réussi tous ses tours du premier coup, là, en plein air, à l'improviste, sans que personne ait soupçonné son odieux charlatanisme et réussi à le prendre en faute.

2. *Les forces occultes.* — Elles existent. Elles existaient du temps de Jésus. Il les connaissait. Il ne s'en est pas servi. Il n'avait pas de radium sur lui, ni d'appareil d'électrolyse. Il n'a certainement pas inventé le moyen naturel de calmer une tempête, ni le médicament qui rendra la vie aux morts quand la Science aura remplacé le Tout-Puissant. Quand une force occulte agit, elle agit suivant des lois générales et particulières et sans annihiler les forces non-occultes bien connues. Les miracles n'ont qu'une explication : la toute-puissance de la force divine qui était « occulte » si l'on veut et qui devient manifeste à cet instant.

3. *La foi qui guérit.* — Elle ne peut expliquer l'apaisement d'une tempête ni la multiplication de pains d'orge. Remarquons de plus, avec le P. de Grandmaison : 1° que « la suggestion clinique ne guérit que ce que la suggestion morbide a fait » ; 2° « la cure par suggestion a des limites très étroites ». Que de temps elle réclame ! que d'échecs elle enregistre ! que de rechutes elle ne peut prévenir ! Ajoutons que, si la foi naturelle facilite la guérison de certaines maladies, elle n'a rien de commun avec la foi religieuse que Jésus demandait à ses malades ou à leurs amis.

4. *Le merveilleux diabolique.* — Non et non. Jésus luttait contre Satan et pour Dieu. Il ne cherchait ni à éviter des souffrances, ni à attirer les regards, ni à éblouir ses ennemis. « Les miracles de Jésus sont l'image vivante, le symbole de son œuvre spirituelle. » (P. de Grandmaison.) Or cette œuvre est belle et nettement divine. Les miracles ont cette beauté et ce caractère divin. Un jour viendra où Jésus ressuscitera tous les morts, car il a vaincu le péché.

« En résumé, les miracles font, dans l'Evangile, partie intégrante de récits dignes de foi ; ils sont en connexion manifeste avec la mission et le témoignage du Sauveur ; ils dépassent nettement l'amplitude d'action des forces naturelles en jeu ; ils n'offrent rien — et bien au contraire — qui les empêche d'être considérés comme le sceau divin sur une vie qui, à tant de titres, appelle cette ratification suprême. Il paraît donc à la fois prudent et bon de croire en celui que recommandent de telles œuvres » (1).

§ 3. — *Les miracles qui prouvent que Jésus n'a jamais dit que la vérité.*

Il y a eu des faits absolument extraordinaires, qui ne s'expliquent que par une intervention intentionnelle de Dieu dans le cours des événements ; ils authentiquent la mission divine de Jésus et autorisent tout ce qu'il a enseigné.

La narration des miracles attribués à Jésus est intimement mêlée au récit de sa vie et à l'exposé de sa doctrine. Elle explique la foi des disciples, l'enthousiasme des foules, la jalousie grandissante des chefs. Ceux-ci n'ont pas osé nier la réalité des faits, ils ont voulu

(1) P. DE GRANDMAISON, *Dict. Apol.*, art. *Jésus Christ*, n° 351.

seulement y voir du merveilleux diabolique servant de piège pour captiver les âmes et les perdre.

Les rationalistes ont d'abord déclaré que ces récits rendaient suspecte toute la narration évangélique. Ensuite, ils sont revenus sur des positions plus raisonnables, et la science historique tend à reconnaître « une valeur documentaire appréciable même aux récits des miracles » (Ad. Harnack). C'est le moins qu'on doive dire.

Vérité historique et apologétique du miracle. — Le P. de Grandmaison discerne dans le miracle une vérité historique et une vérité apologétique. Non pas que la seconde puisse exister sans la première, mais les points de vue sont distincts. Ainsi, la fille de Jaïre était morte, Jésus l'a ressuscitée devant cinq témoins : le fait est réel ; cette résurrection avait pour raison d'être d'authentiquer auprès de Pierre, Jacques et Jean surtout la mission rédemptrice de celui qu'ils verraient agoniser à Gethsémani : le fait a donc une portée apologétique certaine. Et depuis la Résurrection de Jésus, cette portée s'est étendue à tous ceux qui ont entendu ce récit.

Le miracle est le plus souvent — sinon toujours — un fait apologétique. Mais il faut remarquer que son mode a aussi une portée apologétique et la série doit avoir la sienne. Je m'explique.

Si Jésus avait semé les miracles à tort et à travers, on pourrait se demander où il nous voulait mener. Et l'on aurait des raisons de suspecter les historiens qui ont jeté cette poussière d'or sur les chemins de la Palestine. Nous discernons rapidement les histoires merveilleuses, les contes, les légendes, les épopées, les récits mythologiques à cette absence de sagesse dans la distribution du merveilleux.

Au contraire, l'étude attentive des Evangiles nous révèle une beauté ineffable dans la trame même des miracles et ce filigrane est dans une telle harmonie avec la doctrine évangélique que nous nous sentons en présence d'une incontestable réalité et d'une liberté vraiment divine.

L'ensemble des miracles évangéliques est comme un chapelet monté sur chaîne d'or : chacun des grains est une pierre précieuse, mais la suite et les espacements ont leur portée apologétique.

Nous voyons Jésus refuser de donner un signe météorique sur commande, nous le voyons obligé de refuser à Nazareth les cadeaux qu'il prodiguait à Capharnaüm. Il veut la foi, la bonne foi. « Il donne en Dieu, mais il veut l'humilité du cœur », a dit sainte Thérèse de Lisieux, qui avait pu observer de près la manière du divin Maître.

La répartition des guérisons, des exorcismes vainqueurs, des résurrections, des prodiges est l'œuvre d'un roi qui se sait né « pour rendre témoignage à la vérité ». On n'admirera jamais assez sa sagesse et même sa méthode. Il est impossible que les quatre évangélistes aient pu inventer la carrière thaumaturgique de Jésus : ce n'est pas ainsi que les hommes donnent libre cours à leur imagination, ce n'est pas ainsi qu'ils la modèrent quand ils ont souci de rester dans les limites du vraisemblable.

SIXIÈME PARTIE. — LA RÉSURRECTION

Voyons d'abord les traces du fait historique de la Résurrection : 1° dans les apocryphes du Nouveau Testament ; 2° dans les écrits officiels de l'Eglise naissante ; 3° dans les textes patristiques les plus anciens ; 4° dans la liturgie primitive. Après quoi nous exposerons et réfuterons les attaques récentes menées contre la réalité de la résurrection du divin Sauveur.

CHAPITRE PREMIER. — LES APOCRYPHES

L'Evangile selon les Hébreux. — Entre l'an 65 et la fin du premier siècle, un auteur inconnu écrivait en araméen un livre que l'on a appelé depuis « l'Evangile selon les Hébreux ». Cet ouvrage est perdu ; nous n'en connaissons que peu de passages, cités par des Pères de l'Eglise.

Saint Jérôme (*De viris illustribus*, 2 et 16) nous en donne deux phrases relatives à la résurrection de Jésus. Les voici : « Or le Seigneur, après avoir donné son linceul au serviteur du [Grand] Prêtre, vint chez Jacques et lui apparut, car Jacques avait juré qu'il ne mangerait pas de pain depuis l'heure où il avait bu le calice du Seigneur jusqu'à ce qu'il l'eût vu ressuscité des morts. »

Un peu plus loin, on lisait : « Approchez, dit le Seigneur, une table et du pain. » Et aussitôt après : « Il prit le pain, le bénit, le rompit, et le donna à Jacques le Juste en lui disant : Mon Frère, mange ton pain, puisque le Fils de l'homme est ressuscité des morts. »

Celui qui a tracé ces lignes était chrétien : il appelle Jésus « le Seigneur ». Il croyait à la résurrection de Jésus et entendait raconter la sortie du tombeau et l'apparition à Jacques le Mineur, premier évêque de la communauté de Jérusalem et apôtre particulièrement cher aux chrétiens de langue araméenne. Le don du linceul semble mis là pour montrer que le premier apôtre favorisé d'une apparition fut Jacques. Ceci semble une invention, car on ne voit pas comment la continuité des deux faits aurait pu être connue. Quant au jeûne de l'apôtre, il est invraisemblable et contredit par toutes les données des Evangiles canoniques. Aucun apôtre n'attendait la résurrection ; même en présence des témoignages et des signes, ils répugnèrent à y croire. Si Jacques avait été dans une telle certitude, sa joie ne lui aurait pas inspiré un jeûne. Et pourquoi faire remonter ce jeûne à la Cène ? Et pourquoi s'obliger sous peine de parjure ?

Il est remarquable que pour narrer ces événements si simples, l'auteur emprunte des expressions à Paul (« le calice du Seigneur ») ou aux évangélistes (il bénit, rompit et donna le pain). Il les a lus. C'est à eux qu'il emprunte le linceul et la mention du serviteur du Grand-Prêtre, dont la présence au Saint-Sépulcre dans la nuit de Pâques semble bien étrange.

Le second fragment est ainsi rédigé : « Quant à moi, je l'ai vu après sa résurrection dans la chair et je crois qu'il existe ; et lorsqu'il vint auprès de Pierre et de celui qui était avec Pierre [André probablement], il leur dit : Voici, touchez-moi et rendez-vous compte que je

ne suis pas un démon incorporel. Et aussitôt ils le touchèrent et crurent. »

Ce texte était connu d'Ignace d'Antioche, martyrisé au début du IIe siècle. Il n'est pas aisé d'en saisir la portée et l'origine. Il se fonde sur une apparition à Pierre et sur des arguments donnés de la réalité du corps ressuscité.

L'évangile de Pierre. — L'évangile de Pierre est « le plus sobre et le plus ancien récit apocryphe de la Passion et de la Résurrection » (Père Lagrange). Nous donnons ici le sommaire fait par Léon Vaganay des versets 28 à 60 qui racontent la Résurrection.

« Les notables Juifs se réunissent en hâte : ils viennent d'apprendre que le peuple murmure contre eux au souvenir des miracles du Calvaire. Saisis de crainte, ils vont chez Pilate, pour lui demander de faire garder le tombeau du Christ pendant trois jours. Le procurateur accède à leurs désirs. Ils se rendent alors au sépulcre avec les soldats païens. Tous ensemble ils roulent une grande pierre pour en fermer l'entrée ; ils y appliquent sept sceaux et dressent une tente à proximité.

« Le lendemain, la foule elle-même vient constater que le tombeau est bien scellé.

« Tandis que les soldats montent la faction, ils voient deux anges descendre du ciel et pénétrer dans le tombeau, la pierre ayant roulé d'elle-même. Aussitôt ils s'empressent de réveiller le centurion et les notables juifs. Sur ces entrefaites, toute la garde aperçoit, sortant du sépulcre et suivis de la croix, trois hommes aux dimensions fabuleuses. Elle entend aussi une interrogation céleste sur la mission du Christ dans le royaume des morts et la réponse affirmative de la croix. Elle se décide alors à prévenir Pilate. Juste à ce moment, elle aperçoit de nouveau un ange qui s'introduit dans le sépulcre.

« Aussitôt après la résurrection, les gardiens du tombeau se rendent chez Pilate et témoignent en faveur de la divinité de Jésus. Le gouverneur romain n'est pas en reste avec eux. Il fait la même profession de foi, tout en rappelant aux Juifs qu'ils sont responsables de la mort du Christ. Ceux-ci lui demandent alors instamment de fermer la bouche aux soldats, car le peuple serait en cas de les lapider, s'il apprenait le miracle. Pilate fait droit à leur requête.

« Le dimanche, de bon matin, Marie-Madeleine, retenue jusqu'alors par la peur des Juifs, s'en va au sépulcre avec ses amies. Elles se proposent, malgré leur crainte, de s'y lamenter, devoir qu'elles n'ont pu remplir le vendredi. En outre, elles se préoccupent de la fermeture du tombeau, désireuses qu'elles sont de pénétrer à l'intérieur. Enfin elles décident, au cas où elles ne pourraient accomplir leur pieux dessein, de manifester leur douleur d'une autre façon. A leur arrivée, elles trouvent le sépulcre ouvert et y voient un ange resplendissant qui s'informe de leurs projets et leur annonce la résurrection de Jésus. Effrayées, elles prennent la fuite.

« Après la fête des Azymes, les pèlerins quittent Jérusalem et rentrent chez eux. C'est ce que font aussi les douze disciples, toujours accablés sous le poids de leur douleur. Simon et André retournent à la mer de Galilée, Lévi est avec eux. »

CHAPITRE II. — LES TÉMOIGNAGES CANONIQUES

Lorsqu'on visite l'abbaye du Mont Saint-Michel pour la première fois, on a peine à retrouver l'ordonnance des monuments : à la suite du guide, on monte, on descend, on passe de salle en salle en se demandant comment les moines pouvaient se reconnaître dans un tel labyrinthe. A la longue, à l'aide des plans de chaque étage, en examinant l'extérieur, en étudiant l'histoire des constructions, on s'aperçoit que tout se tient sur le rocher et l'on voudrait séjourner au milieu de ces merveilles : on admire le génie des architectes et leur active ténacité.

En lisant les récits authentiques de la résurrection, on éprouve des impressions semblables. Bien que le rocher affleure ici et là, on a peur que tout s'écroule avec fracas, mais bientôt on voit que tout repose sur le granit et cette sensation est très objective.

Les objections de la critique rationaliste. — Les critiques rationalistes font une hypothèse sans consistance et appuient sur elle tout ce que leur suggère la lecture des textes, puis ils constatent avec satisfaction que, dans cette hypothèse, tout s'écroule. Ils en concluent qu'elle s'impose. C'est un peu l'attitude d'esprit d'un architecte moderne qui prétendrait que les gros piliers du Mont Saint-Michel ne sont pas en granit des îles Chausey, mais en sable, et que dans ces conditions, on n'a jamais pu élever les superstructures et qu'elles n'ont donc jamais existé, sauf dans l'imagination de quelques chroniqueurs voulant glorifier l'Ordre de saint Benoît ?

Quelle est l'hypothèse rationaliste ? Dès la mort, peut-être même dès la condamnation à mort de Jésus, les apôtres désespérés s'enfuirent en Galilée de peur de partager son sort. Ils continuaient à l'aimer. Son souvenir les obsédait. Hallucinés, ils crurent le revoir ici et là. Ils en conclurent qu'il était revenu à la vie, ou plutôt qu'il menait une vie glorieuse. Cette idée devint chez eux une conviction. Ne pouvant aisément la faire partager, ils inventèrent des apparitions qui auraient eu lieu à Jérusalem et dès le lendemain du supplice. Si l'hypothèse est vraie, nous n'avons donc que des hallucinations en Galilée et d'odieuses inventions, il n'y a ni véritables christophanies, ni résurrection. Or cela satisfait mieux l'esprit de ces messieurs. Donc cette hypothèse est vraie.

Supposons un instant, avec les ennemis de notre foi, que les apôtres aient eu en Galilée quelques visions hallucinatoires. Comment expliquer que ce phénomène les ait *tous* atteints ? Comment, revenus à leur bon sens, ont-ils *gardé* la conviction de la résurrection de Jésus ? Comment ont-ils fait partager cette conviction aux autres disciples, qui n'avaient pas eu d'hallucinations ? Comment se fait-il qu'aucun disciple n'ait arrêté cette légende en montrant le cadavre du Maître ? Comment les apôtres eux-mêmes n'ont-ils pas cherché à s'assurer que ce corps sacré n'était plus dans le sépulcre ?

La vérité est que le sépulcre était vide dès le surlendemain de l'ensevelissement. Les témoins du *fait* s'appellent : Marie de Magdala, Marie de Jacques, Salomé, Jeanne, Simon-Pierre, auxquels il faut ajouter d'autres femmes, un autre disciple que Jésus avait particulièrement aimé, et des gardes (soldats romains) mis là par l'ordre des grands-prêtres.

La pierre scellée fut roulée par un ange qui ensuite s'assit dessus : son aspect était celui d'un éclair et son vêtement blanc comme de la neige. A vrai dire, le sépulcre n'était pas complètement vide. Deux hommes ont reconnu *les bandelettes* gisantes et *le suaire* (ou la mentonnière) roulé séparément dans un endroit précis. C'était l'indice que le mort n'avait pas été emporté : si quelqu'un, le jardinier par exemple, l'avait enlevé, il l'aurait pris tel quel, enveloppé, d'autant que ce mort était couvert de plaies.

Loin de songer à enlever le cadavre de leur ennemi, les grands-prêtres avaient apposé leurs scellés pour pouvoir attester à tous que « cet imposteur » ne ressusciterait pas. Ils ne redoutaient pas cette résurrection et ne songeaient pas à s'y opposer, ils ne craignaient qu'une chose : c'était que les disciples ne vinssent le dérober avant la fin du troisième jour. Ils voulaient *empêcher* cela ou du moins pouvoir donner au peuple une *preuve* évidente de l'imposture des disciples. Ils restèrent fidèles à cette tactique même après qu'ils sentirent l'imminence de leur défaite. Leur orgueil leur inspira un sacrifice d'argent moins pénible que l'aveu de leur erreur criminelle.

Le texte de saint Paul et les évangiles canoniques. — On nous objectera que nous utilisons ici les documents canoniques comme si leur authenticité était établie. Oui, mais elle l'est et très solidement. Nous avons cinq ou six documents distincts et sans dépendance littéraire mutuelle discernable. Ils datent tous du Ier siècle. Les voici dans l'ordre chronologique de leur composition :

1. Paul : I Cor., XV.
2. Matthieu : Ev., XXVIII.
3. Marc : Ev., XVI, 1-8.
4. Luc : Ev., XXIV.
5. Finale de Marc : XVI, 9-fin (peut-être de Marc lui-même).
6. Jean : Ev., XX et XXI.

La difficulté d'harmoniser ces textes a toujours été reconnue dans l'Eglise et cependant elle les a toujours comptés au nombre des écrits apostoliques régulateurs : la tradition vivante contenait, parmi les faits à connaître les plus importants, la mort violente de Jésus, sa mise au sépulcre le jour même et sa glorieuse résurrection dès le surlendemain. Ces faits étaient attestés par des témoins et les auditeurs de ces témoins. On mit par écrit quelques détails pour aider la catéchèse ou, comme le fit saint Paul, pour résumer les grandes lignes de cette catéchèse. Personne ne s'avisa de raconter la résurrection elle-même, parce qu'elle n'eut aucun témoin. Jésus, on l'avait vu mourir, personne ne l'avait vu reprendre vie : on a donc raconté en détail sa mort et sa mise au sépulcre, on n'a rien dit de sa résurrection. Et cela est excellent. Le fait lui-même était irrécusable : on en avait des preuves amplement suffisantes. On se plaisait à en énumérer quelques-unes.

Nous devons prendre ces textes en bloc et, sans les traiter comme des entités homogènes, retenir leur résultante en nous souvenant des composantes. Je m'explique. Une inscription n'est pleinement intelligible qu'à celui qui en connaît l'auteur, l'intention, la date, etc. Cinq à six inscriptions d'origine distincte et relatives au même fait s'éclairent l'une l'autre. Il faudra faire l'exégèse de chacune d'elles

et ensuite l'exégèse de leur ensemble. Or nos textes ont eux aussi leur individualité (expressions, pensées, images, constructions, etc.), mais la réalité historique ne sera bien connue qu'après que nous aurons fait la synthèse de toutes les données de ces documents. « On a beaucoup exagéré la difficulté de les concilier. Rien de plus simple, si l'on ne s'arrête pas à des minuties indifférentes et si l'on tient compte de la composition de chaque évangile » (1).

Aucun de ces écrivains n'a voulu être complet.

Nous voyons donc Marie de Magdala sortir d'une maison avant la fin de la nuit de samedi à dimanche. Elle est accompagnée de femmes qui bientôt la laissent aller seule au sépulcre de Jésus pendant qu'elles achètent des aromates et de l'huile parfumée. Quand Marie arrive, le sépulcre est ouvert, les gardes ont disparu. Ne retrouvant pas le corps du Maître, elle s'imagine qu'il a été enlevé, elle part en courant pour prévenir le chef des Douze. Ses compagnes arrivent au sépulcre, y entrent et ne trouvent pas le corps. Un ange les met au courant du fait merveilleux. Elles s'enfuient. La frayeur et la crainte de n'être pas crues les empêchent d'abord de parler. Elles le feront, sinon Marc ne saurait jamais leur silence ; elles le feront : Luc nous le dira et sans doute Marc le disait, s'il est vrai que nous ayons perdu la fin de son livre.

Pierre et Jean, selon toute probabilité, viennent au sépulcre et après examen concluent qu'évidemment le Seigneur est ressuscité. Après leur départ, Marie de Magdala voit Jésus debout en dehors du sépulcre, elle l'entend parler, elle reçoit de lui un message pour les apôtres.

Les gardes étaient présents quand la pierre fut roulée.

Cléopas et son compagnon entendent et voient le divin ressuscité. Pierre bénéficie d'une apparition pour lui seul. Jacques, fils d'Alphée, aussi.

La journée ne s'achève pas sans que Jésus ait donné à ses apôtres — un seul est manquant — et à d'autres disciples la preuve irrécusable de sa glorieuse résurrection.

Il n'est pas difficile de placer durant les quarante jours qui suivent les diverses manifestations retenues par nos récits. Chacune d'elles ajoute un argument de plus. Au point de vue apologétique, la plus importante semble être celle qui eut lieu en présence de cinq cents témoins ; elle prouvera aux disciples que les apôtres n'ont rien inventé. Au point de vue doctrinal, la plus riche semble être l'apparition accompagnée d'une pêche miraculeuse. Mais celle-ci dut aussi convaincre beaucoup de personnes. Le filet intact malgré les cent cinquante-trois poissons qu'il ramenait, tout prouvait que les apôtres n'avaient pas été victimes d'une illusion.

Les circonstances de l'Ascension et la merveilleuse confirmation des promesses de Jésus le jour de la Pentecôte, les étonnants changements opérés dans l'âme des apôtres et les progrès prodigieux de l'Eglise à ses débuts : tout confirmait que le Christ n'était plus dans son sépulcre.

(1) P. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, p. 582.

CHAPITRE III. — ROLE IMMENSE DE LA RÉSURRECTION CHEZ LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS DE CHRÉTIENS

§ 1. — *Les textes patristiques sur la Résurrection.*

L'influence de la résurrection du Christ sur les premières générations chrétiennes a été traitée par le P. de Grandmaison dans *Jésus Christ* (t. II, p. 398 à 402 et 405 à 409). Cette influence est encore manifestée par les écrits patristiques. Nous croyons utile de donner ci-dessous quelques textes du Ier au Ve siècle.

Clément de Rome, *Epître*, XXIV, 1 (Date : entre 92-101) :
Observons, mes bien-aimés, comment le Maître nous présente continuellement la future Résurrection, dont il nous a donné les prémices, dans le Seigneur Jésus-Christ, quand il l'a ressuscité d'entre les morts.

Ignace d'Antioche (mort en 110), *Epître aux Tralliens*, IX, 2 :
[Jésus-Christ]... qui est vraiment aussi ressuscité d'entre les morts : c'est son Père qui l'a ressuscité, et qui nous ressuscitera de même un jour......

Epître aux Smyrniotes, VII, 1b :
......Ils ne veulent pas reconnaître dans l'Eucharistie la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, cette chair qui a souffert pour nos péchés, et que le Père dans sa bonté a ressuscitée.

Id., II, 1 :
C'est pour nous en effet, c'est pour notre salut, qu'Il a enduré toutes ses souffrances ; et c'est réellement qu'il a souffert, comme réellement qu'Il s'est ressuscité Lui-même.

Id., III :
(1) Pour moi, je sais et je crois que, même après sa résurrection, Jésus-Christ avait un corps. (2) Quand il s'approcha de Pierre et de ses compagnons, que leur dit-il ? « Touchez-moi, palpez-moi et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps. » Aussitôt ils le touchèrent, et au contact intime de sa chair et de son esprit ils crurent : de là leur mépris de la mort et leur victoire sur elle. (3) Après sa résurrection, Jésus mangea et but avec ses disciples comme un être corporel, bien que spirituellement uni au Père.

Polycarpe de Smyrne (mort vers 155), *Epître aux Philipp.*, I, 2b :
Je suis heureux de voir que la solide racine de votre foi, fameuse dès les premiers temps, subsiste encore aujourd'hui et continue de porter des fruits en Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a bien voulu descendre jusqu'à la mort pour nos péchés, « que Dieu a ressuscité après l'avoir délivré des douleurs des enfers ».

Saint Justin, *Première Apologie*, L, 12 (date 150-155) :
En effet, lorsqu'Il fut crucifié, tous ses disciples l'abandonnèrent et le renièrent. Plus tard, Il ressuscita des morts et, se montrant à eux, Il leur apprit à lire les prophéties qui annonçaient toutes ces choses et ils le virent remonter au ciel.

Dialogue avec Tryphon, CVII, 1 (date vers 160) :

Il devait ressusciter le troisième jour après le crucifiement, aussi est-il écrit dans les *Mémoires* de ses [Apôtres] que ceux de votre race qui discutaient avec lui dirent : « Montre-nous un signe. » Il leur répondit : « Race perverse et adultère, vous demandez un signe ; il ne vous sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas ». A ces paroles voilées, les auditeurs pouvaient comprendre qu'après sa Crucifixion, le troisième jour, Il ressusciterait.

Origène, *Traité contre Celse*, Livre 11 :

Mais Jésus ayant été crucifié aux yeux de toute la Judée, et son corps ayant été ôté de la croix en présence de tant de témoins, quel lieu y a-t-il de lui attribuer une fiction pareille à celle de ces héros qui passent pour être descendus dans les enfers et pour en être remontés ? Et je ne sais si dans ce qu'on dit de ces héros des vieux temps de leur descente aux enfers, nous ne trouverions point une raison pour diminuer le scandale qu'on prend de la croix. Car supposons que Jésus eût fini sa vie dans le particulier, sans convaincre de sa mort toute la nation des Juifs, et qu'ensuite il fût véritablement ressuscité, on n'aurait eu quelque sujet de parler de Lui de la même manière qu'on parle de ces héros. Il n'est donc pas sans apparence, étant donné les autres causes pour lesquelles Jésus a été crucifié, qu'il ait eu dessein en mourant sur une croix à la vue de tout le monde, d'empêcher que personne pût dire qu'il s'était volontairement retiré du commerce et de la fréquentation des hommes et qu'il avait feint de mourir, quoique pourtant il ne fût pas mort, afin que, prenant son temps pour recommencer à paraître, il pût établir la créance de sa résurrection. Mais il ne faut d'ailleurs que considérer à quels dangers ses disciples s'exposèrent lorsqu'ils entreprirent de répandre sa doctrine dans le monde, malgré le peu de dispositions que les hommes avaient à la recevoir, et on sera contraint d'avouer qu'ils ne l'eussent jamais prêchée avec une résolution si ferme et constante, s'ils eussent été les inventeurs de la résurrection de Jésus, car ils ne portaient pas seulement les autres à mépriser la mort, ils s'exposaient eux-mêmes les premiers.

N'est-ce pas au reste un étrange aveuglement au Juif de Celse de dire, comme si la résurrection du corps était une chose impossible : *il faut voir s'il n'y a jamais eu personne qui, étant véritablement mort, soit ressuscité dans son même corps* ? Un vrai Juif ne parlerait pas de la sorte, et il ne douterait point de ce qui est écrit au troisième Livre et au quatrième Livre des Rois touchant ces deux enfants, dont l'un fut ressuscité par Elie (III *Regn.*, XVII, 22) et l'autre par Elisée (IV *Regn.*, IV, 34). Je crois même que c'est parce que les Juifs avaient été accoutumés aux choses extraordinaires que Jésus a voulu naître et vivre dans leur pays plutôt qu'ailleurs, afin que, quand ils feraient comparaison de ce qu'ils faisaient profession de croire avec ce qu'ils voyaient eux-mêmes, ils pussent reconnaître qu'il n'y avait rien de si élevé qui ne fût au-dessous de Jésus, par qui et pour qui il se faisait tous les jours quelque chose de beaucoup plus grand que tous leurs anciens miracles.

. . . .

...Nous croyons aussi que notre Jésus est véritablement ressuscité comme les prophètes l'avaient prédit et comme Il l'avait prédit Lui-

même. Mais nous croyons que la résurrection de Jésus a été d'autant plus éclatante que celle des autres, que ceux-ci n'ont été ressuscités que par de simples prophètes tels qu'étaient Elie et Elisée ; au lieu que, pour Lui, Il a été ressuscité, non par quelque prophète, mais par le Père même qui est dans les cieux. Aussi la Résurrection de Jésus a-t-elle eu des suites bien plus admirables que la leur...

. . . .

Il ressuscita au reste dans un état qui tient comme le milieu entre la première opacité de son corps et la subtilité de ceux sous lesquels les âmes se font voir après s'être dépouillées de cette matière terrestre.

Saint Augustin, *De agone christiano*, ch. XXIV :

Nous repoussons aussi ceux qui prétendent que le Corps du Sauveur n'était pas, après sa résurrection, tel qu'au moment où il fut placé dans le sépulcre. S'il en avait été ainsi, il n'aurait pas dit Lui-même à ses disciples après sa résurrection : « Touchez et regardez : car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous m'en voyez. » Il y aurait sacrilège à croire que Notre-Seigneur, qui est la Vérité même, ait jamais pu faire un mensonge. Ne soyons pas non plus surpris de ce que l'Ecriture dit qu'Il apparut à ses disciples, bien que les portes fussent fermées. « Tout n'est-il pas possible à Dieu ? » Il est contraire en effet à la nature de nos corps de marcher sur les eaux ; cependant Notre-Seigneur avant sa Passion y a marché ; il y a même fait marcher saint Pierre. Ainsi donc, après sa résurrection, il a pu faire de son corps ce qu'il a voulu. Et si, avant sa passion, il a pu donner à son corps l'éclat resplendissant du soleil, pourquoi, après sa passion, lui aurait-il été impossible de rendre ce même corps assez diaphane et délicat pour pénétrer à travers les portes fermées ?...

Contra Faustum manichaeum, ch. XXIX :

Les païens aussi croient que le Christ est mort ; mais la foi à sa résurrection est le propre du chrétien...... La foi à cette résurrection nous justifie.

De Trinitate, Liber II, c. XVII : Même idée.

De Trinitate, Liber IV, c. VI :

Mais ici encore nous ne trouvons point selon le récit évangélique trois jours pleins et complets. Car le premier et le dernier sont comptés chacun pour un jour entier, et toutefois l'un ne commence que vers le soir, et l'autre n'embrasse que quelques heures de la matinée. Le second seul fut complet et dura vingt-quatre heures, douze de nuit et douze de jour. ... Et en effet, entre le soir du second jour jusqu'au matin de celui qui vit s'accomplir la résurrection du Sauveur, se placera le troisième jour.

Epistola CII :

Que celui de qui partent ces questions sache bien que le Christ, après sa résurrection, a montré des cicatrices et non pas des blessures ; il les a montrées à des disciples qui doutaient, et c'est pour eux aussi qu'il a voulu manger et boire, non pas une fois, mais souvent, de peur qu'ils ne crussent que son corps était quelque chose de spirituel et son apparition une pure image. Ces cicatrices eussent été fausses, si des blessures ne les eussent précédées, et cependant elles-mêmes ne seraient pas restées, si le Christ ne l'avait voulu. Sa grâce providentielle eut pour but de prouver à ceux qu'il édifiait dans une

foi réelle que ce corps ressuscité était bien le même qu'ils avaient vu crucifié.

De Civitate Dei, Liber XIII, c. XXII :

La foi nous oblige de croire que Jésus-Christ, après la résurrection, a réellement mangé avec ses disciples, bien qu'il eût déjà une chair spirituelle. Ce n'est donc que le besoin, et non le pouvoir de boire et manger, qui sera ôté aux corps spirituels, et ils ne seront pas spirituels parce qu'ils cesseront d'être corps, mais parce qu'ils seront animés d'un esprit vivifiant.

§ 2. — *Influence du jour de la résurrection dans la liturgie* (1).

« De bonne heure la liturgie applique au jour de la semaine où Notre-Seigneur est sorti victorieux de la tombe les privilèges du sabbat. Ce jour-là — la *prima sabbati* — prend un nom nouveau dans la langue chrétienne, c'est celui de *dies dominica*, le jour du Seigneur, le dimanche. La substitution de ce jour au sabbat date du temps des apôtres (cf. *Actes*, XX, 7 ; I *Cor.*, XVI, 2 ; *Apoc.*, I, 10) et la *Didaché* l'appelle nettement la κυριακὴν Κυρίου (cf. *Didaché*, XIV, 1 ; Pseudo-Barnabé, *Epist.*, XV, 9 ; Saint Ignace, *Magn.*, IX, 1 ; Saint Justin, I *Apol.*, 67) ; la lettre célèbre de Pline à Trajan, *Ep.*, X, XCVII, fait allusion à une double réunion chrétienne, vers 112, et il note qu'elle a lieu le « jour du soleil », qui n'est autre que le dimanche chrétien.

De plus, l'anniversaire annuel de la résurrection devient la fête principale et centrale de l'année liturgique. En Occident, c'est toujours le dimanche qu'on la célèbre pendant qu'une partie de l'Orient s'en tient quelque temps encore au quantième du mois, quel que soit le jour de la semaine. C'est dans la nuit qui précède cette fête que l'Eglise a placé la célébration solennelle du baptême pour faire coïncider la génération spirituelle de ses enfants avec la résurrection glorieuse de son chef. Aussi emprunte-t-elle à saint Paul, pour les adresser aux nouveaux baptisés, ces paroles : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu. » (*Coloss.*, III, 1.)

Parmi les catéchèses préparatoires au baptême, celle qui a pour but spécial d'expliquer le symbole signale toujours la résurrection du Christ. Les catéchistes détaillent parfois les circonstances du fait, en donnent même quelques preuves succinctes : le plus souvent, ils ne font qu'affirmer, sauf à insister sur les conséquences morales et pratiques du mystère (2).

D'après le Dictionnaire Bergier, article *Résurrection* : « Le fait de la résurrection est confirmé par l'aveu formel des Juifs. Dans les *Sepher Tholdoth Jeschu* ou Vies de Jésus, qui ont été composées par les rabbins, ils disent que le corps de Jésus mort fut montré au peuple par un certain Tan-Cuma ; or tancuma signifie à la lettre miracle de la résurrection (3). »

(1) D'après BEREILLE, *Catéchisme romain*, t. II.

(2) Cf. en particulier SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catec.* XIV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 825-866.

(3) Cf. *Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des Juifs et des païens*, p. 82.

CHAPITRE IV. — DOCTRINES ADVERSES SUR LA RÉSURRECTION. LEUR RÉFUTATION (1)

Mentionnons, pour mémoire, les hypothèses romanesques et singulières que Reuss conseille justement de laisser tomber :

1° Celle de Samuel Reimarus, 1778, dans les célèbres « Fragments » publiés par Lessing (2) : le corps de Jésus aurait été enlevé par les apôtres, dans le dessein d'en imposer et de faire croire à la résurrection de leur Maître ; 2° celle de Gottlob Paulus (1761-1851) qui imagine une syncope suivie d'un réveil de quelques jours et de la mort définitive (3).

Ces fictions, et d'autres à peu près semblables, ont fait leur temps. Les critiques les plus radicaux, P. W. Schmiedel, Arnold Meyer en ont reconnu l'inanité et, avant eux, leur maître David Frédéric Strauss. Toutes comportent une part d'insincérité et de fraude qui n'est pas seulement rebutante en elle-même, mais invraisemblable.

L'enlèvement du corps par les gens du sanhédrin, auquel s'est arrêté, faute de mieux, Albert Réville (4), n'explique aucunement le changement qu'on est bien obligé de constater chez les apôtres, sans parler de l'insigne maladresse, en ce cas, des ennemis de Jésus.

Fuyant ces impasses, la presque unanimité des adversaires de la résurrection s'engage dans d'autres voies.

Après avoir disjoint de leur mieux et rétréci la base de fait supposée par les récits, ils recourent pour expliquer le reliquat — que le témoignage de Paul et la foi apostolique ne leur permettent pas d'éliminer — à deux expédients principaux :

a) Celui des visions subjectives ; *b*) celui de croyances préexistantes qui auraient agi par voie d'infiltration ou d'inspiration sur la première génération chrétienne. Sous ces influences, une impression d'abord fugitive et fluide aurait pris corps, se serait précisée en affirmations consistantes, développée enfin en récits adaptés aux besoins apologétiqqes de la religion naissante.

Là s'arrête l'accord. Dès que, sortant des généralités, on examine la triple étape fournie par les critiques radicaux : réduction des textes ; nombre, époque, emplacement, nature des visions ; désignation des traits, des mythes, des attentes prophétiques qui auraient réagi sur la formation de la légende évangélique de Pâques, le gros des écrivains s'émiette en individus.

§ 1. — *Réduction des textes.*

Les moyens employés par les adversaires. — Deux moyens de preuve sont employés pour évincer bon nombre de textes et conséquemment de faits : 1° la comparaison des apparitions mentionnées par saint Paul avec celles des Evangiles : il en ressortirait que plusieurs de

(1) D'après le P. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, IIe vol., p. 409 à 434. Beaucoup de phrases sont textuelles.

(2) *Von dem Zwecke Jesu und seiner Junger*, éd. G. R. LESSING, Brunswick, 1778.

(3) *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1918.

(4) *Jésus de Nazareth*, Paris, 1907.

celles-ci sont à biffer de l'histoire ; 2° l'existence de deux traditions évangéliques ou apostoliques entre lesquelles il faudrait choisir.

I. — Schmiedel (1891), dans le *Hand- Commentar zum N.T.*, suppose très arbitrairement que la liste des apparitions transcrites dans le fragment de catéchèse de saint Paul (I *Cor.*, xv) est complète et disqualifie tout ce qui ne s'y trouve pas.

Nous devons répondre qu'il est, au contraire, nettement improbable que, dans une brève parenthèse destinée à fournir aux Corinthiens des garants irréprochables, officiels et, autant qu'il se pouvait accessibles, du fait de la résurrection, Paul en ait appelé à des apparitions d'un caractère privé, comme les apparitions aux Saintes Femmes ou bien aux disciples d'Emmaüs. Chacun des témoignages retenus par lui avait sa raison d'être, portait coup dans l'esprit de ses correspondants. Mille exemples enfin avertissent de ne pas expliquer trop vite par l'ignorance d'un auteur le silence qu'il garde sur tel ou tel détail d'un épisode auquel il fait allusion.

II. — Plus spécieuse est la division opérée sur la matière évangélique. La moins violente distingue deux courants de tradition sous-jacents à nos récits :

a) Le plus ancien serait représenté par l'injonction faite aux disciples d'aller en Galilée où ils verraient leur Maître, par les derniers versets incontestés de Marc et le dernier chapitre de Matthieu. La fin de l'Evangile de Pierre favoriserait cette tradition. Le Christ aurait donc apparu à ses disciples en Galilée, seulement à une époque impossible à préciser.

b) L'autre courant, postérieur et plus riche en détails, serait à chercher dans le troisième évangile, le début des *Actes*, le chapitre xx de Jean. Il localiserait à Jérusalem les apparitions du Sauveur, les faisant commencer le dimanche matin et finir ou le soir même. ou après un temps que les *Actes* évaluent à quarante jours.

Les critiques récents proposent des divisions moins artificielles. M. Maurice Goguel, par exemple, croit discerner dans nos documents deux notions de la résurrection. L'une plus spirituelle, « comparable à celle de Paul, admet que le ressuscité n'est plus soumis aux conditions ordinaires de l'existence humaine » : c'est une simple glorification. L'autre est celle de la revivification. Le Christ ressuscité reprend son existence terrestre au point même où la mort l'a interrompue. De ces deux conceptions déjà combinées dans nos récits, mais qui seraient « inconciliables entre elles », la première et la plus ancienne doit être retenue : tout ce qui porterait trace de l'autre serait par conséquent secondaire (1).

Eléments de réponse. — Pour répondre à ces hypothèses si arbitraires et variables, nous ne ferons qu'indiquer les lignes générales qui commandent la question.

On n'exclut pas la recherche et la distinction des sources, d'autant qu'il est certain que nos évangélistes en eurent : le troisième en fait même profession. Seulement de les discerner exactement est une besogne très délicate et qui risque d'être décevante. Ceci posé, il est

(1) Cf. *La résurrection dans le Christianisme primitif*, dans les *Actes du Congrès international d'Histoire des religions*, 1923, Paris, 1925.

tout à fait loisible de distinguer et d'essayer de restituer conjecturalement les traditions galiléennes et judéennes. Tout le point est de savoir si ces traditions sont complémentaires ou exclusives l'une de l'autre.

Il est également permis — et peut-être plus utile — de rechercher quelle a pu être la conception apostolique touchant la nature de l'événement pascal.

On n'a pas le droit d'exclure d'avance les notions d'enlèvement au ciel sous le mode d'après lequel on imaginait la disparition d'Hénoch et d'Elie ; ou les différents modes de résurrection décrits par M. Goguel. Cependant, les disciples n'étaient point des doctrinaires ou des théoriciens : mais des témoins tâchant d'exprimer « ce que leurs yeux avaient vu ; leurs oreilles entendu ; leurs mains touché, du Verbe de Dieu ». C'est pourquoi ils n'ont pas trié, dans leurs souvenirs, les traits, de façon à en faire un ensemble logique et cohérent avec une conception antécédente.

Celui qui leur apparaissait était Jésus et, dans un état différent, mystérieux, céleste, la même personne glorifiée en corps et en âme. C'est là proprement l'objet du message pascal, et les conceptions modernes n'arrivent pas à mordre dans son ciment. C'est pourquoi M. Goguel, défenseur des deux conceptions, d'après lui, « inconciliables », de la résurrection, est obligé de reconnaître loyalement qu'il a contre lui tous les documents évangéliques : « Il n'y a aucun récit, soit canonique, soit extra-canonique, où, à la conception de la revivification, ne se mêlent quelques traits de la conception de glorification. » Il ajoute, à vrai dire, que « la conception spiritualiste se rencontre chez saint Paul dans toute sa pureté, sans combinaison d'aucun élément appartenant à la conception de la revivification ». Mais cette dernière prétention est encore insoutenable, car saint Paul a soin d'assimiler expressément son enseignement sur ce point à celui qu'il a reçu par tradition en entrant dans l'Eglise et à celui que donnent, actuellement, tous ses collègues (I *Cor.*, XV, 11) : « Que ce soit moi, que ce soit eux, ainsi nous prêchons et ainsi vous avez cru. »

En effet, il est inadmissible que, si la prédication apostolique, en dehors de celle de saint Paul, était toute spiritualiste, aucun récit, soit canonique soit extra-canonique ne l'ait gardée telle. C'est qu'aussi bien, elle ne l'était pas dans saint Paul. L'élément de « revivification » entendue au sens de l'*identité personnelle* du Ressuscité avec Jésus de Nazareth, possédant *son* corps réel, encore que glorifié, est clairement indiqué dans le concept paulinien de la résurrection.

Quand, dans la suite du même passage, l'apôtre explique le genre de résurrection qui attend les fidèles, par la vertu et le modèle de Jésus, il a soin de marquer dans les termes les plus forts l'*identité personnelle* des ressuscités — corps et âmes — avec les vivants d'ici-bas (I *Cor.*, XV, 53). Sur le même fait de l'unité fondamentale et certaine des deux traditions, prétendument incompatibles, viennent se briser les analyses littéraires de l'école libérale : aussi haut que nous puissions remonter pour le premier et le quatrième évangiles, nous trouvons les deux courants mêlés : c'est donc qu'on les considérait comme complémentaires. Le troisième évangile, si on l'interprète, comme il est raisonnable, à l'aide du début des *Actes* qui y renvoie formellement, offre un cadre assez élastique pour qu'on y puisse faire entrer sans violence les apparitions galiléennes.

Du deuxième évangile, brusquement interrompu avant tout récit d'apparitions, on ne peut rien conclure. Quant à la finale présente, elle unit manifestement les deux traditions. L'hypothèse des versions exclusives *ne peut donc se réclamer d'aucun des récits existants.*

Un autre indice très défavorable à nos adversaires, c'est la nécessité où ils se mettent de rejeter, avant toute enquête, des épisodes aussi bien attestés que l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathie et le tombeau trouvé vide le dimanche matin. Ces critiques en effet donnent presque tous leur préférence à la version galiléenne comme soutenue par les plus anciens témoins, Marc, Matthieu, Paul ; comme plus vraisemblable en elle-même et fournissant à la préparation psychologique des apparitions le temps, l'éloignement, les moyens de suggestion nécessaires. Mais alors le plus qu'on puisse garder à Jérusalem, c'est une démarche des femmes, terminée par une déception et une fuite éperdue. Il faut donc traiter de légende la constatation du tombeau trouvé vide, ou, comme MM. Kirsopp-Lake, Arnold Meyer, P. W. Schmiedel, A. Loisy, faire de plus en plus grande la part de la pure fiction. A. Loisy en arrive très logiquement à ne pas garder un seul des traits ci-dessus désignés, quitte à imaginer pour chacun la raison apologétique qui aurait amené à le créer. Mais qui ne voit qu'à ce degré l'arbitraire froisse et maltraite à merci les textes, auxquels l'historien a le devoir de se soumettre, dans toute la mesure du possible, s'il veut bien les interpréter ?

Enfin le témoignage de Paul, qu'aucun critique de sang-froid n'ose révoquer en doute et dont la plupart se servent comme d'une norme, favorise le parti adopté par les évangélistes. La première apparition mentionnée par saint Paul est celle dont Pierre fut favorisé. Le seul des évangélistes qui en parle la situe à Jérusalem. Paul prend bien soin de distinguer dans son énumération Pierre tout seul de Pierre considéré dans les groupes dont il faisait partie et où il tenait le premier rang.

Conclusion. — Il faut donc voir dans les souvenirs divers réunis par les récits évangéliques des traditions complémentaires et non exclusives. Jésus apparut aux siens à Jérusalem et en Galilée. L'ordre et le temps exact des apparitions nous échappent en partie, et cela de par la nature des récits. Tout en reconnaissant dans les textes l'écho de deux groupes de souvenirs, plutôt juxtaposés que fondus harmonieusement, nous refusons (comme les évangélistes eux-mêmes) d'opter entre ces données traditionnelles. Le cas se présente souvent en histoire de souvenirs solidement attestés, mais à première vue peu cohérents entre eux et dont il faut renoncer à fixer avec certitude la suite exacte et détaillée : choisir une seule série cohérente de souvenirs et traiter l'autre comme non avenue est un procédé commode, mais peu digne d'un historien.

§ 2. — *Nature des apparitions.*

Ce que les critiques rationalistes laissent subsister des récits renferme toujours une ou plusieurs « apparitions » du Christ. De quelque façon qu'on les explique, ces manifestations d'outre-tombe sont le postulat impérieux de la foi des apôtres en la résurrection. Il semble

même que la tendance actuelle aille à élargir cette base de fait. Nous pouvons expliquer ceci :

a) par une vue plus intelligente des origines chrétiennes, qui amène nos contemporains à constater *la place immense* occupée dans la genèse de la religion chrétienne par la croyance et la doctrine du Christ ressuscité ;

b) par les recherches récentes et relativement précises en matière de *psychologie* fournissant un matériel de manifestations posthumes qui permettent de faire entrer celles dont autrefois on ne voulait pas dans un courant de faits classés et naturels ;

c) par l'importance croissante donnée au *texte de Paul* qui ne permet pas de réduire à moins de cinq ou six le nombre des apparitions.

Idées essentielles des divers critiques rationalistes concernant les apparitions. — Parmi les conjectures qu'on a substituées à celles de Renan, manifestement par trop ridicules, nous pouvons distinguer les idées essentielles suivantes :

1° Jésus n'a pu ressusciter au sens propre du mot. La notion de réanimation d'un corps mortel doit être rejetée et les traits où elle s'exprime considérés comme légendaires.

2° Les apparitions doivent être ramenées à un sentiment de présence avivé jusqu'à l'hallucination visuelle.

3° Ces apparitions se sont produites en Galilée dans des circonstances et à des dates difficiles à préciser, suffisamment tardives pour rendre vraisemblable le travail subconscient qui finalement s'est projeté en visions.

4° La nature de ces visions nous échappe ; pour en donner quelque idée on prend comme point de comparaison l'apparition du Christ à saint Paul sur le chemin de Damas, apparition dont on « spiritualise » l'objet en pressant quelques-uns des termes employés à ce propos par l'apôtre. On rappelle un certain nombre de faits analogues. Cévenols au XVII[e] siècle, les « voix » de sainte Jeanne d'Arc, visions posthumes de saint Thomas Becket et de Savonarole. On s'oriente plutôt dans le sens de fantômes proprement dits. Les recueils de faits de ce genre, établis par les soins de la « Société psychique de Londres », étudiés spécialement par F. W. H. Myers, sont mis à profit dans ce dessein.

Réfutation de ces thèses. — Une très grande distance les sépare des données de faits telles que les documents nous les livrent.

Jésus est bien ressuscité au sens propre du mot. — Tous les textes assignent aux apparitions une *cause sensible* : le corps du Seigneur, non tel qu'il était avant sa mort, mais constitué dans un état nouveau, glorieux, tel pourtant que la présence de Jésus reste *perceptible, tangible* et *corporelle.*

De plus, la doctrine de la résurrection des corps donnée par saint Paul (I *Corint.*, XV) *identifie* le corps glorifié, spiritualisé, transmué, avec le corps charnel, mortel et corruptible.

La théorie des visions non sensibles croule donc, comme contraire à tous les textes.

Invraisemblance de l'hypothèse fondamentale. — Par rapport à ceux auxquels on prête la vision sans objet sensible.

Par rapport à l'hallucination elle-même et à ses résultats. En effet :

Tout montre dans le groupe apostolique des défiants et des vaincus. Il n'existe aucune ressemblance entre les visions qui convainquirent ces hommes de peu de foi et les « fantômes de vivants » entrevus par quelques personnes ou les hallucinations dont l'histoire a gardé un souvenir plus ou moins net. Ici l'effet reste vague, ne s'impose communément qu'à un sens (ou la vue ou l'ouïe), jamais à tous chez un homme sain, hormis le cas du sommeil naturel ou provoqué. Mais tout émus qu'ils fussent, les apôtres n'étaient pas des détraqués ou des débiles, ils ne dormaient pas. Leur passé, leur avenir ne permet pas de les assimiler aux petits cercles exaltés (camisards cévenols) avec lesquels on se donne le tort de les comparer. La foi des apôtres, loin de pouvoir « *créer* » son objet, dans un élan désespéré, comme on est obligé de le supposer, avait besoin d'être renouvelée, relevée, *recréée*. La parole des femmes n'y suffisait pas, non plus que la seule vue du tombeau vide.

L'hallucination enfin (au sens où quelques modernes le prennent, c'est la perception sensible d'un objet réel, bien qu'absent), même véridique, reste stérile, parce qu'elle est fondée sur la débilité et l'illusion. Ou elle tend à devenir habituelle, et c'est l'équilibre de la vie mentale et morale qui peu à peu fléchit, pour s'écrouler enfin dans la manie ; ou, restée à l'état d'incident sans lendemain dans une vie normale, elle *n'y exerce aucune influence durable*. Son milieu reprend l'homme sain d'esprit et tout est dit ; il ne subsiste dans son esprit qu'un point sensible, une inquiétude. Un abîme existe donc entre ces phénomènes anormaux, toujours un peu morbides, partant inféconds, et la *conviction sereine, ferme, invincible* qui, sans arracher les disciples à leur formation première, les redresse, les transforme, centuple leurs énergies, interprète pour eux tout le passé, et fait de ces hommes, durant tant d'années, des convertisseurs, des chefs, des héros, des martyrs.

§ 3. — *Infiltrations païennes.*

La thèse de l'école comparatiste. — Au début du xx[e] siècle, les pionniers de l'école comparatiste n'ont pas manqué d'appliquer au récit de la Passion et de la Résurrection du Christ la clé magique à laquelle aucun mystère ne devait résister. On sait que pour ces érudits les plus hautes réalités spirituelles résultent de l'évolution naturelle, sous la poussée d'une force immanente des formes religieuses ou pré-religieuses les plus grossières. En effet, le dogme évolutionniste, seul capable d'évincer définitivement « l'hypothèse gratuite et puérile d'une révélation primitive », est à ce prix. A propos de la résurrection du Christ, J. G. Frazer ne craint pas de dire : « Le coup frappé sur le Golgotha fit vibrer à l'unisson mille cordes expectantes, partout où l'humanité avait connaissance de la très vieille histoire du dieu qui meurt et ressuscite » (1).

Cette histoire, chaque critique évolutionniste en découvre plus qu'une ébauche dans les textes qui forment l'objet de sa compétence spéciale. Les assyriologues H. Zimmern, P. Jensen, Ch. Virollaud

(1) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, III. *The dying God.*

nous renvoient naturellement à Babylone, à Mardouk, aux panthéons sumériens ou assyriens ; O. Pfleiderer, T. K. Cheyne, et, avec une science plus solide, H. Gunkel, R. Reitzenstein, W. Bousset, J. G. Frazer recourent de préférence aux religions orientales, égyptiennes, iraniennes, sans oublier naturellement l'hellénisme avec le culte d'Attis, d'Adonis, d'Osiris. Leurs vulgarisateurs, qui sont légion, prennent de toutes mains et de toutes fables les traits qui leur paraissent susceptibles d'une application quelconque.

Actuellement la théorie de l'emprunt direct par les évangélistes ou saint Paul à des sources païennes, du moins en ce qui touche la Passion et la Résurrection du Christ, n'est plus soutenue par personne. On se rejette sur des influences indirectes, le milieu juif étant prévenu d'avoir servi d'intermédiaire entre le christianisme naissant et les mythologies babylonienne, iranienne, hellénique, égyptienne ou les cultes orientaux.

Les vues comparatistes sur ce sujet peuvent se résumer en deux propositions :

1° « La notion chrétienne de résurrection a dû être influencée par les croyances, anciennes et largement répandues, des dieux mourant et revenant à la vie ;

2° « La fixation de la date — Jésus est ressuscité le troisième jour — doit probablement son origine à des calculs et des spéculations d'ordre mythologique » (1).

Réfutation de cette thèse. — Mais l'hypothèse des emprunts et infiltrations, même indirects, reste dans le domaine de la pure conjecture et tout le positif, sur lequel doit tabler l'historien, est contre elle.

Il n'y a pas en effet, dans nos récits, trace d'allusions à des croyances préexistantes ou à des antécédents païens ou même juifs. Tout est concret. Nulle généralisation, nul appel au réveil de l'année, à la renaissance des saisons, à la victoire d'un héros sur le Chaos ou le Dragon. Les notations de temps, en particulier, dont on fait état, ne donnent lieu à aucun commentaire, et l'importance attribuée au troisième jour est destinée évidemment à préciser, à mettre hors de doute la réalité du fait. Ce chiffre n'a pu, on le reconnaît, être suggéré par les Ecritures de l'Ancien Testament ; les disciples n'avaient pas compris les prédictions de Jésus à ce sujet : c'est le fait qui pour eux interpréta les unes et les autres, encore qu'après coup on ait pu le lire dans les prophètes et rendre ainsi plus croyable aux Juifs et aux prosélytes l'annonce de la résurrection.

Il y a plus encore :

Si l'on rapproche avec quelque soin la résurrection du Christ et la reviviscence des dieux solaires, des demi-dieux de la végétation et des saisons, d'Osiris, d'Adonis, d'Attis, la contradiction éclate.

Là, nous avons un homme véritable, Jésus de Nazareth, *connu, familier*, réellement pris, persécuté, immolé par ses ennemis, sous les yeux de ses disciples ; très tôt après cette mort, ceux-ci sont persuadés et convaincus, non par raisonnements, espoirs et attente, mais par des *faits*, que leur maître est ressuscité. La vie nouvelle où il est

(1) Voir P. de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. II, p. 430.

entré déborde leur faculté de comprendre, mais elle *s'impose* à eux et, désormais, ils seront des témoins irréprochables et persuasifs du ressuscité.

Le dieu mythique est bien différent : son histoire a les contours vagues de la légende ; sa mort et sa reviviscence ont la plasticité des symboles et aussi l'impudeur des fables naturistes. Sous des noms divers, à travers les épisodes suggérés par la fantaisie débridée des poètes ou réglés par l'arbitraire des mythes, ce sont les grandes forces obscures, amorales, anonymes, dégradées et désignées par le travail des hommes qui occupent le fond du théâtre et déterminent les phases majeures du drame. Nous sommes hors de toute histoire et de tout contexte réel : aussi les fables peuvent-elles se rapprocher, se greffer, s'allonger, se déformer à l'infini. A l'origine de toutes, il y a non une personne mais un couple divin, dans lequel « la première place appartient à la femme » (1) et si, dans quelques-uns de ces mythes, l'idée de la vie future fit parvenir quelques rayons de lumière et introduisit la notion de purification (sinon de pureté) morale, rien ne put effacer l'horreur du mythe primitif. Ainsi Attis, pour prendre l'exemple le plus employé par les comparatistes, est le « héros pitoyable d'une obscène aventure d'amour ». Dans la forme la plus ancienne du mythe, tantôt il ne meurt pas, tantôt il ne revient pas à la vie. Lorsqu'on tailla en pleine fable une sorte de mystère joué, représenté, une fête de printemps, symbolique du renouveau annuel, on emprunta aux mystères égyptiens ou syriens des éléments figurés attribuant à Cybèle une partie du rôle tenu ailleurs par Aphrodite ou Isis. Quel rapport entre tout ceci et l'histoire de la mort et de la résurrection du Christ ?

Voilà où le *parti-pris* et la *crainte du surnaturel* peuvent entraîner les érudits. Après avoir passé en revue ces difficultés, il est permis de les déclarer bien légères pour contrebalancer le témoignage des *contemporains* de Paul, de Pierre, de Jacques et de Jean, de ceux qui, ayant *vu* Jésus ressuscité, nous ont transmis leurs *impressions personnelles* et ont confirmé leur déposition par la fécondité de leur vie et l'héroïsme de leur mort (2).

(1) Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907.

(2) Citons dans la *Revue Biblique*, octobre 1933, p. 569-583, la *recension* très intéressante, par le P. LAGRANGE, du livre de M.M. GOGUEL, *La foi en la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933.

En voici quelques passages :

« Donc, d'après M. Goguel, ce n'est pas la vue du ressuscité ni le tombeau vide qui ont fait naître la foi à la résurrection. C'est la foi à la vie céleste de Jésus vainqueur de la mort qui a fait naître tout le reste. L'évolution des récits [dit M. Goguel] a été directement parallèle à celle de la foi » (p. 445).

« Que M. Goguel nie la résurrection, qu'il tienne les apôtres pour des victimes d'une hallucination, il n'est pas le premier. Mais qu'ayant imaginé une foi sans fondement et l'ayant attribuée aux apôtres, il le fasse dire aux textes qui sont tout entiers une affirmation des faits, c'est un défi au sens critique et même au simple bon sens, et c'est exiger de nous une crédulité peu commune. »

SEPTIÈME PARTIE. — LE CHRIST TOUJOURS VIVANT

§ I. — *Sa vie d'autrefois a un retentissement mondial.*

Pour saisir dans toute sa simplicité et sa profondeur, dans toute son universalité et sa précision, ce qu'il y a sous cette expression : « le Christ toujours vivant », il faudrait être le Christ lui-même. En apologétique on doit renoncer à une telle intuition et se contenter d'esquisser des gestes pour indiquer la direction à suivre dans cette enquête.

Le *jugement* au sujet d'une chose en mouvement ne peut être parfait avant qu'elle ne soit achevée. Pour *juger* de la guerre de 1914, il fallait attendre l'armistice, il faudrait même connaître toutes les conséquences de cet événement formidable.

Beaucoup d'actions semblent être utiles, dont les effets démontrent la nocivité.

Pour juger d'un homme, d'un saint Pierre par exemple, il faut attendre sa mort, car avant ce moment il peut changer de tant de manières, passer du bien au mal, comme au moment de ses reniements, ou du mal au bien comme lorsque le regard de Jésus provoque ses larmes de repentir, ou du bien au mieux, ou du mal au pire. Et, même après sa mort, l'avenir révélera peu à peu ce qu'il faut penser de lui.

Eh ! bien, réfléchissons à ce que la vie posthume de Jésus ajoute à sa gloire.

Il vit dans la mémoire des hommes. — Il est certainement *celui des morts auquel on pense le plus.* Prenons un exemple : aujourd'hui, il y a sur la terre beaucoup de statues élevées en mémoire de ce que nous appelons les grands hommes : comptez les crucifix. Et ne vous contentez pas de l'inauguration, comptez les hommages que reçoivent les statues. On porte de temps à autre une couronne au monument des morts, une gerbe de fleurs à une tombe aimée, un bouquet à la statue de sainte Jeanne d'Arc, un cierge à celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ; on offre *tous les jours* des milliers de sacrifices devant le Crucifix. La messe est le mémorial perpétuel de sa mort. La première communion est « le plus beau jour de la vie » et la communion du matin est le soleil de la journée du chrétien. D'ailleurs, le culte des saints, et en particulier celui de la Sainte Vierge, est une manifestation de plus de l'amour que nous portons à Jésus, qui nous a tant aimés.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que tout cela prouve ? Les adorateurs du Christ sont peut-être dans l'erreur et il ne faut pas oublier ceux qui ne pensent jamais à lui ou qui le détestent et lui font la guerre. On dit que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ne passait pas trois minutes sans penser à lui, c'est un cas d'idée fixe et qui dénote presque de la folie.

Je réponds : Il ne faut pas mettre aux voix la sainteté du Christ. Les hommes ne sont pas juges autorisés de celui qui doit juger les vivants et les morts. Ici les cris de haine me sont aussi précieux que

les effusions d'amour. Jésus est « un signe en butte à la contradiction », ce n'est pas le cas d'Assurbanipal, qui ne suscite aujourd'hui ni amour, ni haine. Je constate que le Christ vit dans la mémoire des hommes d'une manière absolument unique et je me l'explique quand je jette dans le débat les données de foi. Le cas de Thérèse de Lisieux a sa valeur apologétique pour qui a lu son autobiographie et a suivi l'histoire de sa gloire : elle est *saine* autant que sainte ; le Christ vivait en elle et ce fait seul explique son *héroïsme* et ses innombrables miracles. Et le Christ a suscité des myriades de martyrs, de confesseurs et de vierges, dont la beauté morale n'est qu'un reflet de la sienne.

Quels sont les effets des œuvres du Christ ? — Je puis presque mesurer les conséquences des erreurs d'Arius ou des révoltes de Photius ou des hérésies de Luther ou des ambitions d'Henri VIII. Comment apprécier celles de la prédication de Jésus ? Les doctrines d'un Karl Marx ont exercé d'effroyables ravages ; qui dira les immenses bienfaits du Sermon sur la Montagne ? Jésus a chassé des démons, il a accompli des guérisons, il a donné sa vie et son sang pour le salut éternel des âmes. Il est parti laissant à onze hommes la mission de parachever son œuvre. Il ne leur a mis entre les mains que des pouvoirs spirituels. Il les a laissés *sans défense*, comme des brebis lancées au milieu des loups. Il a converti *un ardent persécuteur* et en a fait un apôtre. Depuis ce temps-là, son Eglise a toujours été gouvernée par Pierre. Louis XVI avait des armées, Louis XVII n'a pas régné. Benoît XV — nous pourrions dire Pierre CCLVI — a gouverné l'Eglise de Jésus pendant la grande guerre et promulgué le Code de droit canonique accepté immédiatement par toute l'Eglise latine, pour laquelle il a été rédigé, et son successeur, Pierre CCLVII, ou Pie XI, a institué la fête du Christ-Roi qui symbolise la vérité que nous examinons : le Christ est toujours vivant.

Le Saint-Sépulcre est avec le tombeau de la Sainte Vierge la seule tombe *vide* qui reçoive les hommages de milliers et de milliers de pèlerins. Les Croisades ont révélé à quel point ce sépulcre était cher aux chrétiens. La basilique constantinienne consacrait la dévotion de l'Eglise primitive. Les pyramides d'Egypte ne sont visitées que par des curieux. Au Saint-Sépulcre on affermit sa foi en la résurrection de Jésus.

Le Christ est toujours vivant dans les objets de son amour. — Sur terre, il était pauvre et n'avait pas même une pierre où appuyer la tête ; le sépulcre où il reposa n'était pas à lui ; sa tunique sans couture fut adjugée à l'un de ses bourreaux. Mais il a aimé *l'Eglise* et s'est livré pour elle. Cet amour que saint Jean nous dit s'être prolongé jusqu'à la fin, cet amour dure encore et l'on pourrait dire en toute vérité du Sacré-Cœur : or, avant la fin du monde, Jésus sachant que son heure viendrait de revenir en ce monde pour juger les vivants et les morts, ayant aimé les siens qui étaient et seraient dans le monde pendant tous les siècles chrétiens, les aima jusqu'à la fin. Oui, je voudrais disposer de tous les haut-parleurs du monde pour proclamer combien le Christ m'a aimé et tous les catholiques que j'ai pu connaître : c'est ineffable, c'est fou, oui, mais c'est indiscutable, c'est irrécusable, c'est vécu, c'est vrai.

§ 2. — *Sa vie d'outre-tombe est visible à qui a des yeux pour voir.*

Le Christ, réalité moderne. — A notre époque actuelle de machinisme et d'esprit critique, vrai tournant de l'histoire, où l'homme semble venir à bout des forces les plus brutales de la nature et s'en fait un jeu, la vie du Christ est-elle encore une réalité avec laquelle il faut compter, ou bien la force toute surnaturelle qui la soutient a-t-elle sombré sous la bruyante montée du progrès humain ?

Quelle que soit notre conviction et notre tournure d'esprit, nous ne pouvons nier les faits : le Christ, après vingt siècles où les ères de barbarie pénètrent et entament les ères de génie, après deux mille ans de foi et d'opposition, vit avec une intensité, une actualité toujours croissantes. Sa personnalité, comme un trait de lumière, a traversé les siècles et les continents. Les peuplades les plus centrales de l'Afrique noire, grâce aux missionnaires, pionniers de la vie de Jésus, savent actuellement qu'il fut un Homme-Dieu, venu pour les ramener à la vie. Et, dans les quartiers les plus populeux de nos grandes villes modernes, le gamin qui court les rues et chante l'*Internationale* connaît la figure du Christ, ne serait-ce que pour l'avoir vue au cinéma, dans un de ces grands films qui illustrent au public la tragédie du Golgotha. Il n'est pas, parmi les grandes figures d'hommes, une seule personnalité qui eut jamais pareille survie. Pour ceux qui l'aiment, comme pour ceux qui le renient, le Christ vit, et sa figure domine les siècles et déjoue toute critique ; on peut l'attaquer, le combattre avec violence ou avec subtilité, on ne détruit pas son souvenir.

On ne détruit pas, non plus, le fruit de sa vie et de sa mort sur la Croix, cette Eglise, qui, au travers de l'histoire, a grandi et s'est épanouie, foyer de vie ardente comme il n'y en eut jamais. Notre siècle de scepticisme et d'incroyance, malgré ses ferments d'opposition radicale à tout ce qui est du Christ et de son Eglise, malgré ses grands centres d'attaque que sont des pays entiers voués à l'incroyance, comme la Russie, ou sur le point de le devenir, comme l'Allemagne raciste de nos jours, notre époque compte parmi celles où l'Eglise catholique, ce Christ visible, vivant au travers des âges, est une réalité des plus importantes. Son chef, le Pape, n'est-il pas une des personnalités avec laquelle tout pouvoir temporel est obligé de compter ? N'a-t-il pas, actuellement, par son influence sur toutes les parties du monde et par ce rôle pacificateur qui est le sien et qu'il joue particulièrement de nos jours, sa place marquée dans tous les conflits internationaux, dont les partenaires sollicitent sa paternelle intervention. Qu'on la critique ou qu'on en reconnaisse la valeur, l'influence du Souverain Pontife sur le monde entier est aujourd'hui d'une importance extrême.

Enfin peut-on nier aujourd'hui, comme dans toute l'histoire, le jeu grandissant de la civilisation chrétienne ? Existe-t-il actuellement au monde un peuple tiré de la barbarie et qui n'ait subi les bienfaits de cette civilisation ? Le monde entier a été marqué du sceau du Christ et ceux qui n'ont pas voulu suivre sa croix n'ont pu éviter la frappe bienfaisante de son esprit, source de toute l'actuelle civilisation. Il y a eu, bien sûr, des époques de grande foi qui ont fait jaillir du sol les cathédrales, alors qu'aujourd'hui un assaut de

néo-paganisme secoue notre monde assoiffé de jouissance, dans ces foyers de matérialisme que sont les grandes villes modernes. Mais on dirait, tant sa vitalité est intense, que le christianisme profite de ces remous de la matière humaine, séductrice des faibles, pour faire jaillir plus haut son message, pour tirer de son trésor un courant de vie toujours plus riche. Et les missions lointaines, dont nous verrons le sens, prennent une extension nouvelle. Et l'art chrétien trouve des travailleurs qui, tantôt renouvellent la civilisation ambiante, tantôt sagement s'adaptent, sachant reconnaître la valeur là où elle se trouve. Il est frappant qu'à notre époque, où le paganisme tient tant de place et fait surtout tant de bruit, l'art religieux prenne une si large extension. Dans les banlieues, sans grand tapage, au milieu d'une population communiste, les églises se dressent, abritant de nouveaux foyers de vie sous leurs constructions hardies et modernes. Dans les grandes villes, les expositions d'art religieux se multiplient, dont tous, croyants et incroyants, saisissent l'intérêt.

Ainsi le Christ vit parmi nous, il vit actuellement dans le monde, dans son Eglise, dans ses membres, dans l'art et la civilisation, avec une intensité toujours nouvelle. Nous le constatons chaque jour par ces faits extérieurs, dont nous venons de parler et qui jalonnent le monde et l'histoire. Mais, pour comprendre ce jaillissement de vie, il est nécessaire de pénétrer jusque dans l'intimité de ceux qui en vivent et qui en rayonnent : les saints d'abord et tous les chrétiens.

Le Christ vivant en ses saints. — 1. *L'« extraordinaire » de leur vie.* — Les saints, ces sortes de génies, ont été, pour la plupart, à la fois les lumières et les fous de leur époque. Conduits par une force qui les dépassait eux-mêmes et qui les faisait bondir hors des limites ordinaires des possibilités humaines, ils ont tous été des foyers de rayonnement, auxquels les autres hommes venaient se ranimer et puiser de la vie.

Il en est d'assez mystérieux dont la vie entière, cachée dans un cloître, n'a éclaté en message d'amour qu'après leur mort, comme cette petite Thérèse de Lisieux dont le monde entier subit actuellement le charme sans chercher à s'en défendre, tant son rayonnement est pur et bienfaisant. Et il ne faut pas croire que seuls les croyants déjà avertis découvrent la valeur de cette existence toute cachée ; Thérèse vit et sourit dans les milieux les plus éloignés de toute pratique catholique. L'humble midinette qui, le dimanche, aime mieux aller danser qu'entendre la messe n'hésite pas à implorer l'appui de la petite Thérèse qui, depuis sa mort, ouvre et retourne les cœurs. Son image est dans la prison de Jérusalem : les musulmans l'ont demandée eux-mêmes.

Il en est d'autres dont l'existence a bouleversé leur époque par sa nouveauté et par ce caractère surhumain que le monde ne s'explique pas. Un saint François d'Assise, rompant avec toutes les nécessités humaines, épanouissant dans un cri de joie sa misère et sa souffrance par amour pour le Crucifié, demeure une énigme pour tous ceux qui ne voient en lui qu'un original. Sainte Catherine de Sienne sort, un matin, de l'humble boutique du teinturier son père et, sans aucune de ces préparations, sans aucun de ces appuis que toute célébrité humaine nécessite avant d'éclater au grand jour, elle jaillit tout à

coup et, comme le Christ jadis en Galilée, elle va, ignorante des mesquines conventions humaines, attachant à ses pas tous ceux qu'un jour son regard transperça jusqu'au fond de l'âme. Sans éducation, sans instruction, dénuée de tout moyen humain, elle atteint les grands, les princes et leur fait la leçon. Sa vie même est un lumineux message ; comme saint François, quand elle passe sur les routes, elle laisse derrière elle un sillage de lumière.

D'autres enfin, comme le saint Curé d'Ars, plus proche de nous, nous déroutent peut-être encore plus par cette simplicité même de leur vie. Il n'a pas vécu, lui, dans la retraite d'un couvent, comme Thérèse ; son existence n'a rien eu de la singularité et de ce cachet d'anormal qui marque celle de sainte Catherine, de saint Bernard, de saint François d'Assise. Humble curé d'un humble village perdu dans la montagne, sa vie se passe entre son église et les pauvres maisons de ses administrés. Il est semblable à tous les prêtres, un peu plus pauvre, peut-être, un peu plus simple, et les plus avertis pourraient déceler dans son regard une flamme qu'on ne rencontre pas tous les jours. Mais quoi, c'est un paysan sans culture. Il paraît même qu'il a eu grand mal à entrer au séminaire, tant sa pauvre intelligence d'enfant des champs était rétive au latin et à la théologie. Et pourtant, peu à peu, ses paroissiens s'étonnent de sentir en lui ils ne savent quelle force qui entraîne, quelle lumière qui éclaire et rend meilleur ; l'église d'Ars redevient pleine. Et puis, bientôt, ce sont les foules venues de toute la France, des quatre coins du monde, appelées par on ne sait quel mystérieux message, qui montent jusqu'à l'humble village où le curé se tient caché à l'abri de son confessionnal.

2. « *Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.* » — Il y a bien une explication et où la chercher sinon dans le témoignage des saints eux-mêmes ? Ils n'ont qu'un cri : le Christ. Leur vie s'y abreuve jusqu'à les transformer en Jésus crucifié lui-même et la parole de saint Paul est celle qui tous les caractérise : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » Tous les saints ont, un jour ou l'autre, dit un oui total et définitif au Christ ; tous ils ont livré leur vie entière aux ravages de son amour, c'est ce qui explique tout. Car, dès lors qu'un homme a entendu l'appel au don complet, dès lors qu'il a percé jusqu'au fond la parole de Jésus : « Celui qui n'est pas pour moi est contre moi », dès lors qu'il s'est livré corps et âme au Christ, il sent monter en lui, toujours croissante, une soif de dépouillement. « Je suis celui qui suis », dit Jésus à sainte Catherine de Sienne, « tu es celle qui n'est pas ».

Peu à peu, dans les saints tout ouverts à son action dévorante, la vie du Christ absorbe tout ce qui n'est pas elle ; et leur dépouillement n'est pas, comme on le croit trop souvent, un travail négatif qui consiste à se priver de tout ce dont un homme normal a besoin, une œuvre qui supprime et qui réduit. Ce n'est pas ainsi que les saints, ces héros de l'amour, ont envisagé le problème. Ils n'ont pas, comme certains dilettantes, systématiquement réduit leurs appétits pour que la jouissance définitive de leur synthèse humaine fût plus raffinée ; ils n'ont pas, non plus, comme les Albigeois qu'eut à combattre un saint Dominique, pactisé avec une pauvreté à triste figure, mus par un dangereux orgueil. Non, saint Dominique et saint Fran-

çois, les premiers chevaliers officiels de la Pauvreté, ont renoncé à toute satisfaction humaine le jour où le feu dévorant de l'amour du Christ les a étreints si fort qu'ils n'ont plus eu qu'un désir : le laisser seul vivre en eux. Et leur geste normal a été dès lors de laisser mourir le vieil homme, toujours récalcitrant, afin que le Christ seul les animât et les abreuvât. « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi », a dit Jésus ; la nature humaine souillée par le péché et toujours portée à se satisfaire ne peut revêtir la livrée du Christ qu'à force de longs et patients renoncements ; mais ces renoncements-là ne sont pas le fruit d'efforts personnels ; ils naissent du jaillissement même de la vie du Christ dans l'âme des saints. Saint Bernard, saint François, saint Dominique, sainte Catherine de Sienne, le Curé d'Ars, tous ceux dont la vie a été spécialement marquée de ce cachet de dépouillement extérieur et intérieur, sont tous des passionnés de l'amour du Christ, qui, en les entraînant et en les emplissant de son eau vive, fait en eux le vide de tout l'humain.

Cette vie du Christ dans ses saints a d'ailleurs d'autres aspects apparemment plus positifs que le renoncement aux jouissances ordinaires des hommes. Elle se traduit, en général, par un débordement de charité qui se répand d'une façon ou d'une autre, selon le caractère du saint. Car, il convient de le noter en passant, la vie du Christ en ceux qui l'aiment ne conduit pas du tout à un nivelage des personnalités ; au contraire (nous l'avons vu à propos du Curé d'Ars, et l'on pourrait en dire autant de chaque saint), les valeurs sont accrues, transposées à un autre plan, elles ne sont pas supprimées. Tous, cependant, mais chacun à sa manière, ont exprimé leur amour en des élans les plus passionnés que connaisse l'histoire de l'humanité. Saint Bernard de Clairvaux et saint François d'Assise chantèrent, en poètes, ce que sainte Catherine de Sienne traduisait, avec quel feu, dans ses lettres, ce que saint Dominique rugissait au pied de la Croix, ce que sainte Thérèse d'Avila exprimait dans sa soif du martyre, ce que sainte Jeanne d'Arc laissait transparaître sur son bûcher.

Et tous, aussi, à ce trait peut-être encore plus qu'aux autres, on peut les reconnaître. Ils ont eu un désir inassouvi de souffrance, afin de se trouver en plus grande conformité avec Jésus crucifié, afin d'être associés d'un peu plus près à sa mission rédemptrice. Nous touchons ici au deuxième aspect, à l'aspect plus pratique de la vie du Christ dans les saints : l'apostolat, l'activité extérieure. Car, c'est à remarquer, tous ceux qu'a animés la vie du Christ se sont, à un moment ou à un autre, retournés vers le monde, vers les hommes dont la misère les déchire, et ils ont travaillé pour eux. La petite Thérèse n'a pas quitté son cloître et, pourtant, après sa mort, quelle floraison de miracles et de générosités, quel témoignage des foules du monde entier rendu à l'*efficacité* de sa douloureuse vie offerte. « Je passerai mon ciel à *faire du bien* sur la terre », avait-elle annoncé ; sa vie terrestre fut si brève qu'il lui fallut l'éternité pour terminer sa mission apostolique. Et tous, dans la mesure où ils sont emplis de la vie du Christ, la laissent déborder sur leurs frères. Les uns, comme saint Vincent de Paul, se vouent exclusivement aux misères extérieures, à ce que le monde nomme les œuvres de charité. D'autres, conduits vers ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, partent animer les terres lointaines ; ce sont les grands missionnaires :

saint Vincent Ferrier, saint François-Xavier. Et puis il y a les fondations et les épopées d'une Thérèse d'Avila, l'action politique et sociale d'une Catherine de Sienne, d'un Bernard de Clairvaux, il y a les grands convertisseurs que brûle la parole de vérité, comme Dominique, et tant d'autres. La richesse de leur vie, leur prodigieuse activité, nous coule entre les doigts. Vie du Christ en leur âme, vie du Christ débordant de leur âme et créant en eux, autour d'eux, tout ce rayonnement qui attire et conquiert les foules. Vie du Christ qui se glisse en chacun et jaillit d'eux comme d'autant de vasques finement sculptées, vie du Christ qui adapte chacun à son époque et en fait précisément la lumière et le foyer dont son siècle a besoin. Il y a dans ce monde des saints une somme d'amour comme jamais ailleurs la terre n'en a portée.

Sources de cette vie du Christ dans les saints. — Cependant cette vie du Christ qui les anime tous, où les saints l'ont-ils puisée ? A quelles fontaines se sont-ils abreuvés, pour en abreuver ensuite les autres ? Ici, l'on retrouve les trois grands dispensateurs de la nourriture divine : *l'Eglise, l'Evangile* et *l'Eucharistie.* Jésus avait dit : « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie. »

L'Eglise, ce grand corps mystique du Christ, a été pour les saints, comme elle l'est d'ailleurs pour tous les chrétiens, la grande initiatrice, celle qui dispense, qui octroie les richesses du trésor divin, celle qui conduit à l'union intime avec le Christ, puisqu'elle est elle-même le Christ vivant sur la terre et que, comme disait sainte Jeanne d'Arc : « Il luy est advis que *c'est tout ung* de Notre-Seigneur et de l'Eglise. » Cela, les saints l'ont compris à fond et ils ont puisé largement à cette fontaine de vie que représente l'Eglise catholique, avec sa hiérarchie de prêtres, porteurs de la parole et du message de paix, avec sa tradition sans cesse accrue, avec la profusion des grâces qu'elle répand chaque jour sur qui veut les prendre. C'est là, certes, une des sources à laquelle les saints sont allés s'abreuver de la vie du Christ. Fils de l'Eglise catholique, ils ont reçu d'elle leur mission et la confirmation de leur message. Certains même, à des époques particulièrement dangereuses pour elle, se sont faits ses défenseurs attitrés, comme Catherine de Sienne, dont le rôle essentiel fut de travailler à son unité, comme Ignace de Loyola, qui créa sa compagnie afin de donner des soldats et des armées spirituelles au Souverain Pontife.

A côté de l'Eglise, il y a l'*Evangile,* la parole de vie par excellence, où tous les héros de l'amour du Christ se sont nourris jusqu'à en être pénétrés. Certains, comme Dominique qui reçut le message du Verbe à porter au monde, n'eurent guère d'autre maître. Au cours de ses méditations, de ses longues heures d'étude et de solitude, il y puisa la vérité dont son époque obscurcie par l'hérésie avait besoin. Pour tous d'ailleurs, l'Evangile fut ce livre ouvert sur la vie terrestre du Christ, modèle et maître. Jésus enfant, Jésus apôtre, Jésus crucifié, Jésus glorifié : les phases de la vie du Christ, tous les saints les ont contemplées et méditées dans l'Evangile et aujourd'hui, dans le Rosaire, cet Evangile résumé.

Enfin, surtout, il y a la fontaine de vie par excellence, le sacrement de l'*Eucharistie.* Au long des siècles, et toujours dans une proportion croissante, à mesure que les hommes en comprenaient mieux

le vrai sens, elle a soutenu, nourri et fait marcher ceux qui s'étaient voués au Christ. L'Eucharistie, c'est vraiment le pain de vie, Jésus vivant dans son corps et dans son âme, uni chaque matin au corps et à l'âme qui le mangent. « Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'a pas la vie en lui. » Une des œuvres des saints de toutes les époques a justement été de répandre de plus en plus la fréquence de cette nourriture du Christ. Tous, ils ont été des affamés de l'Hostie et ceux qui s'en trouvaient privés momentanément reçurent parfois le sacrement des mains du Christ lui-même,comme Colette de Corbie dans sa prison, ou Catherine de Sienne au fond de l'église où elle priait, ou Imelda jugée trop jeune pour vivre de l'Eucharistie : elle en est morte. Aujourd'hui, à notre époque où les nourritures terrestres abondent et détournent les hommes de la vie divine, nous avions besoin plus que jamais d'un pain de vie abondant. Les saints ont fait leur œuvre, notre siècle est vraiment, dans l'Eglise, le siècle de l'Eucharistie, marqué au sceau de l'hostie ; chaque matin, les plus petites paroisses la distribuent aux chrétiens affamés qui auront à vivre les heures d'une dure journée de luttes et de labeur. *Christus, Rex eucharisticus, vincit, regnat, imperat,* comme le disait Pie XI aux congressistes de Buenos-Ayres.

La vie du Christ dans les chrétiens actuels. — Ere de l'Eucharistie, mais aussi ère de paganisme, ère de séduction et de jouissance brutale et raffinée, ère de luttes et de labeurs acharnés, notre siècle est-il un siècle de vie chrétienne, et le Christ foyer d'amour revit-il aujourd'hui dans les simples chrétiens ?

Car le Christ n'a pas animé les saints seulement ; au long de l'histoire, il vit dans les peuples entiers, et ceux-là qui ont spécialement rayonné son amour et vécu sa vie, les grands saints, ne sont que des signes indicateurs des chemins de la vie chrétienne dans l'histoire. Aujourd'hui, le Christ n'est pas mort, nous avons même vu l'extraordinaire vitalité de sa personnalité dans l'art et dans les esprits. Pour mieux juger de l'actualité et de la richesse de sa vie en ceux qui l'aiment dans les chrétiens actuels, plaçons-nous un instant au point de vue de ceux qui les regardent de loin seulement.

Pour la plupart des incroyants, le Christ est une expérience actuelle qu'on ne dément pas, même si l'on n'en saisit pas le sens profond. Pour le riche, comme pour le malheureux, le Christ actuel c'est la petite sœur des Pauvres qui, sous la pluie ou sous le soleil, dans les quartiers étouffants des grandes villes, s'en va porter secours à tous ceux qui ont besoin d'elle ; elle lave les petits, soigne les mères, apporte ce qu'il faut pour se couvrir, puis disparaît sans rien demander, sans rien expliquer non plus de ce qui l'amène. C'est aussi le pauvre prêtre des banlieues, plus misérable que ceux dont il essaie de soulager la misère autour de lui. Et il faut remarquer avec quelle confiance, avec quel respect, tous ceux-là qui ont approché ces membres du Christ en parlent. Chiffonniers de la Zone, ouvriers communistes de la Banlieue ou riches influents, tous ils ont le même silence de respect et de bienveillance en face de ces messagers de l'amour du Christ. Ils peuvent injurier le catholicisme, crier bien haut leurs convictions anticléricales, ils s'inclinent devant la cornette blanche de la petite sœur de Charité ou la pauvre soutane du curé. Ils ont

reconnu là une vie devant laquelle on ne peut que se taire, car elle est toute d'amour : la vie du Christ.

La vie du Christ est encore celle qui rayonne dans ces multiples groupements de jeunesse, enthousiastes et ardents, assoiffés de dépouillement et d'apostolat parmi leurs frères, qui, de plus en plus, s'étendent et travaillent en profondeur. Les jeunes d'aujourd'hui ont un désir intense de simplicité et de vérité. En face du monde vieilli, ils affirment le renouveau par la vie du Christ. Tous, marchant ensemble pour mieux se soutenir, ils n'ont qu'un cri : le Christ. Que ce soit parmi les jeunes ouvriers d'usine, parmi les étudiants des facultés et des grandes écoles, parmi les nouvelles infirmières ou assistantes sociales, parmi la jeunesse rurale ou maritime, on retrouve cette même soif d'union dans le Christ, d'apostolat et de vie simple et dépouillée. A tous, Jocistes, Jécistes, Jacistes, Guides et Routiers, leur nourriture, c'est l'Eucharistie, ce pain de vie reçu presque chaque jour, à une messe matinale, avant de partir au travail, et ils n'ont pas d'autre but que de rayonner le Christ autour d'eux, dans les foyers de vie chrétienne qu'ils s'apprennent à construire, dans les milieux où les place leur vie de travailleurs et de pionniers. Il faut noter d'ailleurs le grand nombre de vocations qui naissent actuellement dans ces groupements. Et cela nous amène à un autre aspect de la vie chrétienne actuelle : l'importance de ces missions.

Tout chrétien a aujourd'hui les yeux fixés sur les missions qui, même aux yeux des gouvernements, ont une importance capitale, à cause du problème de la civilisation qu'elles résolvent mieux que toute forme de colonisation. Missions lointaines des pays exotiques, missions d'Afrique Centrale, de Chine ou de Brésil, toutes sont des appels intenses et des foyers de vie du Christ dont les incroyants comme les croyants s'accordent à reconnaître la valeur ; missions aussi plus proches de nous, missions en pays anti-chrétiens, là où il y a du danger, dans la Russie soviétique qui massacre les prêtres ou les tient enfermés dans de longues réclusions ; en Allemagne, où les religieux sont condamnés et déportés dans des camps de concentration. Partout où le Christ est attaqué, on voit se lever comme une floraison de chrétiens assoiffés de vivre sa vie jusqu'au bout pour que son règne s'étende.

Enfin, un dernier trait de la vie actuelle du Christ, posée face au monde et aux hommes, c'est la fréquence des grands mouvements de foules que le monde des non-chrétiens considère avec un certain étonnement, ne pouvant se défendre d'un geste de respect et d'admiration devant de si vastes manifestations de foi. Les gouvernements eux-mêmes prennent part à ces assemblées des peuples chrétiens que sont les grands Congrès eucharistiques appelant les foules des fidèles de tous les points du globe à magnifier la vie du Christ dans l'Hostie, nourriture plus que jamais actuelle. Ces grandes affirmations de la foi catholique, que l'on retrouve dans les Journées comme celles du Triduum de Lourdes, dans les grands pèlerinages à Rome, constituent des preuves éclatantes de la vie du Christ parmi nous, en notre siècle d'incroyance et de matérialisme.

Et, aux yeux de tous, le Christ, vivant dans l'Eglise et dans l'Eucharistie, semble affirmer plus que jamais : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. » Hors de lui je ne trouve que barrages, mensonges et morts. Je n'en veux ni pour moi ni pour ceux que j'aime. Le Christ sera ma vie et celle de tous ceux que je pourrai atteindre.

La doctrine actuelle de l'Eglise sur la Parousie et l'Eschatologie est bien celle du Nouveau Testament et celle de Dieu. — Déjà l'aspect archaïque des formules employées de nos jours révèle une longue fidélité à un enseignement traditionnel. Nous disons que Jésus est « *monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant* », c'est la formule même de l'Evangile selon saint Marc : « Le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, *fut enlevé au ciel, et il s'est assis à la droite de Dieu.* » (XVI, 19.) Saint Luc a écrit : « Et quand il eut dit ces paroles, pendant qu'ils le regardaient, *il fut élevé* et un nuage le déroba à leurs yeux, et comme ils regardaient attentivement *vers le ciel, pendant qu'il s'en allait,* voici que deux hommes en vêtements blancs se présentèrent à eux ; ils leur dirent en outre : Hommes Galiléens ! que restez-vous là à regarder *vers le ciel* ? Ce même Jésus, qui vient d'être *enlevé d'avec vous au ciel,* reviendra ainsi de la même manière que vous l'avez contemplé allant au ciel. » (*Actes,* I, 9-11.) Saint Pierre disait : « ...par la résurrection de Jésus-Christ, *lequel est à la droite de Dieu, étant allé au ciel,* ayant à son service Anges, Puissances et Vertus. » (I *Petr.,* III, 22.) L'Epître aux Hébreux : « Puisque nous avons un Grand Prêtre *qui a pénétré les Cieux,* Jésus Fils de Dieu, tenons donc ferme la confession de foi. » (IV, 14.)

Jésus avait prédit que ses disciples le verraient *remonter* « où il était d'abord » (*Jo.,* VI, 62), et Marie de Magdala leur porta de sa part ce message : « Je *monte* vers mon Père et le vôtre, mon Dieu et le vôtre. » (*Jo.,* XX, 17.)

Voltaire ricane en nous disant que l'on n'a jamais su vers quelle planète Jésus se dirigeait. Eh ! oui, et Jésus ne serait pas monté chez son Père s'il s'était contenté de passer d'une planète à l'autre. Les témoins de l'Ascension n'ont pas constaté quel fut le terme de cette ascension. Ils comprenaient seulement que se réalisait alors la parole de Jésus à ses juges : « Je suis (le Christ, Fils du Béni) et vous verrez le Fils de l'homme *assis à la droite de la Puissance* et venant avec les nuées du ciel. » (*Mc.,* XIV, 62.)

Or Jésus ne s'est pas manifesté dans sa gloire aux sanhédrites, mais sa dignité divine s'est imposée dans tout l'éclat décrit par Daniel et par le Psaume 110. Elle s'imposerait à tous ceux qui regarderaient attentivement les faits qui suivraient l'Ascension, faits consignés par écrit ou non : Caïphe et ses assesseurs, Saul et ses disciples, Pierre et ses collègues, tous ceux qui ont vécu auprès de l'Eglise naissante ont pu constater que Jésus exerçait bien du haut du ciel — comme il l'avait prédit avant sa mort — une action *vraiment divine.* Après 1900 ans, les hommes peuvent faire la même constatation sans pourtant fléchir le genou devant Jésus et sans confesser qu'il est Dieu, car la foi est autre chose que la constatation de l'extraordinaire vitalité de l'Eglise fondée par Jésus. Mais un historien des doctrines doit reconnaître que nous croyons *cela même* que croyaient les écrivains du Nouveau-Testament, et que cette foi contient la meilleure explication de ce que nous constatons dans le passé et dans le présent de l'Eglise.

Mais l'avenir ?

Avant d'envisager la fin du monde, considérons dans une vue d'ensemble tout le temps qui va de l'Ascension à la mort du dernier homme. C'est cela que l'Ecriture Sainte nomme « les derniers jours »,

c'est l'ère nouvelle proprement dite, *nouvelle* et *définitive,* le règne de Dieu et du Christ et de l'Eglise et de chacun des chrétiens, règne ininterrompu et sans fin. Les temps messianiques, nous ne les attendons pas, nous y sommes.

Est-ce bien la pensée de l'Eglise ? Oui. Lisez seulement cette oraison de l'office de la fête du Christ-Roi. Elle est adressée à Dieu le Père : « Dieu tout-puissant et éternel qui avez voulu tout instaurer en votre Fils bien-aimé, roi de tous : ayez la bonté de faire que *toutes les familles des Nations, guéries des blessures du péché, se soumettent à son empire très suave,* lui qui avec vous vit et *règne* en Dieu dans l'Unité du Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen. »

Ouvrez maintenant le Nouveau Testament. « Le Seigneur, Dieu, lui donnera le trône de David son père et il régnera sur la maison de Jacob à jamais, et *son règne n'aura pas de fin.* » (*Luc,* I, 32-33.) Or Jésus n'a porté qu'une couronne d'épines et n'en a pas cherché d'autre. Les auteurs du Nouveau Testament savaient donc comment interpréter les revendications du Sauveur.

Par lui le règne de Dieu sur terre était inauguré. Ses douze Apôtres en gouvernèrent toutes les provinces en son nom et avec l'assistance permanente de son Esprit. Il vint un moment où l'on put se dire que le règne du Christ était arrivé, et ce fut une *évidence* pour un certain nombre de contemporains de Jésus : ainsi la ruine du Temple en l'an 70 en rendant désormais impossible le culte mosaïque et en réalisant une prophétie du divin Maître leur permit de mieux saisir l'immense renouveau religieux qui s'opérait sans recours aux moyens ordinaires des révolutions de ce genre.

Saint Paul était émerveillé de ce plan divin : « Ce qu'il y a d'*inepte* dans le monde, Dieu se l'est choisi pour faire honte aux sages, et ce qu'il y a de *faible* dans le monde, Dieu se l'est choisi pour faire honte à ce qu'il y a de fort. » (I *Cor.,* I, 27.) Et cette ineptie, cette faiblesse, sont au cœur même du mystère chrétien, puisque « le Christ sur une croix » est en apparence le comble de l'*ineptie* et de la *faiblesse,* et c'est le dogme central de la catéchèse apostolique.

Et plus les chrétiens sont unis au Christ en croix, plus ils ont le sentiment de leur liberté, de leur *dignité royale* et de leur domination sur le cours des événements, et sur l'ensemble des personnes et des choses : *omnia propter electos.*

Et c'est cela le millénarisme orthodoxe. Depuis la première génération chrétienne jusqu'à nos jours, tout vrai disciple de Jésus pense et dit : « Quant à moi, puissé-je ne *me glorifier* que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par laquelle le monde a été crucifié pour moi et moi pour le monde ! » (*Gal.,* VI, 14.)

Pourquoi ne pas croire les saints qui en ont tous passé par là et qui nous disent y avoir trouvé le bonheur ? Bonheur *sui generis,* joie nettement « chrétienne », promise par le Christ et donnée par le Christ *toujours vivant.*

Promise par le Christ. Relisez le Sermon sur la Montagne et le discours après la Cène.

Donnée par le Christ. Croyez ceux qui l'ont goûtée : ils savent bien que le monde ne peut *ni la leur donner, ni la leur prendre.* D'ailleurs cette joie, cette paix, *est* la joie même de Jésus, la paix même de Jésus, celles qu'il goûtait sur terre et qu'il goûte au ciel, car il est

vivant et eux aussi : « *Vos autem videtis me quia ego vivo et vos vivetis.* » (*Jo.*, XIV, 19.) Et nous souhaitons que tous les hommes savourent cette paix qui surpasse tout sentiment d'ordre naturel.

Ce régime d'union vivante aux souffrances du Christ est suivi d'une participation à sa résurrection glorieuse.

A vrai dire, l'essentiel de cette mort et de cette résurrection est opéré dès le jour du baptême et parachevé dès le jour de la mort de chaque chrétien. Mais nous attendons *la résurrection de la chair* comme un complément en quelque sorte naturel de l'œuvre de la Rédemption.

Or cette doctrine est bien celle du Nouveau Testament. Les textes sont trop clairs et trop nombreux pour qu'il soit nécessaire de les citer ici.

« Lorsque le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans (sa) gloire. » (*Col.*, II, 4.)

Le retour du Christ sera brusqué, et il est certain qu'il aura lieu. Nous devons donc être prêts et toujours prêts, à moins d'envisager froidement la damnation comme un malheur moins grand que celui de ne pas suivre nos passions, ou nos ambitions terrestres.

Remarquez qu'ici je ne prêche pas, j'écris une page d'apologétique. La doctrine que je défends n'est pas une doctrine relative à la constitution physique du cosmos et à son éventuelle destruction, ce n'est pas non plus une hypothèse grave comme celle que *La Revue des Deux-Mondes* (1er mars 1937) envisage : une attaque brusquée de l'aviation allemande. Je dis que le Christ reviendra *en toute hypothèse*, et que sa venue sera aussi soudaine que celle d'un éclair. Je signale qu'une conséquence immédiate de cet événement inévitable est que celui qui ne sera pas prêt à « paraître debout » devant le tribunal sera certainement jeté en Enfer pour l'éternité.

Si je prêchais, je pourrais user de l'argument du pari, comme faisait Pascal. Ici je n'argumente pas, *j'expose*, et je dis que mon exposé est conforme à une révélation divine. Mon devoir — étant donné la gravité des intérêts en jeu : vie du ciel sacrifiée ou vie de plaisirs terrestres sacrifiés — mon devoir est de n'ajouter rien à l'enseignement reçu d'en haut et de dire, comme Jésus : « Ma doctrine *n'est pas de moi*, mais de celui qui m'a envoyé. » (*Jo.*, VII, 16.)

Je ne veux pas qu'on me prenne pour un prophète de bonheur ou de malheur : je ne fais nul état des expériences religieuses que Dieu m'a accordées. Je dis seulement ceci : la doctrine de l'Eglise Catholique sur le second avènement du Christ et sur tous les problèmes concernant le royaume et le règne de Dieu et du Fils de l'homme cadre parfaitement avec le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament, et c'est l'apocalyptique juive qui s'est écartée de la ligne de l'Ancien Testament. Je me défie des doctrines purement juives comme de toute théorie *humaine* relative à ce qui ne peut dépendre que d'un libre vouloir de Dieu. Le halo de mystère qui entoure le dessin projeté sur l'avenir par la Révélation ne m'étonne nullement et je n'ai nulle envie de chercher à le réduire. La parole du Fils de Dieu fait homme transmise par ses disciples immédiats est régulatrice de ma foi, parce que le Fils de Dieu n'a pas pu se tromper ni vouloir me tromper.

Si je n'avais pas la foi, je ne sais pas ce que j'admettrais des multiples solutions possibles au sujet de la rétribution des mérites et

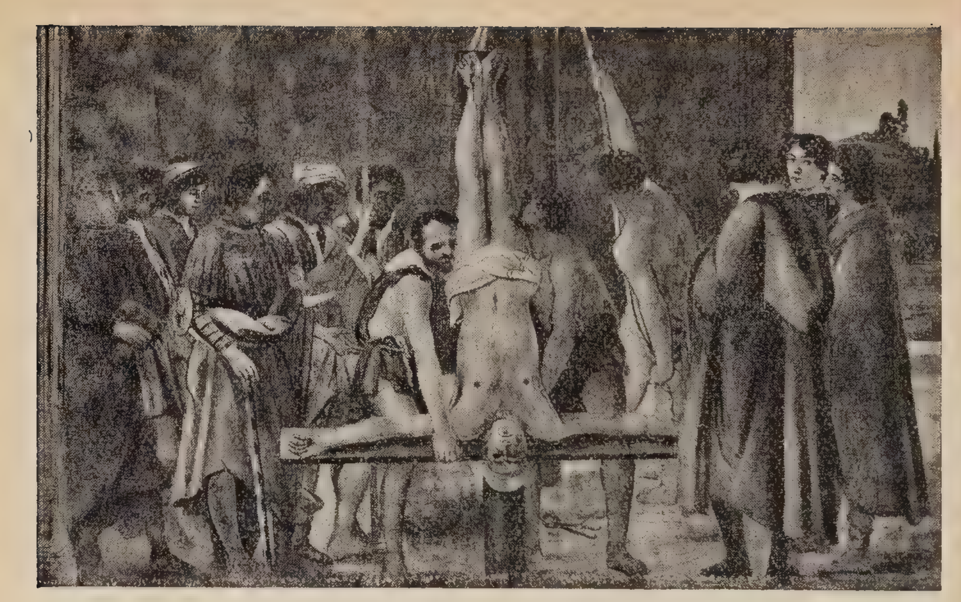
des démérites. Je voudrais seulement que la *justice* divine et sa *miséricorde* et sa *sainteté* et sa *liberté* fussent respectées. Elles le sont dans la doctrine catholique, mais cela seul ne me suffirait pas : il me faudrait des preuves que la doctrine catholique est la doctrine divine. Ces preuves, je les ai, et en plus de cela, Dieu m'a donné la foi, voilà pourquoi je terminerai mon travail comme saint Jean son Apocalypse :

Amen : venez, Seigneur Jésus !
Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ
soit avec tous !

Fr. C. LAVERGNE, O. P.

BIBLIOGRAPHIE. — Cl. Fillion, *Les miracles de N.-S. J.-C.*, Paris, 1901 ; G. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* ; De Grandmaison, *Jésus Christ*, dans *Dict. apologétique* ; *Jésus-Christ*, t. II ; Lesêtre, *Miracle*, dans *Dict. de la Bible* ; A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas* ; Michel, *Dict. de Théol. cath.* : *Jésus-Christ* et *Miracle* ; Saint-Thomas, *Somme Théologique*, IIIa, quest. 43, 44 ; IIa IIae, quest. 178 ;

Ladeuze, *La résurrection du Christ d'après la critique contemporaine*, Paris, 1909 ; Boucharny-Jacquier, *La résurrection de Jésus et les miracles évangéliques*, Paris, 1910 ; Mangenot, *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1910 ; L. Pirot, *La résurrection de J.-C. et la critique contemporaine*, dans l'*Ami du clergé*, 6 septembre, 1er novembre et 6 décembre 1923 ; L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1928 : *Sa personne, son message, ses preuves*, 2 vol. ; Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1930 ; Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926 ; Vosté, *Studia Ioannea*, Rome, 1930 ; Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Lecoffre, 1932 ; Lepin, *Le Christ Jésus*, Bloud et Gay, 1929 ; Pinard de la Boullaye, *Jésus et l'histoire*, Spes, Carême, 1929 ; *Jésus Messie*, 1930 ; *Le thaumaturge et le prophète*, 1931 ; *Jésus Fils de Dieu*, 1932 ; *La Personne de Jésus*, 1933 ; *Jésus Lumière du monde*, 1934 ; chanoine P. Buysse, *Jésus devant la critique*, Bruges, 1932 ; Karl Adam, *Jésus le Christ*, Salvator, 1934 ; Lagrange, *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*, Gabalda, 1918 ; Fillion, *Les étapes du rationalisme*, Lethielleux, 1911 ; Dufourcq, *Histoire ancienne de l'Eglise, la Révolution religieuse de Jésus*, Paris, 1924 ; P. L. de Grandmaison, *Jésus, dans l'histoire et dans le mystère*, Paris, Bloud et Gay, 1925 ; Allo, *Le Scandale de Jésus*, Grasset, 1927 ; Huby, *L'Evangile et les Evangiles*, Grasset, 1929 ; Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, Gabalda, 1932 ; Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1931 ; Lebreton, *La vie et l'enseignement de J.-C. Notre-Seigneur*, Paris, Beauchesne, 1931 ; Prat, *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1933 ; Vosté, *Parabolae selectae D. N. I. C.*, Rome et Paris, Gabalda, 1933 ; Collection *Verbum Salutis* chez Beauchesne : Durand, *Ev. sel. S. Matthieu* ; Huby, *S. Marc* ; Valenson et Huby, *S. Luc* ; Durand, *S. Jean* ; Jouon, *L'Evanigle de N.-S. J.-C.* ; Collection *Etudes bibliques* chez Gabalda : Lagrange, *S. Marc*, 1922 ; Lavergne, *S. Luc*, 1932 ; *Synopse des quatre évangiles*, 1927 ; *Apocalypse de S. Jean*, 1930 ; Lemonnyer, *Epîtres de S. Paul*, Paris, Bloud et Gay, 1905 ; Lagrange, *Epître aux Galates*, 1926 ; *Ep. aux Romains*, 1922 ; Allo, *Première ép. aux Corinthiens*, 1935 ; *Deuxième épître*, 1937 ; André Letousey, *L'Evangile, règle de vie* ; Lelong, *Jésus et son pays*, Paris, édit. Alsatia, 1936.



Martyre de Saint Pierre, par Filippino Lippi.
Eglise del Carmine, Florence. (Cl. Brogi.)

III

LES ORIGINES CHRÉTIENNES

INTRODUCTION

§ 1. — *Intérêt de cette étude.*

L'étude des origines chrétiennes est une de celles qui doivent le plus retenir l'attention de l'apologiste. D'une part, la merveilleuse propagation du christianisme dans le monde romain, et même au delà des limites de l'empire, fournit en sa faveur un argument de premier ordre : quelle est la religion qui a réussi, en si peu de temps et avec aussi peu de moyens humains, à s'imposer à l'attention, bien plus à conquérir un aussi grand nombre de fidèles, décidés à donner leur vie pour lui rendre témoignage ? On a le droit de tenir compte des circonstances favorables à l'expansion chrétienne qui se présentaient au Ier siècle. On ne doit pas oublier les obstacles que l'Evangile a dû vaincre. En comparant les unes et les autres, on doit conclure, semble-t-il, que l'histoire de l'Eglise primitive est un fait extraordinaire et qu'elle a véritablement la valeur d'un signe.

D'autre part, les ennemis du christianisme étudient avec un soin tout particulier cette même histoire, afin d'en découvrir une explication humaine. Ils font appel à toutes les ressources de l'érudition. Ils ne scrutent pas seulement les documents d'origine juive ou gréco-

romaine, ceux auxquels il est naturel de penser tout d'abord, puisque l'Eglise, née dans le monde juif, a eu des Juifs pour premiers prédicateurs et pour premiers fidèles, et qu'elle s'est ensuite répandue dans un monde imprégné par la culture hellénique. Ils interrogent aussi les sources orientales : tour à tour, l'Egypte, l'Assyro-Babylonie, l'Asie Mineure, la Perse, l'Inde elle-même sont appelées à leur barre, pour fournir les éléments d'une solution rationaliste au problème des origines chrétiennes ; et parce que le christianisme a apporté aux hommes la révélation du mystère du salut, ils s'attachent spécialement à l'étude des religions à mystères qui ont connu dans l'empire romain une faveur marquée.

Dès le début de leurs recherches, ces critiques se heurtent, il est vrai, à une difficulté considérable. Le christianisme n'est pas né, il ne s'est pas développé dans les temps obscurs de la préhistoire, ou dans les régions mystérieuses du monde barbare. Tout au contraire. Il n'y a rien que nous connaissions mieux que l'histoire de l'empire romain au premier siècle de notre ère ; et lorsque nous ouvrons les Evangiles ou les *Actes des apôtres,* nous y trouvons des personnages qui nous sont dès longtemps familiers. Jésus vient au monde sous le règne d'Hérode le Grand ; il est mis à mort lorsque Ponce-Pilate est procurateur de la Judée et qu'Hérode Antipas gouverne la Galilée. Saint Paul comparaît à Corinthe devant le proconsul Gallion ; après son arrestation, il est interrogé par les procurateurs Félix et Portius Festus ; Agrippa et Bérénice assistent à l'un de ses interrogatoires. A quoi bon multiplier les exemples ?

On comprend sans peine que cet arrière-plan d'histoire est de nature à gêner ceux qui veulent expliquer le christianisme en faisant appel à de lointaines analogies avec les religions à mystères ou en invoquant la puissance créatrice de la communauté. De telles hypothèses sont faciles à soutenir lorsqu'il s'agit d'un passé légendaire ; elles deviennent plus fragiles lorsqu'on se trouve en présence d'un fait incontestable qu'on essaie de minimiser d'abord, d'interpréter ensuite. Il n'est donc pas étonnant que l'on assiste à un chassé-croisé de systèmes éphémères, aventureux, contradictoires, et qu'à peine installée, une théorie se voie aussitôt remplacée par de nouvelles suppositions.

Dans ces conditions, l'apologiste pourrait être tenté de dédaigner les travaux des critiques rationalistes et de leur refuser toute sorte d'importance. Il aurait grand tort de succomber à cette tentation. Car ces travaux méritent d'être connus, voire d'être étudiés de près. Dans le foisonnement des hypothèses qu'ils formulent, dans la multiplicité des conclusions auxquelles ils aboutissent, tout n'est pas à mépriser. Sans accepter le moins du monde la théorie de la *Formgeschichte,* nous devons savoir apprécier l'importance du facteur social dans la constitution et la transmission de certains récits. Sans admettre que le christianisme n'est dans son essence qu'une religion à mystères en tout pareille aux autres, nous pouvons reconnaître qu'il présente un aspect mystérique, grâce auquel il a peut-être conquis un certain nombre d'âmes. La Providence a préparé les voies de l'Eglise, en utilisant les circonstances au milieu desquelles l'Eglise a dû se développer : pourquoi refuserions-nous d'en tenir compte ?

Au reste, un apologiste doit toujours « être prêt à toute œuvre bonne ». Sa besogne essentielle est bien une démonstration positive :

il doit prouver par les faits que le développement de l'Eglise chrétienne, dans les circonstances où il s'est produit, est naturellement inexplicable. Mais en plus, il faut qu'il soit capable de suivre ses adversaires sur leur propre terrain, afin de les combattre avec les armes qu'ils ont eux-mêmes choisies. Aujourd'hui, l'étude des origines chrétiennes est le champ où se livrent les plus rudes batailles. Nous serions gravement coupables si nous le désertions.

§ 2. — *Quelques remarques sur les sources.*

L'histoire de l'Eglise naissante nous est connue par des documents, incomplets sans doute au gré de notre curiosité, mais largement suffisants pour nous permettre de retracer les grandes lignes d'un merveilleux développement.

A) **Les témoignages chrétiens.** — *Saint Paul.* — Au premier rang, il convient de citer les Epîtres de saint Paul, dont il a déjà été question. L'authenticité de ces lettres, tout au moins de quelques-unes d'entre elles, est périodiquement contestée ; et aujourd'hui encore quelques critiques prétendent retrouver dans le texte que nous en possédons des traces de la polémique marcionite. Ce ne sont là que des jeux : on peut assurer, sans craindre aucun démenti, qu'aucun des livres de l'antiquité ne nous est parvenu avec des garanties aussi solides que celles qui nous sont fournies par les Epîtres. Il est vrai que l'on peut relever des différences dans le style, dans les expressions, voire dans l'enseignement des différentes lettres. Les Epîtres de la captivité (Ephésiens, Colossiens, Philémon, Philippiens) forment un groupe assez nettement défini, et il en va de même pour les Epîtres pastorales (1re et 2e à Timothée, Tite). Mais cela n'a rien de surprenant. Saint Paul n'a jamais prétendu exposer d'une manière systématique le corps entier de sa doctrine ; il a écrit ses lettres, en tenant compte des circonstances et des besoins de ses correspondants : sa pensée, qui se développe largement dans l'Epître aux Romains, se fait vive et pressante dans l'Epître aux Galates. Il serait de la plus haute invraisemblance qu'un esprit aussi facile à émouvoir que celui de l'apôtre se fût figé une fois pour toutes dans des formules définitives. Et un temps assez long s'est écoulé entre la composition des plus anciennes Epîtres et celle des plus récentes, pour qu'au cours de cette douzaine d'années au moins, saint Paul ait pu approfondir davantage l'Evangile dont il avait été constitué le héraut et y découvrir de nouvelles richesses.

Ce qui fait la valeur incomparable des Epîtres de saint Paul, c'est qu'elles sont l'œuvre d'un homme qui a été intimement mêlé à la vie quotidienne de la primitive Eglise. On a même été jusqu'à prétendre que le christianisme a été fondé par saint Paul bien plus que par le Christ lui-même, et nous aurons à montrer les faiblesses de cette affirmation. Du moins est-il assuré que saint Paul a occupé une place de choix parmi tous les ouvriers apostoliques. Lui-même a eu pleinement conscience de la grandeur de sa tâche : « Ils sont Hébreux ? Moi aussi. Ils sont Israélites ? Moi aussi. Ils sont race d'Abraham ? Moi aussi. Ils sont serviteurs du Christ ? Je parle en insensé : je le suis plus qu'eux. » (II *Cor.*, XI, 22-23.) « A moi, le plus petit des saints,

a été donnée cette grâce d'annoncer aux nations la bonne nouvelle de l'incommensurable richesse du Christ et d'éclairer tous les hommes sur la dispensation du mystère caché, depuis les siècles, en Dieu qui a tout créé, afin que soit maintenant connue aux principautés et aux puissances célestes, par l'Eglise, la sagesse multiforme de Dieu. » (*Ephes.*, III, 8-10.) Par suite, saint Paul est ici un témoin unique. Il parle non seulement de ce qu'il a vu ou entendu, mais de ce qu'il a fait, des Juifs ou des païens qu'il a convertis, des Eglises qu'il a fondées, des conseils ou des ordres qu'il a donnés, des institutions qu'il a organisées. Nous pouvons le croire lorsqu'il parle de ses difficultés ou de ses joies, lorsqu'il blâme, lorsqu'il encourage, lorsqu'il exhorte, lorsqu'il enseigne. Ses lettres nous font réellement pénétrer dans la vie quotidienne des premières communautés.

Il est vrai que les Epîtres de saint Paul s'échelonnent entre les années 52 et 66 environ, c'est-à-dire que plus de vingt années se sont écoulées entre l'ascension du Christ et les plus anciennes d'entre elles. Bien des événements n'ont-ils pas pu prendre place dans ces vingt années, et le christianisme n'a-t-il pas eu le temps de se transformer depuis la mort du Sauveur ? Ici, il ne faut rien exagérer. Si fécondes qu'aient été les premières semences de l'Evangile, elles n'ont pas dû trouver sans peine le terrain propice pour leur germination et nous aurions *a priori* le droit de penser que la doctrine chrétienne n'est pas sortie telle quelle des expériences religieuses faites dans les premières communautés. Mais nous n'avons pas besoin de raisonner *a priori*, car nous ne sommes pas sans connaître quelque chose des événements antérieurs à la rédaction des Epîtres pauliniennes.

Les Actes des apôtres. — Le livre des *Actes des apôtres* — il serait plus exact de traduire son titre par les mots : Actes d'apôtres — a été rédigé, semble-t-il, avant 64, c'est-à-dire avant la comparution de saint Paul devant le tribunal de César. Son auteur, saint Luc, un médecin, est un homme instruit, renseigné, capable de faire la critique des faits qu'il raconte ou des documents qu'il utilise. C'est par lui que nous savons les premiers débuts de l'Eglise, la fondation de la communauté de Jérusalem, l'évangélisation de la Judée et de la Samarie, les origines de la mission païenne et la conversion du centurion Corneille ; c'est lui encore qui nous apprend la conversion de saint Paul, dont il devait devenir le compagnon et le collaborateur, ainsi que les longs voyages accomplis par l'apôtre, en Galatie, en Phrygie, en Macédoine, en Grèce et ailleurs. Sans doute, Luc ne nous raconte pas tout. Son récit est incomplet, il semble même organisé de manière à mettre en relief la réalisation de la prophétie de Jésus : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités du monde. » (*Act. Ap.*, I, 8.) Tout cela ne l'empêche pas de nous fournir des renseignements de première valeur ; et cela, non seulement dans la dernière partie de son récit, celle à laquelle il incorpore les *Wirstücke*, œuvre incontestable d'un témoin oculaire, mais même dans les premiers chapitres pour lesquels il utilise des documents anciens, et, sans doute aussi, des témoignages oraux, particulièrement autorisés. Nous n'avons pas ici le moyen d'insister sur la valeur historique du livre des *Actes*. Cette valeur ne saurait raisonnablement être mise en doute.

Les Synoptiques. — Aux *Actes des apôtres* et aux Epîtres de saint Paul, il faut ajouter les autres écrits du Nouveau Testament. Les Evangiles synoptiques ne sont pas sans nous laisser connaître de quelle manière les premiers prédicateurs de la Bonne Nouvelle ont annoncé la personne et l'enseignement de Jésus ; ils conservent l'écho de la catéchèse primitive, et l'on peut même y retrouver les arguments divers utilisés par les missionnaires en fonction des milieux auxquels ils s'adressaient : aux Juifs, saint Matthieu fait valoir surtout l'argument des prophéties ; pour les Romains, saint Marc insiste sur la puissance du Seigneur et sur les miracles qu'il a accomplis ; à l'usage des Grecs, saint Luc affirme à la fois l'universalité du message chrétien et la bonté de Dieu, notre Sauveur. L'Evangile est toujours le même assurément, mais il est adapté aux besoins des âmes, et il nous est permis de rechercher, en les lisant, quelque chose de la mentalité de ceux qui les ont lus ou entendus avant tous les autres.

L'Evangile de saint Jean. — Plus tardif, l'Evangile de saint Jean complète les Synoptiques : peut-être vise-t-il d'une manière spéciale la réfutation des erreurs qui, vers la fin du premier siècle, tendaient à se répandre dans les Eglises d'Asie.

Autres écrits. — Les Epîtres catholiques, malgré leur brièveté et leur caractère impersonnel ; l'*Apocalypse*, malgré son obscurité, ne sauraient être oubliées : ici encore, nous trouvons à glaner de précieuses indications. Si nous rassemblons ainsi en un faisceau tous les renseignements que nous fournissent les livres néo-testamentaires, nous n'avons pas le droit de penser que les origines chrétiennes nous demeurent impénétrables.

B) **Les témoignages non chrétiens.** — On pourrait objecter, et l'on n'a pas manqué de le faire, que tous les documents qui viennent d'être cités sont l'œuvre de chrétiens et que, dès lors, ils ne sauraient prétendre à l'impartialité. Autant vaudrait dire qu'un Français est incapable d'écrire l'histoire de France et que seul un étranger, sinon un ennemi, mérite créance en cette matière. Il est regrettable peut-être, que les témoignages juif et païens nous fassent défaut, et l'on comprend sans peine la joie avec laquelle a été accueillie naguère la découverte d'une lettre de l'empereur Claude aux Alexandrins, lettre qui semblait rendre le christianisme naissant responsable des troubles survenus en Egypte. Ce document n'a sans doute pas le sens qui lui avait été attribué d'abord. Et au fond nous n'avons pas à être surpris du silence des écrivains profanes sur les débuts de la prédication chrétienne : celle-ci a commencé par s'accomplir de proche en proche, sans provoquer de graves incidents : qu'était-ce, après tout, que l'emprisonnement de Pierre et de Jean, deux juifs inconnus, à Jérusalem, à la suite d'un discours jugé séditieux ? Qu'était-ce même que la lapidation d'Etienne, surtout, si comme on le pense d'ordinaire, il n'y avait pas, à ce moment, de procurateur présent en Judée ?

Documents romains. — D'ailleurs, il convient de ne pas exagérer ce silence. Aussitôt que le christianisme se fait connaître dans le monde romain, on parle de lui. Suétone nous rapporte que Claude a chassé de Rome *Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes* ;

et l'on est d'accord pour reconnaître dans le *Chrestus* ici nommé, Jésus-Christ lui-même. Nous savons ainsi qu'aux environs de l'an 40, le Christ était prêché à Rome et qu'il y était un signe de contradiction. Tacite, qui nous renseigne longuement sur la persécution de Néron, parle d'une immense multitude de chrétiens qui furent mis à mort, et il est capable de rappeler le crucifiement du Sauveur. Il est assuré que Tacite et Suétone ont connu le christianisme, et s'ils ne se sont pas intéressés à cette superstition nouvelle, ils n'ont pu s'empêcher de la mentionner à l'occasion. Pline le Jeune qui vit en Orient, et qui constate avec stupeur les progrès extraordinaires de la prédication chrétienne, insiste davantage : la lettre à Trajan nous offre, pour les premières années du second siècle, un témoignage d'une indiscutable valeur. Ce témoignage est tardif si l'on veut. Au moment où il prend place, les sources chrétiennes se sont déjà multipliées : lettre de saint Clément aux Corinthiens, lettres de saint Ignace d'Antioche, peut-être Doctrine des apôtres et Epître de Barnabé ; tout le monde est d'accord pour admettre l'importance des progrès accomplis par l'Eglise aux environs de l'an 100, non seulement dans les régions orientales de l'empire romain, mais même en Occident. Il n'en est pas moins capital.

Documents juifs. — L'historien juif Josèphe signale en passant, dans les *Antiquités judaïques*, l'activité et la mort de Jean-Baptiste, puis l'exécution de Jacques, le frère du Seigneur. Il n'avait pas à en dire davantage : dans ses œuvres, tout son effort va à faire valoir ses compatriotes aux yeux des Grecs et surtout des Romains. Aussi minimise-t-il l'espérance messianique de son peuple, espérance qui ne pouvait apparaître aux Romains que sous un jour de révolution. C'est pourquoi aussi, il fait silence sur les chrétiens, gens haïs et méprisés des Romains, avec lesquels il ne veut pas qu'on confonde son peuple. On discute toujours, il est vrai, sur l'authenticité du passage des *Antiquités* relatif à Jésus, et les théories aventurées de R. Eisler sur les additions de la version slavonne de *La Guerre juive* ont fait naguère couler beaucoup d'encre. Il semble assez inutile de s'attarder ici à des textes qui sont pour le moins douteux et d'interprétation contestable.

Nous venons de rappeler brièvement quelles sont les sources auxquelles nous devons recourir pour écrire l'histoire des origines chrétiennes. Il est nécessaire d'ajouter que nous n'avons pas le droit de les rejeter en bloc, comme le font quelques critiques et que nous n'avons pas davantage celui de choisir les détails qui nous plaisent pour rejeter, au nom d'une prétendue loi de vraisemblance, ceux qui nous déplaisent, comme le font beaucoup d'autres travailleurs. C'en serait fait de l'histoire, quelle qu'elle soit, s'il fallait commencer par mesurer la valeur des documents à l'aune de nos préjugés ou de nos systèmes. Le premier devoir de l'historien n'est-il pas de se replacer par la pensée dans l'atmosphère où ont vécu les narrateurs dont il lit les écrits, et peut-être plus encore dans celle même qu'ont respirée les hommes ou les sociétés dont il s'efforce de comprendre la vie ? Une large sympathie lui est indispensable pour cela.

Remarquons encore que le véritable historien est nécessairement

modeste. Lorsqu'il ignore quelque chose, il a le courage de le dire. Lorsque ses documents ne le renseignent pas, il a la loyauté de l'avouer. Si le légitime usage de l'hypothèse ne lui est pas plus interdit qu'au physicien et au chimiste, il va sans dire qu'il doit en reconnaître le caractère provisoire. A plus forte raison n'a-t-il pas le droit de remplacer l'histoire par des constructions qui n'ont d'autre appui que des théories aventureuses. On rougit presque d'avoir à rappeler des principes aussi évidents. Cependant, lorsqu'on lit tel ouvrage récent sur la première génération chrétienne, on se rend compte de la nécessité qu'il y a d'insister avant tout sur les règles fondamentales de la critique historique. Qu'importe que l'auteur qualifie de géniales toutes les suppositions qu'il accepte, ou qu'il proclame la hardiesse de leurs inventeurs ? A nos yeux, le moindre document vaut mieux que tout le reste et nous n'avons pas la naïveté de croire que nous sommes mieux renseignés sur les origines chrétiennes que les hommes mêmes qui en ont été les bons ouvriers.

CHAPITRE PREMIER. — LES FAITS

§ 1. — *Premières prédications.*

Les *Actes des apôtres* font remonter le début de la prédication chrétienne au jour de la Pentecôte. Ce jour-là, quelque cent vingt personnes étaient réunies dans la chambre haute d'une maison, pour y attendre le Saint-Esprit promis par le Seigneur Jésus. Ces cent vingt fidèles constituent le noyau de l'Eglise naissante. Ils sont groupés autour de Marie, la mère de Jésus, et autour des Douze qui viennent de compléter leur nombre par l'élection de Matthias, désigné par le sort pour remplacer le traître Judas. Nous n'entendrons plus parler désormais de Marie ; mais les Douze continueront à jouer, au cours des premières années du christianisme, un rôle de première importance. Ils sont en effet les témoins : ils sont ceux qui ont vécu avec le Seigneur Jésus, « en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous » (*Act. Ap.*, I, 22) ; plus spécialement, ils sont les témoins de sa résurrection. Ils sont aussi les élus : ils ont été choisis par le Christ pour continuer son œuvre, et Matthias lui-même a été l'objet d'un choix divin ; ce n'est donc pas d'eux-mêmes qu'ils tirent leur autorité, mais de celui qui a voulu faire d'eux les compagnons de sa vie et les héritiers de sa pensée.

Elles sont en continuité avec l'enseignement de Jésus. — Il est important de souligner la continuité qui unit l'œuvre des apôtres à celle de Jésus. Avant de remonter au ciel, le Maître avait dit aux siens : « Vous serez mes témoins. » (*Act. Ap.*, I, 8.) Les Apôtres n'ont nulle part la prétention de commencer quelque chose de nouveau ; ils poursuivent une tâche ; ils maintiennent une tradition ; ils gardent un dépôt. Et celui à qui ils se rattachent est Jésus de Nazareth « que vous (les Juifs), avez livré et renié devant Pilate qui décidait de le remettre en liberté ; mais vous, vous avez renié le saint et le juste et vous avez réclamé qu'un meurtrier vous soit accordé par grâce ; vous avez tué le prince de la vie, que Dieu a ressuscité des morts, et dont nous

sommes les témoins. » (*Act. Ap.*, III, 13-15.) Le nom de Pilate n'est pas mis ici par hasard, et nous avons le droit de le remarquer, car il garantit à sa manière la valeur historique du témoignage rendu à Jésus : celui-ci n'est pas un être mythique ; il n'est pas un dieu préhistorique, qui a gardé le long des siècles un certain nombre d'adeptes, et dont les apôtres sont les disciples fidèles ; il est l'homme avec qui les apôtres ont mangé et bu après sa résurrection (*Act. Ap.*, X, 41) ; l'homme que Pilate a fait injustement mettre à mort. A plusieurs reprises d'ailleurs, Pilate reparaît dans les premières catéchèses chrétiennes : il est en quelque sorte le garant de l'histoire humaine de Jésus.

Leur succès. — Le livre des *Actes* nous fait connaître le succès des premiers discours de saint Pierre : à la parole de l'apôtre, trois mille personnes se convertissent le jour de la Pentecôte (*Act. Ap.*, II, 41), et quelque deux mille viennent s'y ajouter après la guérison du boiteux de la Belle Porte (*Act. Ap.*, IV, 4). On s'est étonné de ces chiffres, qui sont en effet considérables. Quelques critiques se sont efforcés de les réduire, en ramenant de cinq mille à cinq cents le nombre total des croyants qu'aurait indiqué saint Luc. D'autres ont feint de n'y attacher aucune importance et se sont contentés de les rejeter. Nous n'avons aucune raison pour refuser de les admettre tels qu'ils sont. Au plus pourrions-nous nous demander si ces premiers croyants ont tous persévéré et si, une fois tombé l'enthousiasme des premiers jours, ils sont restés fidèles. Peut-être même serions-nous tentés de répondre par la négative à ces problèmes : lorsqu'il est question, un peu plus loin, de la communauté de Jérusalem, on a l'impression que celle-ci peut se réunir tout entière pour prier dans une vaste salle (cf. *Act. Ap.*, IV, 23), ce qui supposerait un nombre plutôt modeste de croyants. Nous savons d'ailleurs que, parmi les convertis du jour de la Pentecôte tout au moins, il y avait une certaine quantité d'étrangers (*Act. Ap.*, II, 8-11) : ceux-ci n'ont pas dû tarder à regagner leur pays d'origine, et il faut tenir compte de ce fait pour apprécier la densité de la première communauté chrétienne.

Leur ralentissement. — Pendant un temps qu'il est difficile d'apprécier, la propagande des apôtres semble avoir été assez modeste. Du moins nous n'en connaissons aucun acte en dehors des deux discours de saint Pierre que nous venons de rappeler et qui produisirent de si merveilleux effets. Il est d'ailleurs vraisemblable qu'une certaine prudence s'imposait aux prédicateurs. Les ennemis de Jésus n'avaient pas désarmé ; ils étaient prêts à sévir contre toute tentative de désordre : après la guérison du boiteux de la Belle Porte, « les prêtres, le stratège du temple et les sadducéens, mécontents de voir les apôtres enseigner le peuple et annoncer en Jésus la résurrection d'entre les morts, jetèrent les mains sur les apôtres et les mirent en prison (*Act. Ap.*, IV, 1-2). La même chose se reproduisit un peu plus tard (*Act. Ap.*, V, 17), et si les apôtres n'eurent pas à subir des conséquences trop pénibles, ils le durent à l'absence de tout crime légal, à la sagesse de Gamaliel, un des membres influents du sanhédrin, et sans doute aussi à la crainte des autorités romaines, qui n'étaient pas disposées à montrer toujours la faiblesse dont elles avaient fait preuve au moment du procès de Jésus.

Les persécutions et l'expansion chrétienne. — Il est en tout cas remarquable que le christianisme, avant de s'élancer à la conquête du monde, se soit d'abord efforcé de s'implanter profondément à Jérusalem. Ici surtout, nous voudrions avoir quelques précisions chronologiques. Les *Actes* mettent les débuts de l'évangélisation hors de la ville sainte en rapport avec les troubles qui suivirent la mort de saint Etienne et qui obligèrent beaucoup de fidèles à quitter Jérusalem (*Act. Ap.*, VIII, 4). Mais nous ne savons rien de précis quant à la date de cette mort. On a supposé, non sans vraisemblance, que l'exécution du diacre n'aurait pas pu être ordonnée par les Juifs en un temps où le procurateur romain aurait été à son poste, et l'on a cru trouver un moment favorable à de telles scènes d'émeute dans l'intervalle qui sépare le départ de Pilate et l'arrivée de son successeur (vers 35). L'hypothèse est plausible, mais elle s'impose d'autant moins que le martyre d'Etienne semble avoir été le résultat d'une surexcitation passagère des passions populaires, et il n'est pas exclu qu'il ait eu lieu assez peu de temps après la résurrection du Seigneur.

§ 2. — *La vie des premiers chrétiens.*

Pratiques juives et pratiques chrétiennes. — Ce que nous savons de la vie des premiers chrétiens de Jérusalem se ramène à peu de choses. Tous étaient des Juifs d'origine, et, après leur baptême, ils restaient fidèles à toutes les pratiques de la loi mosaïque. Nous les voyons s'associer à leurs frères pour les exercices quotidiens de la prière au temple, observer les jeûnes prescrits, tenir compte des impuretés légales. Une chose surtout les distingue des Juifs : la foi en Jésus. Cette foi s'exprime en particulier dans la formule qu'emploie saint Pierre dès le jour de la Pentecôte : « Que sache donc avec certitude toute maison d'Israël que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » (*Act. Ap.*, II, 36.) Il est hors de doute que celui dont les apôtres sont les témoins et les prédicateurs est celui que les sanhédrites ont conduit au supplice : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez fait périr en le suspendant au bois. Celui-là, Dieu l'a élevé à sa droite comme prince et sauveur pour donner la repentance à Israël et la rémission des péchés. » (*Act. Ap.*, V, 30-31.) On comprend sans peine que l'insistance avec laquelle sont rappelés par les apôtres les souvenirs de la Passion n'ait pas été de nature à disposer les autorités juives en leur faveur.

Bien que pratiquant la vie juive, les chrétiens avaient cependant des réunions pour lesquelles ils se retrouvaient entre eux, afin de prier ; et les *Actes* nous ont conservé une de leurs prières : « Maître, c'est toi qui as fait le ciel et la terre et toutes les choses qui s'y trouvent, toi qui, par la bouche de Daniel, ton serviteur, as dit : Pourquoi les nations ont-elles frémi et les peuples ont-ils projeté des choses vaines ? Les rois de la terre se sont présentés, et les princes se sont ligués ensemble contre le Seigneur et contre son oint. Car c'est véritablement contre ton saint serviteur Jésus, que tu as oint, que se sont réunis dans cette ville Hérode et Ponce Pilate avec les nations et avec les peuples d'Israël, pour faire tout ce que ta main et ton conseil avaient déterminé d'avance qui serait. Et maintenant, Seigneur, regarde à leurs menaces et donne à tes serviteurs de proclamer

ta parole en toute assurance, en étendant ta main afin qu'il se fasse guérison et miracles et prodiges par le nom de ton saint serviteur Jésus. » (*Act. Ap.*, IV, 24-30.)

Cette prière est très belle. Elle respire le calme le plus profond. Elle ne laisse pas l'impression qu'elle a été prononcée par des gens qui vivaient constamment dans l'attente angoissée de la fin du monde. À vrai dire, si Jésus n'a pas annoncé, avant sa mort, son très prochain retour, nous n'avons aucune raison spéciale pour admettre que les premiers chrétiens aient été en quelque sorte hantés par l'idée de la parousie. Si nous voyons assez souvent cette idée paraître à l'arrière-plan de leurs préoccupations, nous ne saurions en être surpris : le Seigneur n'avait-il pas promis qu'il reviendrait juger les vivants et les morts ? De tout temps, les chrétiens se sont souvenus de cette promesse, et chaque fois que la vie est devenue plus difficile, que la tranquillité a cédé la place aux bouleversements et aux révolutions, ils se sont demandé si le grand jour n'allait pas arriver. Il était naturel que les convertis de Jérusalem cherchassent à scruter les temps et les moments. (Cf. *Act. Ap.*, I, 7.) Mais nous ne saurions croire qu'ils n'eussent pas d'autres soucis.

La charité. — Il est vrai que, selon le récit de saint Luc, tous ceux qui croyaient étaient ensemble et avaient tout en commun... Ils vendaient leurs biens et leurs propriétés et ils les partageaiente ntre tous, selon que chacun en avait besoin. (*Act. Ap.*, II, 44-45.) Mais ces formules doivent être entendues dans un sens assez large, et elles ne nous obligent pas, loin de là, à penser que tous les fidèles se croyaient obligés de pratiquer le communisme intégral. Ananie et Saphire ne sont pas blâmés pour avoir retenu de l'argent qui leur appartenait, mais bien pour avoir trompé les apôtres sur le prix réel de leur propriété. Leur crime est d'abord un mensonge ; c'est parce qu'il ont menti qu'ils fraudent en quelque sorte la communauté d'une part qui lui était due. (Cf. *Act. Ap.*, V, 1 et suiv.) Encore faut-il ajouter que la générosité des chrétiens ne s'explique pas par l'espérance de la fin du monde : elle est dictée par de purs motifs de charité. Dès les premiers jours, les fidèles ont compris que leur nouvelle croyance les obligeait à se montrer magnifiques envers leurs frères : chacun d'eux s'est efforcé de l'être, dans la mesure du possible, les uns plus et les autres moins ; et ce n'est pas sans raison qu'on a spécialement gardé le souvenir des largesses faites par Barnabé, lorsqu'il vendit son champ et en apporta le prix aux apôtres. (*Act. Ap.*, IV, 36-37.)

L'exercice de la charité semble avoir tenu une grande place dans la vie quotidienne des croyants. Un certain nombre d'entre eux, beaucoup peut-être, pouvaient être assez à l'aise, tout au moins posséder de quoi vivre. Mais d'autres étaient pauvres et avaient besoin d'être soutenus par les aumônes de leurs frères. Dans l'ensemble, la communauté de Jérusalem ne roulait pas sur l'or. C'est à l'occasion de la distribution des aumônes que, pour la première fois, nous saisissons l'existence de deux tendances assez opposées parmi les fidèles. « En ces jours, écrit saint Luc, tandis que s'accroissait le nombre des disciples, il y eut des mouvements de la part des Hellénistes contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans le service quotidien. » (*Act. Ap.*, VI, 1.)

Hellénistes et Hébreux. — Nous donnerions beaucoup pour savoir au juste ce qu'étaient les Hellénistes et les Hébreux qui s'opposent ici les uns aux autres. Les deux groupes sont assurément chrétiens, et il n'est pas moins certain que tous leurs membres, avant d'adhérer au Christ, étaient des Juifs fidèles à la loi de Moïse. Les Hébreux semblent avoir été des palestiniens d'origine, attachés à la langue araméenne et stricts observateurs de la Loi. Les Hellénistes, au contraire, parlent grec, comme leur nom l'indique ; ils sont aussi plus libéraux, plus tolérants, et ils ne craignent pas à l'occasion de déclarer périmé tel ou tel précepte. On ne saurait croire que le problème des observances juives se soit posé, dès les premières années du christianisme, avec la précision et l'ampleur qu'il prendra lorsque les païens viendront en foule à l'Eglise : il est pourtant difficile d'admettre qu'il ait pu rester entièrement dans l'ombre. Le discours de saint Etienne suffit à nous renseigner sur ce point : la violence avec laquelle le diacre parle du judaïsme et de ses représentants montre bien qu'il n'éprouve qu'une sympathie mitigée pour des hommes à la cervelle dure et aux cœurs incirconcis, qui ne savent que résister sans cesse au Saint-Esprit. (*Act. Ap.*, VII, 51.) Entre les deux groupes, le rôle des apôtres est de maintenir la concorde et l'harmonie : on pressent que ce rôle n'a pas dû être toujours facile à remplir.

Dans le cas présent, les apôtres réclament pour eux la charge de la prière et le ministère de la parole. Non qu'ils soient les seuls à prier ou même à annoncer la bonne nouvelle. Mais là est leur fonction essentielle et ils n'ont pas le droit de s'en désintéresser. Aussi décident-ils de laisser le soin du service des tables à des hommes de bon témoignage, remplis d'Esprit Saint et de sagesse (*Act. Ap.*, VI, 3). Les élus, au nombre de sept, sont Etienne, Philippe, Prochore, Nicandre, Timon, Parménas et Nicolas, un prosélyte d'Antioche. De ce dernier seul, on indique l'origine ; mais le fait que les six autres portent, comme lui, des noms grecs, semble indiquer que tous appartiennent au groupe des hellénistes et ne sont pas des judéens de naissance. Souvent on a exagéré l'opposition des deux groupes ; on a même voulu dresser les diacres en face des apôtres, comme des adversaires. Rien n'est plus inexact qu'une telle représentation : ce sont les apôtres qui imposent les mains aux sept, après avoir provoqué leur élection. Pas un instant, l'harmonie n'est rompue. Cependant, deux tendances commencent à se faire jour. Le problème que soulève leur coexistence ne pourra pas rester sans solution.

De fait, les événements se précipitent ; tout au moins ils semblent le faire. L'ardeur apostolique d'Etienne le pousse à entrer en discussion avec des membres de la synagogue des Affranchis, des Cyrénéens, des Egyptiens, des Ciliciens, des Asiates. (*Act. Ap.*, VI, 8-9.) Accusé de blasphème contre Moïse et contre Dieu, le diacre est bientôt lapidé, et beaucoup de fidèles doivent quitter Jérusalem à la suite des troubles que provoque cette exécution sommaire : peut-être ceux qui partent sont-ils surtout des Hellénistes ; ils se réfugient en Judée et en Samarie (*Act. Ap.*, VIII, 1) ; mais un certain nombre d'entre eux vont jusqu'en Phénicie, à Chypre, à Antioche (*Act. Ap.*, XI, 19), où ils commencent à annoncer l'Evangile.

D'autre part, Saul, un de ceux qui avaient été les plus violents à demander la mort d'Etienne et même à prendre part à son exécution,

est miraculeusement converti sur le chemin de Damas, tandis qu'il se rend dans cette ville pour y rechercher les chrétiens qu'il a mission de ramener captifs à Jérusalem. La conversion de Saul marque, pour l'avenir de l'Eglise chrétienne, un moment décisif ; car c'est lui, le jeune pharisien à l'âme de feu, qui, une fois gagné au Christ, concevra l'ambition de lui conquérir le monde et qui travaillera de toutes ses forces à réaliser cette ambition.

§ 3. — *Conversion de Saul.*

L'événement. — Nous ne saurions insister ici, comme il le faudrait, sur la conversion de saint Paul. Peu de faits historiques sont aussi bien attestés que celui-là. Outre le récit qu'en donne saint Luc (*Act. Ap.*, IX), les *Actes des apôtres* en contiennent encore deux autres narrations qu'ils placent sur les lèvres de l'apôtre lui-même (*Act. Ap.*, XXII, 3-21 ; XXVI, 9-20). L'Epître aux Galates confirme ces témoignages (*Gal.*, I, 15-16) ; il en est de même de l'Epître aux Philippiens (*Phil.*, III, 5-6), de la première aux Corinthiens, et (I *Cor.*, XV, 9), etc. La critique rationaliste s'est naturellement efforcée d'expliquer le fait, et il faut avouer qu'elle n'a guère réussi dans son entreprise. Toute conversion, surtout lorsqu'elle est soudaine, présente quelque chose de mystérieux, qui semble échapper aux subtilités de l'analyse. Celle de saint Paul est particulièrement intéressante à étudier, mais plus on en examine les détails, plus on perçoit l'événement miraculeux qui la domine.

La personnalité du nouvel apôtre. — Nous connaissons à merveille la riche personnalité de saint Paul, sa sensibilité délicate, son caractère impressionnable, la promptitude de son intelligence ; nous savons tout au moins l'essentiel de sa formation, à la fois juive et grecque, dans les écoles de Tarse et aux pieds des rabbins ; nous sommes même au courant de sa constitution physique, de ses mauvais yeux, de sa petite taille. Rien de tout cela ne nous explique comment, en un clin d'œil, le persécuteur est devenu un apôtre ; et ce n'est pas lorsqu'on a fait intervenir la lourde chaleur du soleil en plein midi, la réverbération de la lumière sur les sables du désert, l'hallucination, que sais-je encore, qu'on a réussi à expliquer une transformation aussi définitive qu'elle a été soudaine.

Car du jour où il a été saisi par le Christ, saint Paul ne s'appartient plus. Il est tout entier au maître qui a fait sa conquête et, pas un instant, il ne songe à se reprendre lui-même. Le don total qu'il a fait de sa vie est bien remarquable : presque autant que la conversion elle-même, il soulève des problèmes qui ne peuvent pas être résolus autrement que par l'aveu de l'apôtre : « Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis. La grâce de Dieu n'a pas été vaine en moi. » (I *Cor.*, XV, 10.) On a noté sans doute, et il est nécessaire de le faire, parce qu'on est parfois tenté de l'oublier, que Paul n'a pas commencé ses courses apostoliques dès le lendemain de sa conversion : « Je ne suis pas venu à Jérusalem, raconte-t-il lui-même, auprès des apôtres mes prédécesseurs, mais je suis allé en Arabie, puis je suis revenu à Damas ; ensuite, après trois ans, je suis venu à Jérusalem pour voir Pierre et je suis resté quinze jours auprès de lui ; je n'ai vu personne des autres

apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur... Ensuite je suis allé dans les régions de la Syrie et de la Cilicie, mais j'étais personnellement inconnu aux Eglises de Judée qui sont dans le Christ... Enfin, après quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite. » (*Gal.*, I, 17-2, 1.) La chronologie n'est pas tout à fait aussi claire que nous le désirerions, et quelques détails de cette rapide autobiographie appellent des précisions. La seule chose sur laquelle nous devons insister ici, c'est l'intervalle qui sépare la conversion de Paul de ses grandes prédications.

Ses premières années de vie chrétienne. — Qu'a fait le néophyte pendant ce temps-là ? Comment a-t-il vécu ? Quels livres a-t-il lus ? Quels récits a-t-il entendus ? Nous ne le savons pas et nous risquons fort de ne le savoir jamais. Nos seuls renseignements sont d'ordre négatif : Paul n'est allé à Jérusalem pour voir Pierre que trois ans après sa conversion, et il n'est resté que quinze jours auprès du chef de l'Eglise. Certes, il est important de relever l'influence que Pierre exerce alors sur les communautés chrétiennes, puisque saint Paul monte en Judée exprès pour le rencontrer et qu'il ne veut voir aucun des autres Apôtres. Mais il est curieux aussi de constater à quel point le converti du chemin de Damas semble se défier des influences humaines : c'est à Dieu qu'il doit son appel ; les hommes n'y sont pour rien, ni leurs leçons, ni leurs exemples, ni rien. Nous ne saurions admettre cependant que Paul a pu vivre, pendant de nombreuses années, sans voir un seul de ses nouveaux coreligionnaires et sans s'entretenir avec eux de la vie et de l'enseignement de Jésus. Si large qu'on fasse la part à la méditation solitaire du futur apôtre, à ce que nous appellerions aujourd'hui ses expériences religieuses, nous ne saurions oublier la place que tient dans ses Epîtres l'idée de tradition.

Ce qu'il enseigne ne vient pas de lui, il l'a reçu ; il l'a appris du Seigneur ; et lorsqu'il veut donner des conseils ou des ordres qui lui sont personnels, il a bien soin de le dire. On peut, il est vrai, se demander dans quelle mesure il fait appel à ses propres souvenirs, à ses visions, aux révélations qu'il a reçues. (Cf. II *Cor.*, XII, 1-6.) Mais on doit encore plus remarquer que sa doctrine est en parfait accord avec celle des autres prédicateurs évangéliques, et surtout avec celle des colonnes de l'Eglise. Lors de sa seconde visite à Jérusalem, Jacques, Céphas et Jean lui donnèrent la main en signe de communion (*Gal.*, II, 9) ; ce qu'ils n'auraient pas fait s'il y avait eu entre eux la moindre contestation. Nous aurons à revenir sur ce point. Il fallait l'indiquer dès maintenant.

§ 4. — *Le message adressé aux païens.*

Corneille. — Après la dispersion de la communauté de Jérusalem et la conversion de saint Paul, un troisième fait est à signaler : l'entrée dans l'Eglise du centurion Corneille. (*Act. Ap.*, X.) Les *Actes* nous racontent l'événement avec de nombreux détails, et l'on voit ainsi que leur auteur en avait compris toute l'importance. De fait, Corneille est le premier païen qui reçoive le baptême chrétien. L'eunuque de la reine d'Ethiopie, baptisé par Philippe (*Act. Ap.*, VIII, 26 et suiv.), était juif ; les Samaritains qui avaient accueilli la prédication de

l'Evangile (*Act. Ap.*, VIII, 4 et suiv.), l'étaient également. Corneille, bien qu'il soit qualifié de pieux et de craignant Dieu (*Act. Ap.*, X, 2), ne pratique pas les observances mosaïques ; il n'est pas circoncis ; il peut être proche du judaïsme, il n'en fait pas partie ; et l'on comprend un peu les hésitations, voire les répugnances de Pierre en présence de l'ordre qui lui est donné : ne s'agit-il pas pour l'apôtre d'abord de rompre personnellement avec toutes les habitudes religieuses qu'il a observées jusqu'alors, puis d'introduire dans la communauté un élément étranger, en lui accordant les mêmes droits et les mêmes privilèges qu'aux frères d'origine juive. Il ne faut pas moins qu'un signe du ciel pour amener Pierre à accomplir ce qu'il regarde comme une sorte de trahison. Lorsque Corneille a reçu le Saint-Esprit et a commencé à parler en langues, ainsi que tous les siens, comment serait-il possible de lui refuser le baptême ?

L'orientation définitive. — Au reste, si Corneille est le premier païen qui entre dans l'Eglise, il ne tarde pas à être suivi : « Ceux qui avaient été dispersés à la suite de la tribulation provoquée par Etienne s'en allèrent jusqu'en Phénicie, à Chypre, à Antioche, n'enseignant à personne la parole sinon seulement aux Juifs. Mais parmi eux, il y avait des Chypriotes et des Cyrénéens qui, étant venus à Antioche, parlèrent aussi aux Grecs, en leur annonçant le Seigneur Jésus. Et la main du Seigneur était avec eux et un grand nombre de croyants se convertit au Seigneur. » (*Act. Ap.*, XI, 19-21.) Peu de textes sont plus importants, dans toute l'histoire de l'Eglise primitive, que ces quelques lignes des *Actes*. Déjà nous avions vu le christianisme faire ses premiers pas en dehors de Jérusalem, se répandre en Judée, en Samarie, entreprendre même la conquête de la côte palestinienne, de Césarée, de Joppé, de Gaza, d'Azot, arriver jusqu'à Damas. Le voici maintenant qui s'élance dans le vaste monde et entre en contact avec l'hellénisme, dans l'île de Chypre et plus encore à Antioche. Le problème que Pierre avait eu à résoudre dans le cas du centurion Corneille se pose désormais dans toute son ampleur : la religion du Christ sera-t-elle une hérésie juive, une secte recrutée uniquement parmi les Juifs et dont les membres, en tout fidèles aux prescriptions de la Loi, se contenteront de croire que le Messie est venu en Jésus au lieu d'attendre, pour un avenir plus ou moins lointain, la réalisation des prophéties ? Ou bien sera-t-elle quelque chose de nouveau, le culte en esprit et en vérité, la demeure largement ouverte à toutes les âmes de bonne volonté, la maison où se retrouveront, fraternellement unis, Juifs et Gentils dans l'adoration du Père céleste et de son Fils, Jésus-Christ ? Les faits se chargent de résoudre la question, avant même que les Apôtres en aient pris conscience. Tandis que les chrétiens d'origine hiérosolomytaine se gardent soigneusement d'annoncer l'Evangile aux païens, ceux de leurs frères qui viennent de la Dispersion, spécialement de Chypre et de Cyrène n'ont pas les mêmes scrupules. Dignes disciples d'Etienne, ils parlent librement du Seigneur Jésus ; ils ne s'effrayent pas d'avoir des Grecs parmi leurs auditeurs, et sans hésiter ils leur administrent aussi le baptême. Plus tard, il faudra discuter et raisonner, il faudra se demander dans quelle mesure le chrétien dépend ou ne dépend pas de la loi de Moïse : ce sera l'affaire des chefs. Pour l'instant, les prédicateurs improvisés

profitent des bonnes dispositions de leurs auditeurs. Et l'Eglise commence à prendre possession du monde grec.

La communauté de Jérusalem ne tarde pas à apprendre ce mouvement de conquête ; et, pour avoir des renseignements précis, elle envoie Barnabé à Antioche. Nul choix ne pouvait être plus heureux. Barnabé était un vrai juif, son nom seul suffirait à l'indiquer ; il possédait des terres auprès de Jérusalem ; il appartenait à la tribu de Lévi (*Act. Ap.*, IV, 36) et tout cela devait le recommander aux partisans de la stricte observance. En même temps, il était d'origine chypriote, donc plus facilement capable de comprendre les exigences de ce que nous appellerions l'apostolat missionnaire. De fait, lorsque Barnabé arrive à Antioche et constate la belle moisson qui s'y lève pour le Seigneur, il n'hésite pas un instant à approuver tout ce qui a été fait. Bien mieux, il va chercher Paul à Tarse et, avec lui, il travaille à Antioche, pendant une année entière, à la conversion des païens. Si féconds sont les résultats de leur activité que tout le monde les connaît : les disciples reçoivent pour la première fois le nom de chrétiens. (*Act. Ap.*, XI, 26.) Après l'Evangile par delà les frontières, c'est l'Evangile par dessus les toits.

Les grandes missions. — Nous n'avons pas à raconter longuement tous les événements qui suivent. La mission de Barnabé et de Paul à Antioche doit prendre place aux environs de 42-43. Peu de temps après, c'est le départ de Paul pour ses grands voyages missionnaires, et c'est le succès manifeste de l'entreprise, chimérique en apparence, à laquelle il consacre désormais sa vie. Nulle part peut-être le paradoxe de la prédication chrétienne ne se trouve mieux mis en relief que dans quelques lignes de la première Epître aux Corinthiens : « Le langage de la croix pour ceux qui vont à la perdition est ineptie, mais pour ceux qui vont au salut, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il est écrit : Je perdrai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents je la mettrai au rebut. Où est-il le sage ? où est le lettré ? où le scrutateur de ce siècle ? N'est-il pas vrai que Dieu a marqué d'ineptie la sagesse du monde ? Car attendu que dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas reconnu Dieu au moyen de la sagesse, Dieu s'est plu, par l'ineptie de la prédication, à sauver ceux qui croient. Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent de la sagesse ; mais nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs, ineptie pour les Gentils, mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, un Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu. C'est que la folie de Dieu est plus sage que les hommes et la faiblesse de Dieu plus forte que les hommes. » (I *Cor.*, I, 18-25.)

Il n'y a rien, dans l'histoire des origines chrétiennes, que nous connaissions mieux que les missions de saint Paul. Le récit des *Actes* est ici particulièrement circonstancié ; et, à partir du chapitre 16, il insère dans sa trame le récit d'un compagnon de voyage de l'Apôtre : d'ailleurs, ce compagnon n'est autre que saint Luc lui-même, le médecin très cher, l'auteur du livre entier, et si celui-ci n'a pas pris part à toutes les expéditions de Paul, nous sommes du moins assurés qu'il a pu sans aucune peine se renseigner sur elles. Les Epîtres de saint Paul complètent les *Actes*. Ce sont, pour la plupart, des écrits de circonstances, destinés à répondre à des questions précises ou à résoudre

des difficultés bien déterminées. Nulle part, l'apôtre ne se propose de raconter ses faits et gestes, si bien qu'il est parfois difficile de trouver dans les *Actes* le point exact d'insertion de tel ou tel détail auquel les Epîtres font une allusion rapide ou incomplète. Cette difficulté même garantit à la fois la valeur des Epîtres et celle des *Actes*. Saint Paul écrit avec toute l'ardeur de son zèle ; il expose ses projets au moment où il les conçoit, sans être assuré de leur parfaite réalisation, et souvent il est obligé en effet de modifier ses plans, dût-il se faire accuser d'inconstance et de légèreté par ses correspondants. Si l'auteur des *Actes* avait composé son récit d'après les Epîtres, il aurait sans doute harmonisé bien des détails, même au détriment de la vérité historique. Au lieu de cela, il se contente de raconter ce qu'il sait, et il laisse à son lecteur le soin de faire les raccords.

Nous pouvons, grâce aux *Actes* et aux Epîtres, suivre saint Paul et ses compagnons pendant une vingtaine d'années, de 44 à 64 environ. Un premier voyage conduit Paul et Barnabé dans l'île de Chypre qu'ils parcourent entièrement ; puis les missionnaires se rendent à Pergé de Pamphylie ; et, traversant la montagne, à Antioche de Pisidie. Chassés de cette ville, ils passent à Iconium, à Lystres et vont jusqu'à Derbé. De là, ils rebroussent chemin ; ils visitent à nouveau les communautés qu'ils viennent de créer, et à Attalie, ils s'embarquent pour Antioche, qui est leur port d'attache.

Au cours d'un second voyage, Paul commence par parcourir la Syrie et la Cilicie, afin d'y affermir les Eglises ; il passe une fois de plus à Derbé et à Lystres ; il traverse la Phrygie et la Galatie, entre en Mysie et finit par arriver à Troas. Il s'y embarque pour la Macédoine, fonde les Eglises de Philippes, de Thessalonique, de Bérée, il part de là pour Athènes, et finalement il arrive à Corinthe où il fait un séjour prolongé. De Corinthe il se rend par mer à Ephèse, puis à Jérusalem en passant par Césarée. C'est après toutes ces pérégrinations qu'il revient à Antioche.

La troisième mission conduit d'abord l'Apôtre à travers la Phrygie et la Galatie, où il confirme les chrétiens dans leur foi. Arrivé à Ephèse, il s'y arrête longuement et seule une émeute l'oblige à en partir. De nouveau, il part alors pour la Macédoine où il séjourne quelque temps ; il revoit Corinthe, et, après avoir traversé une dernière fois la Macédoine, il va par mer à Jérusalem où il est arrêté. Pendant deux ans, il est retenu captif à Césarée de Palestine : ce n'est qu'après ce long temps qu'il est enfin conduit à Rome, pour y être jugé ; de cette traversée mouvementée, nous avons un récit très détaillé et extrêmement vivant.

Les Epîtres pastorales nous permettent de croire que saint Paul fut acquitté devant le tribunal de l'empereur et qu'il put reprendre pour un temps son activité. Elles nous le montrent en Crète, à Ephèse, à Troas, à Nicopolis d'Epire. On a même quelques raisons de penser que l'apôtre est allé jusqu'en Gaule et en Espagne. Somme toute, il nous est possible de suivre jusqu'à son terme la carrière du plus grand missionnaire que l'Eglise a peut-être connu.

§ 5. — *Ce que nous savons des autres apôtres.*

Nous sommes loin d'en dire autant des autres apôtres ; et il ne faudrait pas que la pleine lumière qui éclaire la physionomie et l'œuvre de saint Paul nous fît oublier les ténèbres dans lesquelles restent plongées toutes les communautés par lesquelles celui-ci n'a pas passé. De l'Eglise de Jérusalem elle-même, la métropole du christianisme naissant, nous ne savons à peu près rien en dehors des incidents de son histoire auxquels saint Paul a été mêlé. Sans doute en serait-il autrement si nous possédions encore les *Mémoires* d'Hégésippe, dont Eusèbe nous a conservé quelques fragments : ces mémoires sont perdus. Nous pouvons toutefois nous rendre compte que, tandis que l'Eglise multipliait ses conquêtes dans le monde païen et se dégageait de plus en plus de toutes ses attaches juives, les frères de Jérusalem s'enfermaient dans une attitude de défiance à l'égard des nouveaux convertis. Obligés de vivre à côté des Juifs, dans une atmosphère de plus en plus hostile à l'autorité de Rome et à tout ce qui rappelait le paganisme, ils subissaient l'influence de leur milieu et ne cessaient pas de se réclamer du judaïsme dont ils étaient issus. Sans doute, les voyons-nous, avant la guerre qui aboutira à la destruction de Jérusalem, quitter la ville sainte et se réfugier à Pella : ils n'en vivent pas moins un peu en marge du grand mouvement chrétien et n'exercent pas sur lui d'influence.

Des traditions autorisées nous apprennent que saint Pierre est venu à Rome et y a souffert le martyre au temps de la persécution de Néron ; que saint Jean a longtemps vécu en Asie et est demeuré à la tête de l'Eglise d'Ephèse jusqu'à la fin du premier siècle. Et c'est en vain que quelques critiques se sont acharnés contre ces traditions. La venue de saint Pierre à Rome ne s'appuie pas seulement sur des témoignages de la fin du second siècle, comme ceux de Tertullien ou de saint Irénée, ce qui serait déjà quelque chose ; elle est prouvée par la lettre de saint Clément antérieure à l'an 100 et même par l'Epître de saint Ignace aux Romains ; elle l'est encore par les anciennes listes épiscopales qui remontent au moins à Hégésippe et sont probablement plus anciennes. Quant au séjour de saint Jean à Ephèse, il est attesté par saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui avait lui-même reçu l'enseignement de l'apôtre ; et ce n'est pas un texte obscur et d'origine tardive qui peut suffire à nous persuader que Jean a eu la tête coupée en même temps que son frère Jacques, lors de la persécution d'Hérode.

Il faut avouer d'ailleurs que nous ne savons rien de précis, en dehors de ces références générales sur l'activité de saint Pierre et de saint Jean. A plus forte raison, sommes-nous dans l'ignorance pour ce qui concerne les autres Apôtres. Suivant une tradition, dont Origène se fait l'écho, « Thomas reçut en partage le pays des Parthes, André eut la Scythie ». On voit que ces renseignements ne mènent pas très loin. De bonne heure, avant la fin du second siècle, on désira en savoir davantage, et l'on imagina de belles histoires, romancées à souhait, qui sont censées raconter tout ce qu'ont fait et dit les apôtres. Nous ne saurions faire crédit à ces Actes apocryphes : même s'ils reposent sur des traditions authentiques, il ne nous est pas possible de démêler celles-ci du fatras de légendes derrière lequel elles s'abriteraient.

Nous lisons ces récits avec intérêt, car ils nous renseignent sur la mentalité de leurs auteurs et de leurs premiers lecteurs ; nous n'y cherchons pas l'histoire de la propagation du christianisme.

CHAPITRE II. — LES RÉSULTATS

Avant la fin du premier siècle, le christianisme a été prêché dans tout l'empire romain. Nous ne pouvons pas, car ce n'est pas notre tâche, rappeler ici le détail de son expansion : Harnack l'a fait naguère dans un ouvrage des plus remarquables, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten* ; et, pendant longtemps sans doute, il faudra se reporter à cet ouvrage pour y trouver les renseignements précis à ce sujet. Du moins faut-il mettre en relief quelques-uns des caractères essentiels du christianisme à la fin de l'âge apostolique.

§ 1. — *L'universalité du christianisme.*

L'Eglise en a conscience. — D'abord, le christianisme est *partout*, et *partout il est semblable à lui-même.* Il a le sentiment profond de son universalité : il est catholique, suivant le mot que saint Ignace d'Antioche a fait entrer dans son vocabulaire et qui servira désormais à le caractériser. Le même saint Ignace déclare qu'il y a des évêques jusqu'aux extrémités de la terre ; saint Clément de Rome prie pour que le Créateur de l'univers conserve intact le nombre complet de ses élus dans le monde entier, et l'auteur de la *Didachè* exprime des sentiments semblables : « Ainsi que ce pain rompu, épars sur les montagnes, a été ramassé et est devenu un, puisse ton Eglise être ramassée des extrémités de la terre, dans ton royaume... Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise et de la délivrer de tout mal et de la parfaire dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, sanctifiée dans ton royaume que tu as préparé pour elle. »

Les limites de l'empire romain n'entrent pas ici en ligne de compte : le christianisme n'a rien à voir avec elles : c'est le monde qui est son champ d'action. Avant même d'en avoir achevé la conquête, presque avant d'entreprendre cette conquête, il sait qu'il doit aller jusqu'aux confins du monde habité.

Comment se propage la doctrine. — Qui prêche la religion nouvelle ? A vrai dire, nous n'en savons rien. Saint Paul portant l'Evangile en Chypre, en Galatie, en Asie, en Macédoine, en Achaïe, à Rome, peut-être jusqu'en Espagne, est le missionnaire par excellence ; il est aussi le seul dont nous connaissons le nom et les exploits. Le plus souvent, les prédicateurs du Christ sont de simples fidèles : les témoins du miracle de la Pentecôte, une fois qu'ils ont regagné leurs pays d'origine, les frères de Jérusalem, lorsque les troubles consécutifs à la mort d'Etienne les obligent à quitter la ville sainte et à se disperser en Judée et en Samarie, voire en Phénicie, en Syrie ou dans l'île de Chypre. En même temps, ou plus tard, ce sont des commerçants appelés à voyager au loin pour leurs affaires, des esclaves transportés hors de leur pays d'origine, des soldats attachés au sort des légions dont ils

font partie. Ce sont aussi des prédicateurs bénévoles, prophètes ou didascales, qu'un charisme désigne pour l'enseignement et qui, toujours sur les grands chemins, annoncent la bonne nouvelle au hasard des rencontres.

Comparaison avec les autres mouvements religieux. — D'autres mouvements religieux se sont, vers la même époque que le christianisme, répandus de manière analogue. Les soldats ont fait connaître le culte de Mithra à leurs compagnons d'armes ; et presque partout où nous trouvons des traces de campements militaires, sur toutes les frontières de l'empire, nous rencontrons les ruines d'un *mithraeum* ou les restes d'une inscription due à un adorateur de Mithra. Les marchands syriens qui parcouraient le monde pour y vendre leurs étoffes, leurs tapis, leurs bijoux de toute sorte, ont prêché la grande déesse. Les matelots égyptiens qui conduisaient à Rome, à Carthage, à Marseille les blés d'Alexandrie, ont été les propagateurs des mystères d'Isis. Il ne faut pas être surpris si la Providence a voulu employer des moyens analogues pour annoncer le christianisme au monde.

Il serait d'ailleurs illégitime d'appuyer sur des ressemblances accessoires. Les religions orientales, quel qu'ait été leur succès, n'ont jamais conquis des régions entières de l'empire. De laquelle d'entre elles un magistrat païen aurait-il pu écrire ce que Pline le Jeune atteste du christianisme : « La chose m'a paru digne de t'être déférée, surtout à cause du nombre de ceux qui sont en danger. Beaucoup, en effet, de tout âge, de toute condition, de l'un et de l'autre sexe, sont appelés en justice et le seront. Ce ne sont pas seulement les cités, mais les bourgs mêmes et les campagnes qu'a envahis la contagion de cette superstition. » De laquelle d'entre elles, un apologiste aurait-il pu rendre le témoignage de Tertullien : « Nous sommes d'hier et déjà nous avons rempli la terre et tout ce qui est à vous : les villes, les îles, les postes fortifiés, les municipes, les bourgades, les camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, les palais, le sénat, le forum : nous ne vous avons laissé que les temples... Nous aurions pu, sans armes et sans rébellion, en nous séparant simplement de vous, vous combattre par ce haineux divorce. Sans aucun doute, vous auriez été épouvantés devant votre solitude, devant le silence du monde et cette sorte d'engourdissement où la terre entière, comme morte, serait tombée. » (*Apol.*, 37 et s.) C'est un rhéteur qui s'exprime ainsi, et il ne faut pas prendre ses affirmations à la lettre. Encore est-il que Tertullien lui-même n'aurait pas pu parler en ces termes de l'expansion chrétienne si celle-ci avait été insignifiante.

§ 2. — *L'Unité du christianisme.*

Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que le christianisme est une doctrine ; dès le début, il s'affirme comme une orthodoxie et il ne redoute rien autant que l'hérésie. Certes, l'hérésie se produit : avant la mort de saint Paul, il y a déjà des divisions dans les communautés. Ne parlons pas des partis qui se disputent l'influence dans l'Église de Corinthe ; mais les lettres de la captivité, et plus encore les Pastorales nous font connaître des docteurs de mensonge contre

lesquels il importe de lutter : ceux-ci recommandent les pratiques d'un ascétisme exagéré ; d'autres imaginent d'interminables généalogies d'anges ; d'autres prêchent le retour aux pratiques du judaïsme. Contre les uns et les autres, il n'y a qu'une seule attitude à garder : maintenir la tradition, conserver le dépôt.

Unité de doctrine et de tradition. — La doctrine chrétienne est une, d'une extrémité du monde à l'autre. Ceux qui la prêchent ne sont pas des extatiques ou des inspirés : ce sont des témoins de la tradition. L'Eglise est assurément respectueuse des droits de Dieu ; elle n'a jamais prétendu éteindre ou contrister l'Esprit ; elle a reconnu la prophétie légitime ; elle a laissé les charismatiques parler dans ses assemblées. Mais, dès le temps des apôtres, et plus encore après leur disparition, elle revendique un droit souverain de contrôle sur les manifestations attribuées à l'Esprit Saint : la lettre de saint Clément de Rome est le témoin le plus caractéristique de cette attitude : tout y est calme, mesuré, raisonnable ; tout y est ecclésiastique, si l'on peut dire, et le porte-parole autorisé de l'Eglise romaine n'a rien d'un enthousiaste. Saint Ignace d'Antioche a une tout autre allure ; il est bien plus personnel, bien plus émotionnel aussi que saint Clément : son Epître aux Romains surtout est faite d'élans mystiques. Il ne faudrait pourtant pas se laisser tromper par les apparences : ce passionné est le prédicateur le plus assuré qui soit de l'épiscopat et de l'obéissance. Ainsi s'effacent les différences individuelles lorsqu'il s'agit de sauvegarder l'unité doctrinale.

La tradition à laquelle tous restent fidèles est celle des apôtres. Ceux-ci viennent à peine de disparaître, et saint Jean poursuit encore à Ephèse sa longue carrière, lorsque saint Clément écrit aux Corinthiens. C'est à peine si l'on sait avec certitude quelque chose de leur prédication, de leur activité, de leur mort. Mais leur autorité est indiscutable. « Les apôtres, déclare Clément, nous ont été dépêchés comme messagers de bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les apôtres, affermis par la parole de Dieu, allèrent, avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncer la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants. » (I *Clem.*, XLII, 1-4.) Les évêques, choisis par les apôtres, ont reçu à leur tour des successeurs : c'est ainsi qu'est fidèlement conservée la tradition.

Exemple de saint Ignace. — Saint Ignace d'Antioche n'est pas moins fidèle à relever l'autorité des apôtres. « Appliquez-vous, écrit-il par exemple aux Magnésiens, à vous fortifier dans les maximes du Seigneur et des apôtres. » Ainsi les apôtres ont, à ses yeux, une puissance qui se rapproche de celle du Christ lui-même. Il faut leur obéir et les croire avec le respect qu'on aurait pour le Maître lui-même ; l'évêque d'Antioche, quelle que soit la dignité de son siège, ne se regarde que comme un mandataire : « Je n'en suis pas venu, déclare-

t-il aux Tralliens, parce que je suis enchaîné, au point de m'estimer jusqu'à vous donner des ordres comme un apôtre. » Et il s'excuse d'écrire aux Romains : « Je ne vous donne pas des ordres, leur dit-il, comme Pierre et Paul : eux, ils étaient apôtres. » Ils avaient une autorité privilégiée et incommunicable : cette autorité ne cesse pas d'appartenir aux décisions portées par eux et aux livres qu'ils ont écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit.

La fidélité à la tradition apostolique assure l'unité de la doctrine : « La carte religieuse du vieux monde, écrit P. Batiffol, si on essayait de la dresser, dans la mesure où elle peut l'être et comme on l'a dressée pour certaines régions, la province d'Asie, par exemple, apparaîtrait pleine des contrastes les plus tranchés. Ces différenciations régionales, si sensibles dans les religions païennes, se marquent fortement dans le gnosticisme, où l'on distingue vite celui qui est syrien de celui qui est alexandrin, celui qui est asiate de celui qui est romain : le gnosticisme est un bel exemple de syncrétisme en perpétuelle variation, assimilant des éléments différents suivant les régions où il se propage et les hommes qui l'enseignent... Le catholicisme au contraire apparaît doué d'une prodigieuse homogénéité. Il n'est pas, comme le mithriacisme, la religion d'une classe à part, puisqu'il se propage dans toutes les classes, depuis l'esclave Onésime jusqu'au consulaire Flavius Clemens. A vrai dire, sa clientèle est surtout populaire et illettrée, des *tenuiores* et des *simpliciores*. Dans une province comme la Bithynie, le bel esprit de Pline ne voit dans ces convertis de tout âge, de toute condition, des deux sexes, qu'une superstition mauvaise, démesurée. Il devait en être ainsi partout aux yeux des gens prévenus comme Pline. Le prodige est que, pénétrant à une pareille profondeur dans l'âme des foules païennes, le christianisme ne s'y soit pas corrompu, en se syncrétisant avec toutes les erreurs que dénonce, par exemple, l'Epître aux Colossiens ou le message aux sept Eglises de l'Apocalypse. »

Le catholicisme garde sa foi ; il la maintient d'une extrémité du monde à l'autre. Saint Ignace gouverne l'Eglise d'Antioche lorsqu'il est arrêté pour être emmené à Rome. Nous ne savons rien de ses origines ni de sa formation religieuse : on a relevé, dans sa pensée et dans son style, bien des traits qui rappellent l'apôtre saint Jean ; cela ne veut pas dire qu'il a été à son école ; cela montre du moins que le style et la pensée johanniques ne sont pas le bien exclusif de l'auteur du quatrième Evangile. Le glorieux martyr, partout où il passe, est reçu par les communautés, et les Eglises qu'il ne traverse pas envoient, pour le saluer, des députations. On ne le connaît pas personnellement, mais cela ne fait rien. On sait qu'il est un évêque, un gardien de l'orthodoxie, un témoin du Christ et c'est ce qui importe. Partout, ou presque partout dans la province d'Asie, les hérétiques sont à l'œuvre et s'efforcent de diviser le corps du Christ. Ignace ne communie pas avec eux. A quoi les reconnaît-on, sinon à leurs doctrines nouvelles et à leur indépendance à l'égard des autorités établies. Il met les fidèles en garde contre leurs erreurs : c'est la soumission à l'évêque, au presbyterium et aux diacres, qui est la meilleure garantie de la vérité. Lorsque enfin, arrivé à Smyrne, il adresse une requête à la lointaine Eglise des Romains, il sait que cette Eglise garde la même foi que lui et entretient les mêmes espérances ; il ne

doute pas que sa lettre sera reçue par des frères et il a raison de penser ainsi. La communion des esprits et des cœurs est parfaite entre toutes les Eglises du monde.

Ignace a surtout pour nous une valeur d'exemple, car son cas n'est pas isolé. Ce qui rend particulièrement remarquable la force de l'unité chrétienne, c'est que, durant toute la période des origines, cette unité n'a été soutenue que par des institutions en quelque sorte rudimentaires. Le christianisme est d'abord une religion de cité. Dans chaque cité, à Corinthe, à Ephèse, à Thessalonique, à Rome, il n'y a qu'une seule Eglise qui rassemble tous les fidèles de la cité. Et l'Eglise locale peut, à première vue, se suffire à elle-même. Elle a pour assurer sa vie matérielle, et surtout celle de ses veuves, de ses orphelins, de ses pauvres, les ressources que lui fournissent les plus riches de ses fidèles. Elle a, pour les réunions de ses membres, un local approprié. Elle a surtout, pour la diriger, une hiérarchie : nous savons que saint Paul laissait après lui, dans les communautés qu'il avait fondées, des presbytres ou anciens, chargés de veiller sur les fidèles, de les diriger, de les reprendre à l'occasion ; et nous savons aussi qu'à côté des presbytres, désignés aussi sous le nom d'épiscopes, il y avait, au moins à Philippes, des diacres, chargés sans doute du service des pauvres.

Les Epîtres pastorales, qui parlent assez longuement des qualités exigées des candidats au presbytérat et au diaconat, ne nous renseignent pas autant que nous le voudrions sur les fonctions qu'exercent les épiscopes et les diacres dans les communautés. Les diacres, nous venons de le rappeler, doivent être les ministres de la charité et des bonnes œuvres. Aux épiscopes, il appartient, selon les vraisemblances, d'instruire les fidèles et ceux qui se préparent à le devenir, de présider les assemblées, de célébrer l'Eucharistie. Aussi longtemps que les apôtres sont en vie, ils restent les véritables chefs des Eglises : Timothée et Tite eux-mêmes font figure de délégués de saint Paul à Ephèse et en Crète, et leur mission consiste principalement à faire appliquer les décisions de l'apôtre.

L'unité dans la hiérarchie et l'effort de centralisation. — Par la force des choses, des modifications s'introduisent dans l'organisation de la hiérarchie, lorsque les apôtres viennent à disparaître. Il faut désormais que chaque Eglise se dirige par elle seule : aussi le chef de son collège presbytéral prend-il une importance de plus en plus grande. On lui réserve, d'une manière exclusive, le titre d'épiscope que tous les presbytres possédaient naguère avec lui ; et c'est lui qui préside tous les services de la communauté. Il enseigne, il baptise, il célèbre l'Eucharistie. Auprès de lui, les presbytres et les diacres remplissent les diverses fonctions du ministère, mais sous son autorité et sa surveillance. Nous aurions tort d'ailleurs de croire qu'il y a là une nouveauté. L'épiscope succède aux apôtres, d'une manière si naturelle en quelque sorte qu'à peine pouvons-nous savoir quand et comment s'est opérée cette succession. Saint Ignace d'Antioche, au début du second siècle, est pour nous le témoin privilégié de l'épiscopat monarchique : nul n'a mieux mis que lui en relief la prééminence de l'évêque ; mais, lorsqu'il en parle, il le fait comme s'il s'agissait d'une institution ancienne, normale, régulière : de fait, pourquoi de très bonne heure n'y aurait-il pas eu un évêque à Antioche ? La lettre de l'Eglise de

Rome à l'Eglise de Corinthe au contraire ne parle que des presbytres ; elle semble, à première vue, une épître collective, et l'on est tenté de s'en inquiéter. Mais la tradition nous a conservé le nom de son auteur, Clément ; et elle nous apprend que Clément est le second successeur de saint Pierre sur le siège romain. C'est donc par humilité ou par modestie que l'écrivain ne se met pas en scène et qu'il parle au nom de tous ses frères. Ainsi l'aspect des institutions peut se modifier, sans que rien soit changé à leur esprit. Dès la fin de l'âge apostolique, on peut dire que l'Eglise possède tous les traits qui serviront à la faire reconnaître le long des siècles.

Effort de centralisation. — Particulièrement remarquable sera l'effort de centralisation qu'elle accomplira afin de mieux assurer sa victoire sur les hérésies ou les schismes. Aux environs de l'an 100, l'unité catholique s'exprime surtout par la charité qui s'exerce d'une Eglise à l'autre, par les lettres qui s'échangent, par les voyages qui se multiplient. Dès les origines, l'Eglise de Jérusalem avait été l'objet des sollicitudes de toutes les autres communautés, et les Epîtres de saint Paul témoignent à tout instant du souci de l'apôtre pour les pauvres de la ville sainte. La même charité ne cesse pas de se manifester : elle constitue un des plus magnifiques liens entre les frères dispersés. De même, les fidèles, en quelque endroit qu'ils se trouvent, sont assurés d'être bien accueillis par ceux qui partagent leur foi. Si la *Didachè* invite les croyants à prendre certaines précautions envers les prédicateurs itinérants qui pouvaient abuser de leur charité, c'est qu'il ne faut pas être dupe ; mais on doit commencer par recevoir les voyageurs et par leur fournir pendant deux ou trois jours ce dont ils pourraient avoir besoin.

Toutefois, il y a bien autre chose que cela. Dès les premiers jours du christianisme, saint Pierre exerce sur ses frères une autorité incontestable. Et nous savons que cette autorité lui vient de la désignation expresse du Sauveur. C'est lui qui prend la parole au nom des autres apôtres ; c'est lui qui guérit le boiteux de la Belle Porte ; c'est lui qui baptise le centurion Corneille ; c'est lui enfin que saint Paul va voir à Jérusalem et à qui il résiste lors des incidents d'Antioche. Il est le chef. Lorsqu'il disparaît, ses successeurs héritent de ses prérogatives. La lettre de saint Clément aux Corinthiens marque l'épiphanie de la primauté romaine : qu'elle ait été provoquée par les Corinthiens eux-mêmes ou qu'elle émane d'une initiative de Rome, peu importe ici ; le fait est qu'elle prétend régler le conflit et qu'elle oppose le plus vif souci de l'unité chrétienne à toutes les tentatives de schisme ou de rébellion. Un peu plus tard, la lettre de saint Ignace aux Romains témoigne d'un particulier respect pour leur Eglise : n'est-ce pas parce que cette Eglise est la présidente de la charité ?

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que, si l'on peut saisir, entre les premiers débuts de l'Eglise à Jérusalem au lendemain de la mort et de la résurrection du Seigneur, et les conquêtes accomplies par elle vers la fin de l'âge apostolique, c'est-à-dire aux environs de l'an 100, les marques d'un incontestable développement, on ne trouve nulle part de rupture, d'innovation, de transformation. Le christianisme, pendant ces soixante-dix années, reste semblable à lui-même.

§ 3. — *L'Eglise, réalisation du Royaume de Dieu.*

Comme l'a écrit un bon connaisseur, Mgr Batiffol, « l'essence vraie du christianisme, son originalité divine, se manifesta à sa naissance en ce qu'il ne fut ni une philosophie ni un peuple, mais une révélation et une Eglise. Il fut la prédication par Jésus du royaume de Dieu, non pas un royaume de Dieu apocalyptique, mais un royaume intérieur ensemble et transcendant, royaume qui était révélé par Jésus et ouvert par lui. Il fut une foi et une vie : Jésus était la vérité et la vie, et tout de suite il apparut que cette vérité était de Dieu et que, dans cette voie, les disciples cheminaient non pas comme des brebis sans pasteur, mais au contraire comme un troupeau qui se laisse conduire. Les disciples furent les appelés ; le troupeau qu'ils formaient fut l'*ekklesia*, l'Eglise. Jésus retourné à son Père, il y aurait un pasteur pour paître les brebis et les agneaux : sur Pierre serait bâtie l'Eglise. L'Evangile du royaume se doublait de l'Evangile du troupeau. A la loi de Dieu se substituait une communion surnaturelle et sociale, libérée de toute idée de race, l'Eglise visible et universaliste de Dieu. »

Ainsi l'Eglise n'est-elle pas autre chose que la mise en œuvre de l'Evangile. Elle est la réalisation de la pensée et de la volonté du Christ. Fondée par lui, fondée sur lui, elle ne cesse pas de vivre dans la fidélité à la doctrine qu'il a prêchée, à la tradition qu'il a léguée. Dans l'histoire de ses origines, on remarque évidemment des temps de réflexion, en particulier lorsqu'il s'agit d'admettre les païens dans la communauté des frères et de régler les conditions de leur admission. Or Jésus n'avait-il pas dit que l'Evangile devait être prêché jusqu'aux extrémités du monde, et que beaucoup viendraient de l'Orient et de l'Occident pour prendre place à la table du festin ? Il ne semble pas que les apôtres évoquent les paroles du Maître ; mais, naturellement, ils adoptent la solution qu'elles auraient suggérée : l'Eglise ne peut être que catholique. Il n'y a jamais, au cours de ces années décisives, le moindre changement d'orientation. Les apôtres continuent Jésus ; les évêques continuent les apôtres. Plus peut-être que tout le reste, plus même que l'étonnant succès de la propagation du christianisme, son développement intérieur et organique est de nature à surprendre les esprits. Il est un fait pourtant. Comment l'expliquera-t-on ?

CHAPITRE III. — LES ESSAIS D'EXPLICATION

Les critiques rationalistes n'ont pas reculé devant ce problème. Ils lui ont même apporté tant de solutions successives qu'il nous est impossible de les dénombrer toutes, à plus forte raison de les examiner en détail. Il est vrai que ce serait, du moins en partie, faire une œuvre vaine, car bien des systèmes s'écroulent d'eux-mêmes et que d'autres tombent dans l'oubli dès le lendemain de leur apparent triomphe. Nous devons pourtant étudier quelques-uns de ces systèmes.

§ 1. — *La préhistoire du christianisme.*

S'il est un fait remarquable dans l'histoire des origines chrétiennes, c'est assurément le culte rendu à la personne de Jésus. Celui-ci est adoré comme un Dieu : les Epîtres de saint Paul en rendent un évident témoignage ; et cela, dans toutes les Eglises. C'est en vain que l'on s'est efforcé de mettre en doute l'authenticité de l'une ou de l'autre des Epîtres, de minimiser la portée d'un texte donné, d'écarter l'interprétation usuelle d'un autre trait, d'ergoter sur le sens précis d'un mot difficile : il n'y a pas moyen de récuser un ensemble aussi imposant. Saint Paul a enseigné, à n'en pas douter, que le Christ est le Fils de Dieu et qu'il doit être adoré comme tel.

a) **L'objection des critiques incroyants.** — Pourtant Jésus a vécu une histoire humaine, la plus humble de toutes les histoires, et les témoins de sa vie ne manquent pas. Est-ce bien cet homme, un charpentier galiléen, qui a fini par se faire prendre dans une échauffourée et par être condamné au supplice de la croix, que l'on salue du nom de Fils de Dieu ? Plutôt que de l'admettre, certains critiques préfèrent rappeler que le rite crée le mythe et que l'histoire humaine de Jésus n'a été imaginée que pour expliquer le culte dont il était l'objet. On a commencé par adorer Jésus ; ensuite de quoi, on lui a créé une légende. « Il n'y a dans Paul, écrit par exemple P.-L. Couchoud, aucune allusion à un personnage historique du nom de Jésus. Le Messie Jésus Fils de Dieu est le héros d'une apocalypse. Et il est l'objet d'une expérience mystique. C'est le dieu d'un mystère. Le dieu ni le mystère ne sont encore historicisés. Le christianisme naissant n'est pas l'apothéose incompréhensible d'un homme : c'est un changement dans les choses divines, une création dans l'infini. C'est une théologie neuve qui change Dieu. Et c'est en même temps la merveilleuse renaissance du vieux prophétisme hébreu, une explosion de visions, d'oracles et de délires sacrés dont le nouvel être divin est l'Esprit inspirateur. » (*Le mystère de Jésus*, Paris, 1924, p. 145-146.)

b) **Principales formes de cette hypothèse.** — Selon Couchoud, Jésus n'est d'ailleurs pas différent de Iahvé ; il est Iahvé Sauveur, et cette épithète n'a rien qui doive nous surprendre en un temps où tous les dieux la recevaient plus ou moins comme un titre d'honneur. Bien des questions sans doute restent posées : on peut en particulier se demander à quel moment on commença à donner à Iahvé le nom de Sauveur et pourquoi quelques disciples lui donnèrent assez d'importance pour oublier en quelque sorte le judaïsme orthodoxe, voire pour le trahir. Peut-être sont-ce des questions indiscrètes.

Il est vrai que d'autres savent y répondre. A les en croire, Jésus n'est en aucune manière le Dieu Iahvé. Il est au contraire une divinité adorée en Palestine, bien avant l'arrivée des Hébreux, le dieu serpent, qui n'aurait jamais cessé, depuis les temps préhistoriques, d'être l'objet d'un culte dans des milieux réfractaires à la prédication du iahvéisme. Aux environs de l'an 30, des Galiléens adorateurs du dieu serpent seraient venus s'établir en Judée, les uns à Jéricho, les autres à Jérusalem, et c'est au cours de la célébration de leurs mystères, sur le Guilgal, qu'ils auraient vu, ou cru voir, leur dieu : cette

vision marque le point de départ du christianisme. Pendant quelques années, les fidèles du serpent se seraient préparés dans le silence, assez semblables aux révolutionnaires russes qui, ici ou là, travaillaient mystérieusement à la venue du grand soir. Puis, surtout après la conversion de Paul, ils auraient commencé à annoncer leur doctrine, et leur propagande aurait été facilitée du fait de la présence, dans un grand nombre de juiveries de la Diaspora, d'adorateurs du dieu serpent : ceux-ci n'auraient eu aucun mal à croire à l'apparition mystérieuse qui était au point de départ de la propagande, et c'est ainsi, de proche en proche, que la religion du Dieu Jésus aurait conquis le monde.

Il ne faut pas demander à M. Edouard Dujardin, qui a exposé ce beau système dans une série d'ouvrages groupés sur ce titre *Histoire ancienne du dieu Jésus* (Paris, A. Messein), des arguments décisifs, ni même des essais de preuve. Le tout repose sur des combinaisons arbitraires de textes, ou simplement sur des hypothèses. En veut-on un exemple? La Bible assigne comme successeur à Moïse Josué, fils de Nun. Josué veut dire Sauveur et Nun signifie poisson ou serpent d'eau en araméen (dieu Babylonien). Josué, fils de Nun, n'est donc pas autre chose que le Serpent Sauveur, la vieille divinité chananéenne dont on a fait un héros des siècles passés. L'existence des préchrétiens dans la Diaspora est prouvée d'une manière tout aussi convaincante : l'Epître aux Romains est, paraît-il, adressée à des hommes qui croient en Jésus et qui cependant ne connaissent pas l'Evangile, puisque saint Paul se propose d'aller le leur annoncer ; donc ces fidèles étaient des préchrétiens. On oublie que saint Paul n'a pas été le seul prédicateur de la foi et que l'Epître aux Romains explique très clairement le rôle qu'il prétend jouer dans leur communauté.

c) **Points faibles de ces systèmes.** — On voit sans peine les points faibles des systèmes qui parlent d'une préhistoire du christianisme : ils reposent sur le vide, parce qu'il leur est impossible de montrer l'existence réelle des sectes préchrétiennes où se serait élaborée la religion de Jésus. On peut, sans doute, en combinant des textes obscurs, en supposant à point nommé des interpolations ou des lacunes dans les textes trop clairs, en multipliant les hypothèses gratuites, construire des théories, mais l'histoire n'est pas un roman et elle a le droit de réclamer des preuves. A supposer même qu'il y ait eu des sectes préchrétiennes en un coin perdu de la Galilée, ou à Damas, ou ailleurs, il resterait à expliquer pourquoi leur propagande a commencé tout juste au temps que les Evangiles assignent à la mort et à la résurrection de Jésus. M. Couchoud et M. Dujardin attribuent l'un et l'autre une importance décisive aux apparitions, surtout à celles dont parle saint Paul dans la première Epître aux Corinthiens : à qui fera-t-on croire qu'un mouvement aussi important que le christianisme ait trouvé son point de départ dans une hallucination collective ?

Certes, il est bien remarquable que, dès les débuts, Jésus ait été adoré comme un Dieu, et surtout que partout son culte se soit concilié avec les exigences du monothéisme le plus strict. Certains des arguments utilisés par M. Couchoud contre les historiens qui se contentent de voir en Jésus un homme comme les autres pourraient

même être utilisés par l'apologiste. Mais nous n'avons pas le droit, sous prétexte de résoudre cette difficulté, de croire que l'histoire humaine de Jésus a été inventée après coup, qu'elle est le résultat du travail de la collectivité chrétienne, qu'elle est la mise en œuvre des prophéties de l'Ancien Testament, complétées par des sentences de la sagesse juive. Jésus est un personnage réel qui appartient à l'histoire, et il est en même temps le Seigneur à qui ses fidèles rendent un culte d'adoration, parce qu'ils voient en Lui le propre Fils de Dieu.

§ 2. — *Saint Paul, inventeur du christianisme.*

Exposé de la théorie. — D'autres critiques attribuent à saint Paul la création du christianisme. Ils remarquent que la propagande chrétienne ne s'est faite véritablement conquérante que lorsque Paul a commencé à en prendre la tête. Ils ajoutent que la théologie des *Actes des apôtres* et des évangiles synoptiques est remarquablement pauvre lorsqu'on la compare à celle des Epîtres. Ils concluent de là que le christianisme est en réalité un paulinisme et que seule la forte personnalité de l'apôtre explique le succès de ses missions.

Reste, il est vrai, à expliquer saint Paul lui-même et le fait essentiel de sa conversion. Toutes sortes d'influences, nous dit-on, contribuent à la pleine formation de sa personnalité. Paul est un juif ; il a été élevé dans le culte de l'Ancien Testament qu'il connaît aussi bien que personne ; on ne saurait même douter qu'il fût un juif orthodoxe, de la secte des pharisiens, comme il l'écrit lui-même, et par suite qu'il n'eût aucune accointance avec les hérésies juives, plus ou moins bien définies, qui cherchaient alors à se répandre (Esséniens, secte du pays de Damas, Dosithéens, Baptistes, etc.). En même temps, Paul est marqué du sceau de la civilisation hellénique : il a pu faire ses études dans les célèbres écoles de Tarse, en tout cas, il connaît les procédés de la rhétorique grecque ; il n'ignore pas la philosophie stoïcienne, qui est alors populaire ; il est capable de citer quelques passages des poètes classiques. A sa culture grecque, il doit l'ouverture de son esprit et la largeur de ses vues ; peut-être même doit-il quelques-unes de ses aspirations vers le salut, le rachat, la pureté intérieure. A tout cela, il convient naturellement d'ajouter les éléments irréductibles d'une personnalité extrêmement riche : une intelligence puissante, une sensibilité presque exagérée, une volonté de fer dans un corps d'apparence chétive. Paul est un homme complet, un des types les plus achevés de l'humanité.

Converti sur le chemin de Damas, il trouve dans la foi au Seigneur Jésus la certitude qui lui avait manqué jusqu'alors. Son âme inquiète avait beaucoup souffert de la rigidité des observances judaïques ; elle avait senti lourdement peser sur elle le fardeau des péchés multipliés, des transgressions innombrables de la loi ; et jamais elle n'avait pu trouver dans les livres saints ou dans les commentaires des rabbins l'assurance du salut qu'elle souhaitait. Mais voici que Jésus se manifeste à Paul : lui du moins est le Sauveur ; tous ceux qui croient en lui obtiennent la merveilleuse assurance de leur salut. Il est mort, il a été enseveli, il est ressuscité ; que l'on meure avec lui au péché, qu'on soit enseveli avec lui dans l'eau du baptême ; avec lui aussi on ressuscite à une vie nouvelle. Paul songe-t-il aux religions à mys-

tères qui promettent, elles aussi, le salut à leurs initiés et qui rencontrent la faveur d'un si grand nombre d'âmes ? regarde-t-il le christianisme comme un mystère nouveau ? cela est possible ; mais il n'est pas nécessaire de l'affirmer. *L'esprit du converti est capable à lui seul de trouver dans ses expériences personnelles et dans ce qu'il a entendu raconter de Jésus, de sa vie et de sa mort, les éléments de la synthèse qu'il crée.* Pendant quelques années Paul réfléchit, il prie. Il a des extases, il est ravi au troisième ciel. Puis, un jour, poussé par l'Esprit du Seigneur, il part. Tout au long de ses voyages, il est conduit par le même Esprit, qui lui dit où il faut aller et qui l'inspire dans ses démarches. Le *christianisme est désormais fondé,* et c'est Paul qui a la gloire de l'avoir imaginé, puis de l'avoir prêché.

Réponse. — Telle est la thèse, et il faut reconnaître que certains des arguments qu'elle fait valoir en sa faveur sont assez spécieux.

a) *La conversion.* — Sans doute, la conversion de saint Paul y reste inexpliquée : on pourrait le regretter d'autant plus qu'elle tient dans le système une place capitale. Mais nous ne l'expliquons pas davantage, lorsque nous y voyons un événement miraculeux. Il ne s'agit pas seulement de savoir si elle a été préparée, si elle trouve des racines dans la mentalité de l'apôtre ou dans son tempérament physique. Le grand problème qu'elle soulève reste celui-ci : Paul a-t-il réellement vu le Christ ou a-t-il été l'objet d'une hallucination ? Les rationalistes tiennent pour l'hallucination ; mais l'exégèse des textes fournit de très forts arguments en faveur de la vision réelle, et nous ne pouvons faire là-dessus aucune concession.

b) *Propagateur mais non fondateur.* — Pour le reste, il est certain que saint Paul tient une place de premier ordre dans l'histoire du christianisme primitif, dont il a été l'apôtre et le missionnaire le plus dévoué. Mais nous ne voyons pas qu'il puisse en être regardé comme le fondateur. Il n'est pas le premier à avoir prêché l'Evangile. Un certain temps s'est écoulé entre la passion de Jésus et sa propre conversion. Plusieurs années se passent encore entre cet événement et le premier voyage de mission. Pendant tout ce temps, Jésus est déjà prêché ; et lorsque Barnabé s'en va à Tarse pour y chercher Paul, il y a jusqu'à Antioche de nombreux fidèles d'origine païenne. Il est facile d'affirmer sans preuve le caractère légendaire des premiers chapitres des *Actes* : ces chapitres existent pourtant, et ce qu'ils nous apprennent des débuts de la prédication chrétienne, à Jérusalem d'abord par la bouche et sous l'autorité des apôtres, puis ailleurs, en Chypre, en Syrie, par des fidèles inconnus, pressés d'annoncer autour d'eux la bonne nouvelle, n'a rien que d'absolument vraisemblable. Or Paul croit ce que croient les autres chrétiens. Tout de suite après sa conversion, il a rendu témoignage à Damas, affirmant que Jésus est le Christ : Ananias et les frères n'ont rien trouvé à redire à ses paroles. En arrivant à Antioche, il a enseigné le Christ aux côtés de Barnabé. Barnabé ne l'a pas accusé de nouveauté. Sa foi est déjà la foi commune.

c) *Saint Paul reste en liaison avec les apôtres.* — Elle est d'ailleurs autorisée par les grands apôtres, par les colonnes de l'Eglise de Jéru-

salem : nous avons déjà insisté sur l'importance du premier voyage que fait saint Paul à Jérusalem, trois ans après sa conversion. Pourquoi ce voyage ? Pour voir Pierre. Il s'agit, pour Paul, de rendre un solennel hommage à celui qui est le chef de l'Eglise, et de s'assurer que la foi de Pierre est bien la foi de Paul. L'épreuve est décisive. Ce que croit Paul, c'est ce que croient dans la ville sainte Pierre, Jacques, tous les frères. Ceux-ci sont pourtant attachés aux observances judaïques et saint Paul ne tardera pas à en prêcher la vanité. Mais les pratiques importent peu ; ce qui compte, c'est la doctrine, et l'on n'hésite pas à proclamer l'accord sur ce point.

Arrive le moment de partir en mission : les prophètes et les didascales d'Antioche, avertis par le Saint-Esprit, imposent les mains à Paul et à Barnabé pour l'œuvre à laquelle Dieu les a destinés. Ce qu'annoncent les nouveaux apôtres, c'est avant tout la foi qu'ils ont reçue. Leur certitude est assurément fondée d'abord sur la parole de Dieu : « Même si nous autres, ou quelque ange du ciel vous annonçait autre chose que ce que je vous ai annoncé, qu'il soit anathème. Je vous le répète : si quelqu'un vous annonce autre chose que ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème. » (*Gal.*, I, 8-9.) Au point de départ de la foi de Paul se trouvent la vision du chemin de Damas, toutes les révélations qui l'ont suivie et confirmée ; de là le caractère unique de son apostolat ; il n'est pas l'envoyé d'un homme, mais de Dieu même. Cependant, il a pleine conscience de ne rien innover.

Il a fondé l'Eglise de Corinthe ; mais il n'en a pas été le seul missionnaire. On a vu y arriver Apollos, puis des soi-disant représentants de Céphas. Finalement, la communauté s'est trouvée agitée par des discussions. Les uns se recommandent de Paul, d'autres de Céphas, d'autres d'Apollos, d'autres du Christ. Si le schisme n'est pas encore consommé, il est au moins menaçant. Paul rappelle alors quelle est la véritable position du problème : qu'est-ce donc que Paul ? qu'est-ce qu'Apollos ? simplement des serviteurs du Seigneur en qui ont cru les fidèles. Paul a planté, Apollos a arrosé, et à toutes les œuvres humaines, Dieu a accordé la croissance. (I *Cor.*, III, 4-6.) Autant dire que Paul et Apollos sont au fond d'accord, et que ceux qui discutent à leur sujet perdent leur temps.

d) *L'Eucharistie.* — Mais les Corinthiens multiplient comme à plaisir les sujets de discorde : ils introduisent des abus dans la célébration de l'Eucharistie, et Paul est obligé de les en reprendre. Remarquons d'abord que lorsque l'Apôtre écrit à l'Eglise de Corinthe, l'Eucharistie y est déjà une institution organisée et réglementée. Sans doute a-t-elle fonctionné dès les premiers débuts de la communauté ; elle est un des éléments essentiels, peut-être l'élément essentiel de la vie chrétienne. Aussi ne pouvons-nous pas croire que l'on ne célèbre l'Eucharistie qu'à Corinthe, bien que les autres Epîtres de saint Paul soient muettes à ce sujet et que les *Actes* eux-mêmes n'en parlent qu'avec discrétion, en se contentant de mentionner de temps à autre, à Jérusalem d'abord (*Act. Ap.*, II, 46), puis à Troas (*Act. Ap.*, XX, 11), la fraction du pain. Ni les *Actes*, ni surtout les Epîtres de saint Paul ne nous renseignent sur le détail de la vie de l'Eglise, et leur silence n'a rien que de naturel.

Pour l'instruction des Corinthiens, l'apôtre leur rappelle d'ailleurs ce qu'il a appris sur l'Eucharistie : « Pour moi, dit-il, j'ai reçu du

Seigneur ce que je vous ai transmis, à savoir que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit le pain et, ayant rendu grâces, le rompit et dit. » (I *Cor.*, XI, 23-24.) On s'est beaucoup demandé comment saint Paul avait appris le récit de la dernière Cène : au premier abord, on serait tenté de penser à une révélation directe et immédiate. Non seulement l'hypothèse ne s'impose pas, mais elle est de soi assez peu vraisemblable. Comment croire en effet que saint Paul a eu besoin d'une révélation pour connaître un récit qui faisait partie de la catéchèse élémentaire et dont la formule stéréotypée se retrouve dans tous les synoptiques ? Impossible d'être chrétien, si l'on ne sait rien de la Cène, et même si l'on ne sait rien des réunions liturgiques au cours desquelles on la renouvelle. Plus que tout autre, saint Paul a insisté sur l'ordre donné par le Seigneur de répéter, de renouveler la Cène ; et si l'on tient à toute force à voir dans ses paroles une allusion à une révélation personnelle, on peut, à la rigueur, admettre que celle-ci aurait porté sur cet ordre. Mais l'ensemble du récit est une tradition ; et une tradition que l'apôtre a transmise telle qu'il l'avait reçue ; une tradition qu'il importe de conserver sans altération ni changement. Ici encore, il ne s'agit pas d'une nouveauté. L'apôtre n'a rien inventé lorsqu'il a enseigné aux Corinthiens à renouveler l'Eucharistie.

e) *La résurrection du Seigneur.* — De même lorsqu'il leur a parlé de la résurrection. Ici encore (I *Cor.*, XV, 3), il s'est contenté de leur enseigner ce qu'il avait appris lui-même. S'il tient à le leur rappeler, ce n'est pas qu'ils ne le savent pas encore. Tout au contraire ; mais ils n'y ont peut-être pas été suffisamment attentifs, et il importe de réveiller leurs souvenirs. Cette fois, Paul ne dit pas qu'il a reçu du Seigneur ces récits : comment ne pas croire qu'il les a entendus raconter : le premier venu parmi les fidèles pouvait les lui redire, car la résurrection de Jésus était le thème fondamental de la prédication apostolique. Même avant sa conversion, Paul la connaissait bien, car les Juifs en parlaient aussi bien que les chrétiens, aussi bien que tout le monde. Sa conversion lui a seulement fait comprendre l'importance décisive de la résurrection pour la foi chrétienne ; et lorsqu'il a commencé à prêcher, il n'a rien eu à inventer à ce sujet ; il a suivi l'exemple de ses frères ; il a été, comme eux tous, l'annonciateur de la résurrection.

f) *Les leçons de l'Epître aux Romains.* — L'Epître aux Romains témoigne d'une autre manière de la fidélité de Paul à l'enseignement commun. A la différence des autres, cette Epître s'adresse à une Eglise que Paul n'a pas fondée, qu'il ne connaît pas encore, dans laquelle sans doute il se propose d'aller, mais dont, après tout, il n'est pas sûr qu'il la visitera jamais. Peut-on croire que l'apôtre aurait pu avoir seulement l'idée d'écrire aux Romains, s'il n'avait pas été assuré de posséder la même foi et d'enseigner la doctrine qu'ils avaient eux-mêmes apprise ? Paul s'adresse à cette Eglise inconnue parce qu'elle est celle de la capitale de l'empire, parce que sa foi rayonne partout. Mais il n'a pas l'intention de prêcher une foi nouvelle, bien au contraire. Il veut affermir des frères dans la foi qu'ils ont déjà reçue. Qu'importent les noms de ceux qui ont les premiers apporté l'Evangile à Rome ? Une seule chose intéresse

l'apôtre : la rectitude de cette foi. Certes, aux Romains, il expose largement ses points de vue sur le péché et la grâce, sur la foi et la loi : ce sont les thèmes qui le préoccupent au moment où il écrit, ceux sur lesquels il faut faire la pleine lumière. Et il les expose à sa manière, en obéissant aux mouvements de l'Esprit de Dieu. Son Evangile est d'abord celui de Jésus-Christ.

g) *Les Pastorales.* — Plus que toutes les autres, les Epîtres pastorales insisteront sur la tradition et sur la nécessité morale de transmettre le dépôt tel qu'il a été reçu. On comprend sans peine cette insistance. Arrivé au terme de sa carrière humaine, l'apôtre jette un long regard en arrière, il repasse dans son esprit ses travaux et ses souffrances pour le Christ. Si quelque pensée le rassure, c'est celle qu'il a gardé la foi. Naguère, il avait reçu cette foi comme un dépôt précieux : il n'en a rien perdu. Bien au contraire, il l'a livrée, intacte, à de nombreux disciples. L'heure est presque venue de passer le flambeau : ceux qui le recevront n'auront, à leur tour, qu'une seule chose à faire : être fidèles ; transmettre le dépôt. D'où les recommandations multipliées que saint Paul adresse à Timothée et à Tite. Croit-on qu'il pourrait le faire avec cette autorité si l'Evangile était son œuvre propre, ou même seulement s'il avait enseigné, comme venant du ciel, une doctrine différente de celle des autres apôtres ?

Conclusion. — Aussi bien, lorsqu'on prétend faire de saint Paul le fondateur du christianisme, on se contente de remplacer une difficulté par une difficulté plus grande. On ne veut pas que Jésus ait fondé l'Eglise, qu'il ait institué l'Eucharistie, qu'il ait enseigné la valeur rédemptrice de sa mort sur la croix. Tout cela, dit-on, remonte à saint Paul. Mais où saint Paul l'a-t-il trouvé ? Dans son imagination, dans ses extases, dans ses visions ? N'est-ce pas supposer à l'apôtre un génie extraordinaire que de le croire capable d'avoir transformé la modeste histoire d'un pauvre agitateur messianique en un prodigieux mystère de salut, et plus encore d'avoir fait accepter un système de son invention à des milliers d'âmes à travers le monde ? Nous croyons, nous aussi, que saint Paul a reçu de Dieu les dons les plus magnifiques ; mais il s'est contenté de les employer pour un service : il a été, il reste, le serviteur, l'apôtre de Jésus-Christ.

§ 3. — *Christianisme et hellénisme.*

Points de comparaison : les apothéoses. — Le christianisme est la religion d'un homme à qui l'on rend les honneurs divins et que l'on salue du titre de Sauveur. C'est là, sans aucun doute, un de ses caractères les plus frappants : Pline le Jeune ne manque pas de le relever dans sa lettre à Trajan, lorsqu'il écrit à l'empereur que les chrétiens chantent des hymnes au Christ comme à un dieu. Ne trouverait-on pas dans l'hellénisme des antécédents à cette apothéose, à cette déification d'un homme ; et la première communauté chrétienne n'a-t-elle pas, consciemment ou inconsciemment, suivi les exemples donnés par le monde gréco-romain lorsqu'elle a commencé à regarder le Christ comme un Dieu ?

Les Grecs admettaient dans leur panthéon les demi-dieux ou les héros, c'est-à-dire les fils d'un mortel et d'une divinité. Parmi ceux-ci,

les uns, racontait-on, avaient été enlevés dans l'Olympe sans passer par la mort ; tel était le cas de Ganymède. Pour d'autres, on avait employé des recettes magiques qui leur avaient conféré l'immortalité bienheureuse. D'autres enfin, qui étaient morts, tout comme les simples hommes, étaient censés avoir reçu une place au milieu des dieux, sans que l'on pût expliquer d'ailleurs comment leurs cendres étaient cependant conservées sur la terre.

Mais tout cela faisait partie du domaine de la légende : Jésus est un personnage historique. Il ne pouvait donc pas être question de l'assimiler à un héros. Les Grecs connaissaient heureusement d'autres apothéoses, et en particulier celle des souverains qu'ils avaient dû emprunter à l'Asie et à l'Egypte. En Egypte, le Pharaon était roi parce qu'il était dieu, fils de Dieu, établi héritier par son père. Chez les Perses, le roi recevait des dieux l'investiture : il était leur élu ; il participait à leur auréole, à leur gloire. Les Ptolémées et les Séleucides avaient naturellement suivi les usages des pays dans lesquels ils régnaient, et ils avaient été reconnus par leurs sujets comme des dieux. Déjà avant eux, Alexandre le Grand s'était laissé proclamer fils d'Ammon et, à Suse, il s'était assis sur le trône du roi des rois : il était ainsi devenu un dieu visible sur la terre, *théos épiphanès*, un Sauveur, un bienfaiteur (*Evergète*).

Lorsque Rome avait étendu son pouvoir sur le monde oriental, elle y avait trouvé installé le culte des souverains. Il était dès lors naturel que l'empereur, représentant et dépositaire de l'autorité romaine, fût adoré comme un dieu par les Orientaux d'abord, puis dans tous les pays soumis à son pouvoir. Le culte d'Auguste ne se constitua que par étapes et sur le modèle du culte de César. « Après Pharsale (48), le char de triomphe de César est placé au Capitole, près de Jupiter. En 46, il est demi-dieu. L'année suivante, dans le temple de Quirinus, on lui dédie une statue avec ces mots : Au dieu invincible. Bientôt, il a son propre temple, sous le nom de Jupiter Julius, ses jeux, ses prêtres, les *Luperci jliani*, son flamine ; le mois de juillet prend son nom : tout cela avant sa mort : c'était la première étape, le culte du héros vivant, selon les idées grecques et à l'exemple des villes hellénistiques. La seconde se produisit avec l'apothéose du héros mort, son transfert parmi les dieux d'en-haut, en qualité de *divus.* » (A. J. Festugière.) Auguste accepta à Rome les mêmes honneurs ; il se laissa même diviniser de son vivant dans les provinces. Parmi ses successeurs, les uns, Tibère, Claude, Vespasien, refusèrent d'être adorés comme des dieux pendant leur vie ; d'autres, Caligula, Néron, Domitien, acceptèrent ou même provoquèrent l'adoration de leurs sujets. Nul ne posa plus la question de l'apothéose posthume : il était bien entendu que, tout de suite après sa mort, l'empereur était un dieu, à supposer qu'il ne l'eût pas été déjà auparavant.

On peut se rendre compte des sentiments que provoquait le culte impérial en lisant par exemple le texte de certaines inscriptions, telles que celle-ci, émanée de l'assemblée provinciale de l'Asie proconsulaire, l'an 9 avant notre ère : « Puisque la Providence, qui a réglé tout le cours de notre existence et qui y apporte tant de soin et de libéralité, a mis le comble à la perfection de notre vie en nous donnant Auguste, l'ayant rempli d'excellence en vue du bonheur des hommes, puisqu'elle nous l'a envoyé à nous et à nos descendants comme un Sauveur pour

arrêter la guerre et ordonner toutes choses, puisque César, dès son apparition, a rempli tous les espoirs que nos pères mettaient en lui, non seulement en dépassant tous les bienfaiteurs qui l'ont précédé, mais en ne laissant à ses successeurs aucun moyen de faire mieux ; puisque enfin le jour de la naissance du dieu a été pour le monde le principe des bonnes nouvelles (*evangelion*) qu'on lui doit », le *koinon* d'Asie décide, sur la proposition du proconsul, P. Fabius Maximus, de commencer l'année nouvelle par le jour anniversaire de l'empereur.

Ce que l'on faisait pour les souverains, n'a-t-on pas songé à le faire pour Jésus ? Telle est la question ; et pour orienter les esprits vers une réponse affirmative, certains critiques font valoir que quelques termes employés dans le vocabulaire du culte impérial se retrouvent appliqués à Jésus dans de très anciens documents du christianisme. Jésus, nous dit-on, est Sauveur, comme l'étaient les Ptolémées, comme l'étaient aussi les empereurs ; il est le grand Dieu, *mégas théos*, ce qui est un des titres de l'empereur. Sa venue est une manifestation, une épiphanie, et nous venons de voir ce mot dans l'inscription du *koinon* d'Asie. Il apporte une bonne nouvelle, un évangile, tout comme Auguste lui-même. On loue sa bienveillance et son humanité : les mêmes vertus sont celles des souverains divinisés. Il ne saurait être question de nier ces ressemblances dans le vocabulaire. Le langage humain ne dispose pas d'un nombre illimité de mots ; et lorsqu'il faut exprimer des sentiments d'adoration ou de reconnaissance, on est obligé d'employer les termes usités dans un milieu donné, si l'on veut se faire comprendre. Au delà des mots, on doit chercher l'esprit qui les anime.

L'originalité invincible de la religion chrétienne. — Or, quel est l'esprit des chrétiens lorsqu'ils adorent Jésus ? La première remarque à faire, et elle est capitale, c'est que le *christianisme est avant tout une religion monothéiste*. Qu'importait aux païens d'ajouter un dieu de plus à leur panthéon ? ils n'y regardaient pas de si près ; et lorsqu'il s'agissait de rendre hommage à un empereur ou à un roi qui a le pouvoir de diminuer les impôts, de faire régner la tranquillité dans le pays, d'assurer la prospérité du commerce, on n'a aucune raison pour hésiter. Lorsque Paul et Barnabé arrivent à Lystres et y font des miracles, les habitants du pays veulent leur sacrifier un taureau en les prenant pour Zeus et Hermès (*Act. Ap.*, XIV, 7-17) : ils ne voient aucun inconvénient à ce que des dieux voyagent sous une forme humaine et pas davantage à ce que le nombre des dieux se multiplie : au contraire, plus il y a de dieux, plus il y a de chances de voir ses prières exaucées.

Il n'en va pas de même chez les chrétiens. On ne se convertit à Jésus que si l'on commence par n'adorer qu'un seul Dieu. Et il est remarquable que saint Paul, lorsqu'il parle aux païens, ne commence pas par leur annoncer la divinité de Jésus, mais bien l'unité de Dieu. Il fait ainsi à Lystres : il y annonce le Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre. « Dans sa première Epître, il rappelle aux Thessaloniciens comment ils se sont convertis des idoles au Dieu vivant et vrai, pour le servir et pour attendre des cieux son Fils (I *Thess.*, I, 9 et s.). A Athènes, il commence par prêcher le Dieu qui a fait le monde (*Act. Ap.*, XVII, 24). Les Athéniens auraient peut-être consenti à ranger

le Christ parmi les Dieux inconnus auxquels ils n'avaient rendu qu'un culte général. Mais c'eût été édifier leur foi sur une lamentable équivoque. A Ephèse, l'Apôtre n'oppose pas le Christ à Artémis : c'est toute l'idolâtrie qu'il veut d'abord extirper (*Act. Ap.*, XIX, 26). Jésus fait essentiellement partie de son Evangile, mais il faut avant tout connaître Dieu (*Gal.*, IV, 8). A Milet (*Act. Ap.*, XX, 21), à Rome dans sa prison, il prêche le retour à Dieu, le royaume de Dieu, en vue du jugement confié à Jésus-Christ. On ne peut supposer que son monothéisme convaincu ait été entamé un seul instant par la facilité qu'avaient les païens de prendre aisément des hommes pour des dieux, blasphème abominable. Dieu seul est Dieu et a droit à un culte. Les païens eux-mêmes n'étaient pas attirés à Jésus par leur penchant à multiplier les êtres divins, puisqu'il leur fallait commencer par n'en confesser qu'un seul. » (M. J. Lagrange.)

Il est à peine besoin d'insister sur ce point. De même, il n'est pas utile de réfuter longuement une autre forme de l'hypothèse. Jésus, nous dit-on, n'est pas Dieu, mais il est Fils de Dieu, et les Grecs étaient tout prêts à admettre l'existence de fils de Dieu. Leur théologie est en grande partie une théogonie, et c'est à chaque instant qu'elle nous fait assister à la naissance d'un dieu nouveau, fils de l'un ou de l'autre des immortels. Bien plus, elle nous montre Zeus, ou quelque autre des dieux, s'unissant secrètement à une femme et engendrant ainsi un fils : ne pourrait-on pas rapprocher de ces récits l'histoire de la conception virginale ? On a quelque honte à s'arrêter à de pareilles suppositions : Celse les avait déjà faites, et il avait trouvé en Origène le plus autorisé des adversaires. Qu'il nous suffise de remarquer ici que les fils de Dieu de la mythologie naissent tout entiers de leurs parents ; ce sont des êtres nouveaux qui ont une individualité propre. Au contraire le Fils de Dieu, tel que le prêche saint Paul, est préexistant. Il ne commence pas à être, à vivre, à agir, lors de l'Incarnation ; mais il a toujours été. Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création ; il tient en tout le premier rang, parce qu'en lui tout a été créé et en lui tout subsiste. Saint Jean dira un peu plus tard qu'il est le Verbe, « existant dès le commencement, par qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait de ce qui a été fait. » S'il fallait rechercher les origines de l'idée de préexistence, on les trouverait sans doute dans le judaïsme, mais nous n'avons pas à insister sur ce point.

Quant au rapprochement blasphématoire de la conception virginale avec les vilaines histoires des amours de Zeus et d'une mortelle, il suffit d'en énoncer les termes pour le juger à sa véritable valeur. Pas un juif, pas un chrétien n'aurait consenti à adorer un Fils de Dieu qui ait eu une origine souillée. Dieu est saint : c'est un de ses attributs essentiels ; et son Fils ne peut être que saint. Au point de départ des récits évangéliques de la naissance de Jésus, au point de départ de la foi chrétienne au Fils de Dieu, il n'y a rien qui provienne du polythéisme grec.

Religion chrétienne et philosophie grecque. — Il est vrai que l'on insiste. Si la religion grecque n'explique pas la foi au Fils de Dieu, la philosophie grecque ne fournira-t-elle pas les éléments de cette foi, en nous présentant des hommes en qui habite l'Esprit divin ? De

ces hommes, le type le plus connu et aussi le plus représentatif est assurément Socrate, sur qui M. Windisch a récemment rappelé l'attention. Ce sont surtout, nous assure M. Windisch, trois traits significatifs de la tradition sur Jésus, que nous avons rencontrés dans la figure platonicienne de l'homme divin : être engendré de Dieu, être l'envoyé de Dieu, être omniscient. Passons sur les deux derniers traits indiqués par le critique allemand. On a envie de sourire lorsqu'il parle de l'omniscience de Socrate, de cet homme si modeste qu'il faisait devant ses juges profession de ne rien savoir, sinon qu'il ne savait rien. Et si l'on admet que Socrate s'est reconnu une sorte de mission divine, il faut bien avouer que la mission de Socrate est toute différente de celle de Jésus. Socrate disait : Soyez bons, pratiquez la vertu, connaissez-vous vous-mêmes. Tandis que Jésus est l'annonciateur du salut, le révélateur de Dieu, et finalement il se présente lui-même comme l'objet dernier de la foi : ses disciples doivent croire en Lui comme en celui qui L'a envoyé. Où sont les points de contact entre les deux missions ?

Il est vrai que cela n'est pas le plus important. Car, selon Windisch, Platon parlerait d'hommes en qui s'incarnerait le *noûs* ou intellect divin et il représenterait même Socrate comme l'un de ces hommes. On peut reconnaître, en effet, que Platon parle d'hommes qui sont bons par une dispensation divine. Mais cela ne nous mène pas très loin, et les textes que l'on essaie de citer, surtout un passage des *Lois*, 875 c-d, sont d'une imprécision désespérante. Nous fera-t-on croire que les apologistes chrétiens ont dû faire appel à de semblables textes, et à des parallèles aussi vagues pour prêcher aux Grecs le Verbe Incarné ? Le premier, à notre connaissance, parmi les chrétiens, qui ait parlé de Socrate est saint Justin, et il l'a fait en fort bons termes bien qu'il ait cru devoir emprunter son vocabulaire à la philosophie stoïcienne, pour essayer de plaire à Marc-Aurèle : « Tout ce qu'ont jamais dit et découvert de juste les philosophes ou les législateurs, c'est par l'effet d'une raison imparfaite qu'ils l'ont atteint, grâce à leur pénétration et à leur réflexion. » Celui qui a eu le plus de force pour y parvenir, Socrate, s'est attiré les mêmes condamnations que les chrétiens. Et cependant, il a eu quelque connaissance du Christ, « partiellement, car Il (le Christ) était et est la raison partout présente et c'est Lui qui a prédit l'avenir... Car tous les auteurs, grâce à la semence du Verbe qui était innée en eux, ont pu voir confusément la vérité (II *Apol.*, x et xiii). » On aurait bien surpris saint Justin, si droit et si loyal, en lui disant que de telles formules allaient à faire de Socrate une incarnation du *noûs* ou du *Logos*. Pour lui, il ne s'agit de rien autre que de la raison humaine qui est une sorte de participation de la raison divine et une imitation telle que la comporte sa nature. Quant à l'Incarnation au sens strict, saint Justin l'a apprise de saint Paul et de saint Jean ; et, lorsqu'il écrit ses apologies, il y a belle heure que l'Eglise chrétienne y a vu le dogme central de son enseignement.

Conclusions. — Laissons donc les Grecs à eux-mêmes. Décidément, ce n'est pas chez eux que l'Eglise chrétienne a puisé les éléments de ses dogmes. Au plus pourrions-nous reconnaître que, parlant grec, elle a employé les mêmes mots que les païens ; mais à ces mots, elle

a donné un contenu nouveau, et il serait injuste de s'arrêter à l'étude du vocabulaire sans essayer de se demander quelles sont les réalités que veulent exprimer les mots. Jésus est un Sauveur, comme l'avait été Ptolémée, comme l'avait été Auguste : quel abîme pourtant entre le salut apporté par Jésus, renouvellement total et définitif de l'âme délivrée du péché, qui entre dans une vie nouvelle, et le pauvre salut que des peuples inquiets des biens de ce monde attribuent par flatterie à leurs souverains éphémères. Jésus, par sa naissance, manifeste sa bonté et sa philanthropie, et l'on dit la même chose des empereurs : mais est-il possible d'établir une comparaison entre l'amour que Jésus a témoigné à ses disciples et qu'il continue à témoigner au monde et l'indulgence hautaine d'un prince à l'égard de ses sujets ? L'esprit chrétien, lorsqu'il paraît dans le monde, y apporte un ferment nouveau qui va faire lever toute la pâte. L'esprit grec, à la même époque, est déjà épuisé ; il n'a plus rien à enseigner au monde : comment voudrait-on, par lui, expliquer la naissance du christianisme ?

§ 4. — *L'Orient : le mandéisme.*

A défaut de la Grèce, l'Orient pourra-t-il rendre compte du mystère chrétien ? Avant tout examen, il est permis de s'inquiéter. La Grèce nous est, après tout, bien connue. Nous pouvons lire les ouvrages de ses écrivains, admirer les œuvres de ses artistes. Si nombreuses que restent les lacunes de notre information — et il en va ainsi pour tout ce qui concerne l'étude du passé — nous sommes capables d'avoir une idée exacte de l'hellénisme et de son activité au temps de la première prédication chrétienne.

Lacunes des informations. — En regard de la Grèce, l'Orient est un monde à peu près inexploré, et il faut ajouter, presque impossible à explorer. Nous ne pensons même pas en ce moment à l'Inde, bien qu'on ait songé parfois à rapprocher la vie de Jésus de la légende de Bouddha et à chercher des traces d'infiltrations bouddhiques dans la dogmatique chrétienne. Le paradoxe était trop manifeste ; on semble pour l'instant y avoir renoncé. Mais la Perse ? L'Assyro-Babylonie ? et plus près de nous encore l'Asie Mineure qui conserve, jusque sous la domination romaine, les langues et les religions indigènes ? Nous ne savons pas grand'chose de ces régions, de leur histoire, de leur vie religieuse, de l'esprit qui en animait les habitants. Sans doute, il ne faut pas perdre tout espoir d'être mieux renseigné quelque jour. Pour l'instant, il est sage de témoigner beaucoup de prudence. Même lorsque nous avons des documents écrits à notre disposition, nous sommes loin d'y trouver toute la clarté désirable. Nous sommes renseignés sur la religion des Perses par l'*Avesta*, sur la religion des Mandéens par le *Ginzah* : de quelle époque sont ces ouvrages ? quelles influences se sont-elles exercées sur leurs rédacteurs ? La seule question de la date est, on le comprend, d'une importance considérable, et tant qu'elle n'est pas résolue, elle nous oblige à prendre toutes sortes de précautions.

Données historiques. — Il faut rappeler peut-être ici que l'une des exigences essentielles de la méthode historique est de procéder

du plus connu au moins connu. Comment pourrait-on éclairer le problème des origines chrétiennes en faisant appel à des analogies imprécises ou en utilisant des livres obscurs ? Or, ce qui nous est connu, c'est au fond le christianisme. Nous savons, à n'en pas douter, le temps et le pays où il est apparu ; nous possédons sur son histoire des livres qui sont certainement anciens, et dont quelques-uns tout au moins, les Epîtres de saint Paul, sont contemporains des événements qu'ils racontent ou auxquels ils font allusion. Sur aucune des religions orientales, nous n'avons autant de renseignements. Il faut commencer par le reconnaître en toute loyauté.

Reste cependant que notre ignorance de l'Orient est loin d'être totale, et qu'il est tentant de s'appuyer sur telle ou telle ressemblance pour s'efforcer de comprendre à la fois le mystère chrétien et le succès de sa propagande. Naguère, on s'est vivement intéressé au mandéisme comme si on allait y trouver la clé capable d'ouvrir tous les secrets : la fièvre mandéenne est tombée aujourd'hui, mais elle peut renaître, et il est important d'expliquer comment elle a pu se produire, d'autant plus que le mandéisme n'est après tout qu'un cas particulier, et que d'autres religions orientales seraient susceptibles de fournir des arguments analogues aux tenants de la méthode comparatiste.

Il y a longtemps déjà que le mandéisme était connu en Europe : en 1652 en effet, un missionnaire, le P. Ignace de Jésus, avait fait paraître à Rome une étude sur une secte de mœurs étranges qu'il avait rencontrée dans la région de Bassorah en Mésopotamie, et qu'il désignait sous le nom de secte des chrétiens de saint Jean. Au XIXe siècle, Petermann et Siouffi avaient de nouveau attiré l'attention des chercheurs sur les Mandéens. Mais ce fut surtout lorsque Lidzbarsky eut édité et traduit en allemand le texte des divers traités mandéens que l'on commença à s'intéresser réellement à la secte.

a) *Les écrits mandéens.* — Les écrits mandéens sont nombreux et variés : le plus important est le *Ginza* ou Trésor ; il faut y ajouter le *Qolasta*, qui est un recueil d'hymnes sacrés à réciter dans les cérémonies cultuelles, et le *livre de Jean*, qui reprend dans un exposé familier la doctrine du *Ginza*. Ces trois ouvrages sont des compilations, où l'on trouve des ouvrages, en vers et en prose, écrits à diverses époques. On a cherché naguère à vieillir beaucoup ces écrits, de manière à en reporter la composition aux environs de l'ère chrétienne. Il est maintenant démontré qu'ils sont en réalité bien plus récents qu'on ne le pensait et qu'ils ne sont pas antérieurs au VIIe-VIIIe siècle. Sans doute, cela ne veut pas dire que la secte elle-même n'ait pas existé à une époque plus reculée. Mais il devient difficile, sinon impossible, d'utiliser des écrits aussi récents pour en connaître les croyances primitives.

b) *L'histoire.* — Encore faudrait-il s'entendre sur l'origine exacte des mandéens : Reitzenstein fait du mandéisme une secte préchrétienne installée en Transjordanie et y professant un mythe iranien de salut ; de cette secte qui, dans le courant des premiers siècles de notre ère, aurait émigré en Orient pour s'y perpétuer jusqu'à nos jours, serait sortie la prédication de Jean-Baptiste ; et, dans la mesure où le christianisme se rattache à Jean, il trouverait dans le mandéisme ses premières origines. Or, selon Reitzenstein, Jésus aurait en effet

reçu de Jean sa première formation ; bien plus, les écrits chrétiens eux-mêmes dépendraient au point de vue littéraire des ouvrages mandéens.

Cette dernière conclusion ne peut plus être soutenue. La première n'est guère plus vraisemblable. J. Thomas, à qui l'on doit une des dernières études sur la question, termine ainsi ses recherches : « A notre avis, les mandéens ont une origine assez reculée et sont partis d'Occident. Puisqu'ils forment une secte baptiste, c'est à l'époque de l'efflorescence baptiste en Transjordanie et en Asie antérieure qu'on placera leurs débuts, donc aux alentours du christianisme naissant. Dans la première des circonstances, un groupe baptiste elchasaïsé a quitté les régions palestiniennes et, abandonnant son fleuve Jourdain, s'est dirigé par étapes vers la Haute-Mésopotamie et la Babylonie : il a fini par constituer le mandéisme que nous atteignons par une littérature sacrée datant du VIIe ou VIIIe siècle... Nous attribuons aux nombreuses influences étrangères subies par la secte l'évolution progressive qui la rendit finalement méconnaissable : influences gnostiques, chrétiennes, nestoriennes, perses, babyloniennes, arabes même et autres encore peut-être qui ajoutèrent des éléments de toute espèce au fond juif baptiste elchasaïsé... Avec les éléments chrétiens entra dans le système mandéen le personnage de Jean, sur lequel on insista à l'époque musulmane afin de présenter aux conquérants un prophète qu'ils vénéraient, mais qui garda un rôle assez effacé, du moins jusqu'au moment de la dernière rédaction des écrits. » (J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935, p. 266-267.)

On aura remarqué la modération de ces conclusions et la forme hypothétique sous laquelle elles se présentent. Il est en effet vraisemblable que bien des points du système de J. Thomas seront encore discutés. Mais cela ne nous intéresse pas directement. Le fait capital, du point de vue de l'histoire des origines chrétiennes, c'est l'incertitude absolue dans laquelle nous sommes des débuts du mandéisme et de sa doctrine primitive. L'historien a certes le droit de faire des suppositions ; mais il a le devoir de les donner pour telles et de ne pas présenter sous une forme affirmative des constructions en l'air.

c) *La doctrine.* — Faut-il maintenant entrer dans quelques détails sur la théologie mandéenne, telle que nous la font connaître les écrits de la secte ? D'après la recension qui semble la plus ancienne du récit de la création du monde, « le principe suprême est la vie, la grande Vie, l'éon ou mana supérieur, de qui émanent une deuxième vie (Jochamin) et une troisième (Abathour) ; Ptahil, fils de cette dernière, est le créateur du monde visible ; un des grands manas, Manda d'Haije, le fils de la Vie de Mana, souvent remplacé d'ailleurs dans les textes par Hibil-Ziwa ou quelque autre, est l'intermédiaire entre la Vie et les hommes, et apparaît dans le monde, non comme un rédempteur (le mandéisme n'en connaît pas), mais comme un révélateur, envoyé divin, sauveur des âmes et psychopompe... La doctrine primitive est dualiste : au monde d'en haut, le monde de la lumière et des eaux claires, s'oppose le monde des ténèbres et de l'eau noire ; au mana créateur Ptahil, au révélateur Anoch-Outhra et à l'œuvre de salut s'opposent l'infernale Rouha et ses rejetons ; contre les Outhras, députés d'en haut auprès de chaque individu, s'acharnent les mau-

vais esprits, et toute la religion consistera à échapper à leurs attaques et à monter, malgré eux, vers la Vie, vers le royaume de la Lumière. » (J. Thomas, *op. cit.*, p. 192.)

Le rite principal du mandéisme est le baptême : au début de sa vie religieuse, le mandéen a été baptisé ; il renouvelle son baptême chaque dimanche, aux grandes fêtes, et même dans toutes les circonstances importantes de la vie ; enfin, avant sa mort, il reçoit une dernière fois le baptême, avec des cérémonies spéciales. Le baptême est suivi de la présentation d'une nourriture et d'une boisson rituelles, dans lesquelles on n'a pas manqué de voir des analogues de l'Eucharistie chrétienne.

Ajoutons enfin que le mandéen est tenu d'observer les règles de la morale, sans quoi tous les baptêmes du monde ne servent à rien : « Je vous le dis, mes élus, je vous le déclare, mes fidèles : jeûnez le grand jeûne, mais pas celui qui consiste à s'abstenir de nourriture et de boisson. Que votre jeûne soit un jeûne des yeux : ne regardez et ne faites rien de mal ; un jeûne des oreilles : n'écoutez pas aux portes de vos voisins ; un jeûne de la bouche : ne tenez aucun discours pervers, évitez le mensonge et la duplicité ; un jeûne du cœur : n'entretenez aucun sentiment de haine, de jalousie ou de discorde ; un jeûne des mains : ne vous rendez coupables d'aucun meurtre ou vol ; un jeûne du corps : n'allez pas à une femme qui n'est pas la vôtre ; un jeûne des genoux : n'adorez pas Satan, ne vous prosternez pas devant les fausses idoles ; un jeûne des pieds : ne convoitez pas une chose qui ne vous appartient pas. Jeûnez donc ce grand jeûne et ne le rompez pas aussi longtemps que vous restez en vie. » (*Ginza*, I, 109-118.) Beaux préceptes assurément, mais on ne saurait dire qu'ils dépassent ceux de la morale naturelle.

Points de rapprochements. — Peut-être se demandera-t-on ce qui, dans tout cela, rappelle le christianisme. Mais n'a-t-on pas remarqué la place que tiennent dans la cosmologie mandéenne la lumière et la vie ? Or ce sont là les concepts fondamentaux de l'Evangile de saint Jean, qui se propose de montrer comment le Christ est en même temps vie et lumière des hommes. Nous voici tout près du but : qu'importe, après cela, que le mandéisme enseigne le dualisme ? avec un peu de bonne volonté, on pourrait trouver aussi le dualisme chez saint Jean, puisque les ténèbres sont opposées à la lumière dès le prologue et que, dans la suite du quatrième Evangile, cette opposition est encore affirmée.

Le dualisme vient de l'Iran : ne sont-ce pas en effet des influences iraniennes qui se sont exercées sur les fondateurs du mandéisme, tout comme sur Mani d'ailleurs, de sorte que manichéisme et mandéisme pourraient avoir une origine commune ? Impossible de s'arrêter en si beau chemin : les idées iraniennes, nous assure-t-on, ont pu être répandues en Galilée et en Syrie, à Capharnaüm comme à Antioche, aux environs du Ier siècle de notre ère, et c'est ainsi qu'elles ont été connues de Jésus par l'intermédiaire des Mandéens ou d'autres sectes baptistes approchantes. Ce n'est pas tout : non seulement les livres hermétiques, Philon, les premiers gnostiques chrétiens de langue grecque, mais déjà les Orphiques, les présocratiques, Platon, tous les penseurs de la Grèce en un mot, ont été nourris des idées d'un Orient

iranisé ; et tandis que ces idées s'éclipsaient dans la religion officielle des Perses, elles ont survécu tant en Palestine et en Syrie qu'en Grèce et elles ont entouré l'enfance et l'adolescence du christianisme, qui n'a pas cessé d'être informé par elles.

Jugement à porter sur la théorie. — Magnifique construction ! il a fallu pour l'édifier des prodiges d'érudition et d'ingéniosité, et l'on ne saurait assez admirer l'effort des savants qui se sont unis pour l'édifier. Malheureusement, il suffit de souffler dessus pour l'ébranler. Nous ne savons rien d'assuré sur la diffusion des idées iraniennes en Occident et même en Syrie ou en Palestine : voilà un premier point. Que cette diffusion soit possible, voire vraisemblable : pourquoi pas ? Mais il faudrait commencer par la démontrer. Cela fait, il ne serait pas prouvé que le christianisme dût quoi que ce fût à la Perse, ou au mandéisme censé exprimer des idées venues de là. Les oppositions vie et mort, lumière et ténèbres, sont trop naturelles, elles s'imposent trop par elles-mêmes à l'esprit pour qu'il suffise de découvrir les mots qui les expriment. Qu'y a-t-il au juste sous les mots ? Quel est l'esprit qui les anime ? Lorsqu'on lit l'évangile de saint Jean, on voit paraître aussitôt au premier plan la divine physionomie de Jésus, le Verbe fait chair. Y a-t-il chez les Mandéens quelque chose qui y fasse un tant soit peu songer ?

Il est temps de conclure, et nous ne saurions mieux le faire qu'en empruntant les formules du R. P. Allo : « Quand l'hypothèse (d'un contact originel entre saint Jean et le courant mandéo-manichéen) devient thèse et qu'on lui donne avec tant de précipitation cette portée énorme, jusqu'à y trouver l'explication du christianisme, en faisant passer presque au second plan l'Ancien Testament et les idées originales de Jésus, ou même, avec Reitzenstein, celle de tout le mysticisme grec par dessus le marché, en vertu de je ne sais quel paniranisme, nous ne saurions voir dans cet engouement qu'un phénomène d'épidémie critique comme le panbabylonisme ou le panhellénisme l'ont été quelques années plus tôt... Si la critique aculée a jamais cherché pour se sauver à pêcher en eau trouble, je crains bien que ce ne soit dans le cas présent et que son exploitation hâtive des découvertes manichéennes ou mandéennes ne constitue une des plus fortes méprises, dont elle aura encore, peut-être d'ici peu, à faire son *mea culpa.* » (B. Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique,* dans *Revue Biblique,* 1928, p. 218-219.)

En écrivant ces dernières lignes, le R. P. Allo ne pensait peut-être pas être aussi bon prophète : déjà le paniranisme est passé de mode : il faut chercher autre chose pour essayer d'expliquer les origines chrétiennes.

§ 5. — *Les religions à mystères.*

Nature. — Au temps où le christianisme commence à se répandre dans le monde gréco-romain, fleurissent un peu partout des religions ou des cultes qui sont réservés à une catégorie spéciale de fidèles préalablement initiés : ce sont les mystères. Les mystères assurent à leurs initiés la protection spéciale de la divinité ; et, si d'ordinaire, cette protection ne produit qu'un bonheur terrestre, elle peut, dans

certains cas, s'exercer encore après la mort ; elle vaut alors aux fidèles un bonheur qui les fait en quelque sorte participer à la vie même du dieu. D'autre part, les bienfaits divins sont attachés à des rites spéciaux, qu'il suffit d'accomplir sans erreur ; nulle part il n'est question d'un enseignement théologique, d'une doctrine révélée, d'une gnose ; au plus l'initié reçoit-il un mot de passe, grâce auquel il pourra pénétrer dans l'autre monde ou y trouver accès aux faveurs des dieux. Enfin ces rites, avec les privilèges qui en dépendent, semblent avoir été d'abord la propriété exclusive d'un petit nombre d'individus, ou parfois d'une famille ou d'un clergé : l'initiation a justement pour but de faire entrer un étranger dans cette famille ou dans ce clergé, et c'est pour cela sans doute qu'elle requiert le secret le plus absolu.

Extension. — Les mystères se rencontrent partout, spécialement dans les villes grecques d'Asie Mineure, à Ephèse, à Smyrne, à Milet, à Panamara en Carie, à Samothrace, à Claros, ailleurs encore. Ceux-ci sont essentiellement locaux ; ils sont célébrés en l'honneur des dieux propres de la cité et ils n'ont jamais visé à l'extension territoriale ; au plus invite-t-on les citoyens des villes voisines à venir les fêter. Il est toutefois remarquable que le dieu qu'on y adore prétend bien, pour sa part, étendre sa bienveillance à tous les hommes.

Origine. — D'autres mystères ont une réputation mondiale ou plus exactement ils sont célébrés en tout lieu. S'il faut toujours aller à Eleusis pour participer aux mystères de Demeter, partout on peut prendre part aux mystères de Dionysos, d'Isis, de Cybèle, d'Attis, de Mithra. Ce sont surtout les religions orientales qui prennent la forme de mystères, et qui, aux environs de l'ère chrétienne, envahissent en quelque sorte l'empire romain.

Il faut, semble-t-il, rapporter à la fin du IIIe siècle avant notre ère les origines de cette invasion. En l'an 205 avant J.-C., alors qu'Annibal, vaincu mais toujours menaçant, se maintenait encore dans les montagnes du Bruttium, des pluies répétées de pierres effrayèrent le peuple romain. Les livres sibyllins que, selon l'usage, on consulta officiellement sur ce prodige, promirent que l'ennemi serait chassé d'Italie, si la Grande Mère de l'Ida était amenée à Rome. Grâce à l'amitié du roi Attale de Pergame, l'aérolithe noir qui passait pour être le siège de la déesse phrygienne et que ce prince avait emporté peu auparavant de Persinonte à Pergame fut remis aux ambassadeurs du Sénat, et, en avril 204, la déesse fut solennellement installée au Palatin. Pendant deux siècles, son culte demeura confiné dans le temple qui lui était consacré, mais à partir du règne de Claude, il put se déployer librement ; et Rome vit désormais chaque année, au retour du printemps, les Galles, prêtres de Cybèle, parcourir les rues au son des flûtes, en proie à une sorte de frénésie, se flagellant et se tailladant les bras, pour honorer la mort d'Attis, amant de la déesse.

Rites. — Pour entrer dans le collège des Galles, il fallait subir l'émasculation ; et cette odieuse mutilation a toujours répugné au bon sens des Romains. Il était plus facile d'être simplement initié aux mystères de la déesse. Aux IIIe et IVe siècles de notre ère, l'élé-

ment essentiel de l'initiation sembla avoir été le taurobole, sacrifice d'un taureau, dont le sang coulait à travers un grillage sur l'initié qui était lui-même installé dans une cave : on admettait alors que, par la vertu de ce bain répugnant, l'initié naissait pour l'éternité à une vie nouvelle. Toutefois le taurobole et son interprétation sont d'origine assez récente. Selon Clément d'Alexandrie, le myste de Cybèle prononçait la formule suivante : « J'ai mangé dans le tympanon, j'ai lu dans la cymbale, j'ai porté le kernos, je suis descendu dans la chambre (de la déesse) » ; et sans doute, il accomplissait en même temps des actions symboliques qui devaient rappeler les rites anciens de la végétation.

Mystères isiaques. — La grande Mère ne tarda pas à être suivie, en Italie et à Rome, des autres divinités orientales. Dès le début du IIIe siècle, sinon encore à la fin du IVe siècle, Syracuse et Catane en Sicile avaient reçu le culte d'Isis, le Sérapéum de Pouzzoles, alors le port le plus actif de la Campanie, est mentionné dans un arrêté municipal de l'an 105 avant J.-C. Vers la même date, semble-t-il, un *Iséum* était fondé à Pompéi. A Rome, les mystères alexandrins comptaient des adeptes dès le IIe siècle, et les mesures violentes qui, à plusieurs reprises au cours du Ier siècle, furent prises pour arrêter leur développement, se révélèrent d'une absolue inefficacité, si bien que, finalement, l'an 38 de notre ère, Caligula fit construire au champ de Mars le grand temple d'Isis *Campensis* ; sous les Flaviens, la dévotion à Isis ne cessa pas de faire des progrès considérables, et Domitien fit du temple d'Isis un des monuments les plus splendides de Rome : depuis lors, Isis et Sérapis jouirent de la faveur de toutes les dynasties impériales, et les Sévères ne furent pas les derniers à leur témoigner leur respect.

L'initiation aux mystères isiaques nous est spécialement connue par Apulée, bien que celui-ci reste volontairement obscur sur les points qui nous intéresseraient davantage. Du moins savons-nous que cette initiation comportait plusieurs degrés, et qu'elle consistait en une série de visions, précédées ou suivies de rites magiques qui étaient censés assimiler le myste à Osiris mort puis ressuscité. Devenu en quelque sorte un nouvel Osiris, l'initié était assuré d'avoir ici-bas une vie heureuse et de contempler Isis dans l'autre monde. Point n'était besoin d'ailleurs pour cela de mener une vie sainte. Il suffisait d'accomplir fidèlement les rites traditionnels et de garder la pureté extérieure requise par la déesse.

Mystères syriens et iraniens. Mithra. — Les cultes syriens suivirent une marche analogue, et Atargatis fut de bonne heure connue et honorée à Rome même. Sous Néron, la déesse syrienne, avec son parèdre, l'Hadad du Liban, avait un temple sur le flanc du Janicule, auprès d'une source sacrée. Toutefois, ce ne fut pas avant le IIIe siècle de notre ère que ces cultes atteignirent leur apogée. Leur influence devint prépondérante lorsque les Sévères montèrent sur le trône et que des princesses intelligentes et ambitieuses, Julia Domna, Julia Maesa, Julia Mamaea se firent les protagonistes de leur religion nationale. En 218 enfin, Héliogabale prétendit donner à son dieu la primauté sur tous les autres et le faire reconnaître comme la divinité suprême de l'empire entier. Sa tentative n'eut pas alors grand succès. Elle devait être reprise sous une autre forme par Aurélien.

Les dieux persans ne furent connus que plus tardivement des Occidentaux, et leur culte resta presque exclusivement cantonné dans le monde des soldats. Si une communauté d'adorateurs de Mithra paraît avoir existé à Rome dès 67 avant J.-C., ce ne fut qu'à partir de la dynastie flavienne que le culte du jeune Dieu solaire prit son essor. Au IIe siècle, saint Justin s'inquiétera des ressemblances qu'il découvre entre le culte chrétien et certaines cérémonies mithriaques, et il accusera les démons d'avoir ainsi voulu tromper les âmes simples. En tout cas, les mystères de Mithra ne s'imposèrent à l'attention du monde romain que trop tard pour avoir pu jouer un rôle quelconque dans la préparation des âmes au message évangélique.

Raison du succès des religions à mystères. — On s'est demandé souvent les raisons du succès qu'obtinrent un peu partout dans l'empire romain les religions orientales. M. Cumont les résume ainsi : « Les religions orientales qui agissaient à la fois sur les sens, sur la raison et sur la conscience, prenaient l'homme tout entier. Elles offraient, semble-t-il, en comparaison de celles du passé, plus de beauté dans leurs rites, plus de vérité dans leurs doctrines, un bien supérieur dans leur morale. Le cérémonial imposant de leurs fêtes, leurs offices tour à tour pompeux et sensuels, lugubres et triomphants, séduisaient surtout la foule des simples et des humbles ; la révélation progressive d'une antique sagesse, héritière du vieil et lointain Orient, retenait les esprits cultivés. Les émotions que provoquaient ces religions, les consolations qu'elles offraient, attiraient principalement les femmes : les clergés d'Isis et de Cybèle trouvèrent en elles leurs adeptes les plus ferventes et les plus généreuses, leurs propagandistes les plus passionnées, tandis que Mithra groupait presque exclusivement autour de lui les hommes auxquels il imposait une rude discipline morale. Toutes les âmes enfin étaient conquises par les promesses d'une purification spirituelle et les perspectives infinies d'une félicité éternelle. Le culte des dieux de Rome était un devoir civique ; celui des dieux étrangers est l'expression d'une foi personnelle. Ceux-ci sont l'objet non pas d'une adoration traditionnelle et en quelque sorte administrative de la part des citoyens, mais des pensées, des sentiments, des aspirations intimes des individus. L'ancienne dévotion municipale était liée à une foule d'intérêts terrestres qui lui servaient de soutien comme elle leur prêtait son appui. Elle était une des formes de l'esprit de famille et du patriotisme et elle assurait la prospérité des communautés humaines. Les mystères orientaux qui tendent la volonté vers un but idéal et exaltent l'esprit intérieur, sont plus insoucieux de l'utilité sociale, mais ils savent provoquer cet ébranlement de l'être moral qui fait jaillir des profondeurs de l'inconscient des émotions plus fortes que tout raisonnement. Ils donnent, par une illumination soudaine, l'intuition d'une vie spirituelle dont l'intensité fait paraître fades et méprisables tous les bonheurs matériels. C'est cet appel vibrant à une existence surnaturelle en ce monde et en l'autre qui rendit irrésistible la propagande de leurs prêtres. »

M. Cumont s'exprime ici en apologiste plus qu'en historien, et les termes qu'il emploie dépassent singulièrement en portée les réalités plus modestes que nous font connaître les faits. Si l'influence des religions orientales aux approches de l'ère chrétienne est incontestable,

peut-on vraiment parler d'irrésistible propagande ? Les minutieuses recherches de M. Toutain semblent bien avoir montré qu'on a parfois exagéré le nombre de leurs initiés ; et il est remarquable que les apologistes chrétiens du IIe et du IIIe siècle opposent toujours à la foi nouvelle le paganisme gréco-romain, le paganisme classique de Zeus ou de Jupiter, et encore le culte des empereurs, bien plutôt que les mystères d'Eleusis ou les pratiques rituelles du culte d'Isis. Pour saint Justin, pour Tatien, pour Origène, le grand adversaire du message chrétien, c'est l'attachement aux dieux de l'Olympe, et c'est aussi la religion des Césars. Si les chrétiens sont morts, si pendant trois siècles, l'empire les a regardés comme des criminels, ce n'est pas parce qu'ils refusaient de s'incliner devant les statues d'Isis : c'est bien plutôt parce qu'ils ne reconnaissaient pas les religions officielles, et que, comme saint Polycarpe de Smyrne, ils ne voulaient pas donner à César le titre de Seigneur.

Comparaison et rapports avec le christianisme. — Aussi bien n'est-ce pas là le point le plus important. Ce qu'il s'agit avant tout de savoir, c est si le christianisme n'est pas un mystère comme les autres et s'il ne doit pas ce caractère précisément à l'influence des mystères orientaux. Suivant la description de R. Will, toute religion à mystères serait caractérisée par les signes suivants : « A l'arrière-plan s'estompe le mythe du dieu mourant et ressuscitant. Ce mythe est appelé à devenir une réalité vivante par l'union mystique du dieu et de l'homme. Cette union est censée s'opérer soit par une incarnation du dieu dans l'homme, soit par l'apothéose de l'homme qui y acquiert la gnose, la toute-puissance, la joie dionysiaque et la nature divine. » L'union est réalisée par un ensemble de rites qui constituent un drame et reproduisent le mythe religieux. D'une manière plus concise, mais plus exacte, le mystère est défini par O. Casel une action cultuelle qui rend présente dans un ensemble de rites une économie de salut : en accomplissant les rites, les croyants participent à cette économie et opèrent leur salut.

A ne tenir compte de ces formules générales, il est vrai que le Christianisme est lui aussi une religion de salut, qu'il faut être initié pour participer au salut qu'il communique, que l'initiation comporte une espèce de participation à la mort et à la résurrection du Dieu. Ne diffère-t-il donc pas des mystères orientaux ? Mais il faut regarder les choses de plus près.

Divergences profondes. — A première vue, le rite essentiel des mystères de Dionysos est bien le démembrement d'une victime vivante, incarnation du dieu, dont les mystes, en proie à un enthousiasme délirant, mangent la chair crue et palpitante : ainsi avaient fait les Titans pour l'enfant divin Zagreus, qui était ressuscité en Dionysos ; le dieu mourait encore mystiquement dans la victime, pour ressusciter et vivre dans le myste. A Eleusis, l'initié participe à la terreur de Core enlevée par le roi des enfers, à l'angoisse de Demeter cherchant sa fille, à sa joie lorsqu'elle l'a retrouvée : là aussi les rites sont censés commémorer les souffrances et les joies, la passion et le triomphe des déesses qui confèrent l'immortalité. La passion d'Attis est comme renouvelée au naturel dans la consécration de ses prêtres qui se mutilent au cours de transports orgiastiques ; elle l'est, au moins mys-

tiquement, dans les tauroboles et les crioboles, moyennant lesquels les mystes sont régénérés lorsqu'ils reçoivent sur eux le sang de la victime : eux aussi, dit-on, meurent alors avec leur dieu, afin de ressusciter comme lui et par lui. Dans les mystères d'Isis également, c'est à la mort, à la sépulture et à la résurrection d'Osiris que se rapportent les rites et que participent en quelque manière les initiés. Il n'est pas douteux enfin que les mystères de Mithra étaient conférés en représentation des mythes du dieu et que les rites, comme les mythes, comportaient une série d'épreuves et de travaux, peut-être même la représentation d'une sorte de passion divine dans le sacrifice du taureau et se terminaient dans une apothéose par une ascension dans le ciel.

Ne soyons cependant pas dupes des apparences. Trop facilement, on nous parle de dieux mourants et ressuscitants là où il n'y a rien de pareil. Mithra ne meurt pas et ne peut par suite ressusciter : le taureau qui lui est immolé n'est regardé comme son incarnation qu'en vertu d'un décret arbitraire de quelques historiens contemporains. Osiris meurt et son cadavre est coupé en morceaux ; la recherche de ces morceaux sanglants par Isis constitue la partie essentielle du mythe ; mais lorsqu'Isis les a découverts, elle les ensevelit et Osiris ressuscite si peu qu'il devient roi des enfers. Attis ne meurt que dans les formes les plus récentes de sa légende ; dans la plupart des récits, il survit à l'opération qui l'a privé de sa virilité ; et le mythe semble fait pour expliquer la castration des Galles attachés au culte de Cybèle. Dionysos tombe sous les coups des Titans, qui, après l'avoir tué, dévorent ses membres, mais il ne ressuscite pas, et c'est bien un nouveau Dionysos qui naît de l'union de Zeus et de Sémélé. Coré enfin ne meurt pas ; elle est seulement enlevée par le souverain des enfers, où sa mère se contente de la retrouver.

D'ailleurs, mythes et rites s'expliquent sans peine si l'on se souvient de la signification naturiste des mystères. Sous des formes diverses, nous nous trouvons toujours en face de la végétation qui meurt à l'hiver pour ressusciter au printemps, ou de la vie qui se transmet par la génération. Adonis étant le démon de la végétation que grillent les premiers feux du soleil brûlant, on semait, au début de l'été, des graines qui germaient vite, fleurissaient quelques heures pour disparaître bientôt : ces graines symbolisaient le dieu, et telle était au ve siècle avant notre ère la fête d'Adonis dont parlent Thycidide et Aristophane. Attis est le génie de la végétation printanière, ses fêtes sont donc célébrées au renouveau du printemps, du 15 au 27 mars ; le point culminant en est marqué par la procession au cours de laquelle on transporte un pin récemment abattu, qui, lié de bandelettes ainsi qu'un cadavre, représente le dieu mort, et par le retour imaginaire du dieu qui est censé se réveiller ou renaître le 25 mars, jour des *Hilaria*. A tout instant, les cultes mythiques comportent des cérémonies qui rappellent la génération : bien vite ces cérémonies dégénèrent en scènes d'immoralité ; même si le fond des rites n'est pas immoral, il est exclusivement naturiste.

Caractères du christianisme. — Or c'est de ces cultes, fondés sur la divinisation des forces naturelles, que l'on veut faire dériver l'adoration de Jésus. La différence saute aux yeux. Jésus est un personnage historique, il ne faut pas se lasser de le répéter ; et saint Paul, à qui

l'on attribue une part prépondérante dans la constitution du mystère chrétien, ne cesse pas de multiplier les allusions à la vie historique du Seigneur. Comment rapprocher le Christ d'Attis, d'Osiris, d'Adonis, de Mithra, de Dionysos, qui ne sont que des symboles ? Le Christ lui n'est pas un personnage mythique, dont l'histoire aurait été inventée pour expliquer des rites. Il a réellement vécu, il est réellement mort ; il est réellement ressuscité ; et si les chrétiens l'adorent, c'est parce qu'il s'est dit lui-même le Fils de Dieu.

Il y a autre chose encore : l'adoration de Jésus est exclusive : on ne peut boire le calice du Seigneur et le calice des démons ; on ne peut participer à la table du Seigneur et à la table des démons. Il n'y a rien de commun entre le Christ et Bélial. Celui qui veut être chrétien doit commencer par renoncer à tous les cultes idolâtriques, quels qu'ils soient. Les mystères païens n'ont rien de cet exclusivisme ; bien au contraire, et les âmes les plus religieuses du paganisme cherchent à se faire initier au plus grand nombre possible de mystères, afin de s'assurer des protecteurs multipliés. Vettius Agorius Praetextatus et sa femme collectionnent les sacerdoces et les initiations. Petronius Apollodore est grand pontife, decemvir des sacrifices, *pater sacrorum* de Mithra, initié par le taurobole et le criobole, et en 370, il dédie un autel à Cybèle et à Attis ; en 374, Clodius Hermogenianus Caesarius consacre un autel à la *Mater deum magna* et à Attis Menotyrannus, après avoir reçu le taurobole et le criobole ; en 376, Vulpius Egnatius Faventinus est augure, père, *hierocéryx, archibucolus* de Libe, hiérophante d'Hécate, prêtre d'Isis ; Rufius Caernius, dont nous avons une dédicace datée de 377, est lui aussi revêtu de nombreux sacerdoces. Pour la fin du IVe siècle en particulier, les documents abondent ; ils nous font connaître en même temps la piété superstitieuse des païens et leur souci de s'assurer leur salut par l'initiation à toutes sortes de mystères.

Que valent pourtant ces initiations ? un texte de 376 parle d'un homme *taurobolio criobolioque in aeternum renatus*. Nous admirons cette formule qui rend un son chrétien ; et, en effet, à cette date, il n'est pas impossible, loin de là, que les mystères païens se soient plus ou moins transformés sous l'influence du christianisme. Les critiques s'expriment volontiers comme s'il était entendu une fois pour toutes que seul le christianisme a été perméable à toutes sortes d'influences extérieures : il ne faut pas oublier que le phénomène inverse a pu et a dû se produire et que, au fur et à mesure de ses conquêtes, la religion nouvelle a contribué à modifier les paganismes traditionnels, à leur donner une portée morale qu'ils n'avaient pas tout d'abord, à leur inspirer des désirs de salut spirituel auxquels ils étaient primitivement étrangers.

De sa nature, « l'initiation païenne prouve l'immortalité d'une manière mécanique. Elle vaut une fois pour toutes. Elle n'a ni plus ni moins de sens que l'amulette qui, par le dehors, protège qui la porte. L'initiation chrétienne renouvelle l'homme entier par le dedans. Il ne suffit pas de l'avoir une fois reçue : il faut se conduire en accord avec ce don de Dieu qui est proprement la grâce. D'un mot, elle est une vie, vie spirituelle, vie divine qui se greffe sur l'homme naturel et le transforme. Les mystères païens ne sont ni moraux ni immoraux : ils n'ont rien à voir avec la morale. Au contraire, saint Paul ne cesse

d'affirmer que la qualité de chrétien, d'enfant de Dieu par la grâce, oblige à des vertus nouvelles. Cette différence éclate aux yeux : elle se fonde sur une opposition plus cachée et plus essentielle.

« L'initié païen n'est pas mû par l'amour de son dieu. Ce qu'il vise premièrement, c'est d'être heureux après la mort, comme les immortels. Dès lors, il lui faut rentrer dans leur cortège. La télété lui en donne les moyens. Elle l'affranchit de la mort, lui garantit les joies posthumes, rondes, jeux et festins dans un jardin toujours fleuri. Le chrétien n'a qu'un objet : s'unir définitivement au Christ, *esse cum Christo*. Cette union commence ici-bas, dans la peine ; elle s'achève au ciel, dans la gloire. Configuré au Christ souffrant, au Christ mort, le chrétien aura part aussi au Christ ressuscité. L'incorporation ne serait pas complète, si elle n'aboutissait à ce terme.

« Ces divergences quant au but et à l'esprit des rites tiennent à une diversité de nature entre les divinités salvatrices. Bacchus et les dieux d'Orient, Attis, Adonis, Osiris, peuvent bien mourir et renaître, ainsi que meurt et renaît chaque année l'herbe des champs. Ils ne sont pas morts pour nous, pour délivrer l'âme humaine. Sauveurs, ils n'ont de pouvoir que contre les maux terrestres ou contre ce joug fatal que les astres nous imposent. Leur action est d'ordre cosmique, matériel. Ils n'ont pas en vue le salut moral de l'âme.Comme ils ne sont pas venus ici-bas par amour de l'humanité, ainsi leurs gestes et leur passion terrestre ne se relient d'aucune sorte à notre destin spirituel. » (A. F. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1935, t. II, p. 182-183.)

Les ressemblances entre les deux religions sont toutes matérielles. — Qu'après cela, on puisse relever quelques ressemblances matérielles entre le christianisme et les mystères païens, il serait vain de le nier. Les hommes ne disposent ni d'assez de mots ni d'assez de gestes pour pouvoir exprimer les pensées nouvelles sans faire appel à des mots usés ou à des rites vieillis. Le tout est de savoir ce que l'on met sous les vocables et derrière les gestes. Clément d'Alexandrie, qui, avant sa conversion au christianisme, avait été probablement initié aux mystères d'Eleusis, emploie volontiers un vocabulaire emprunté aux religions à mystères ; et quelques chapitres des *Stromates* surtout en deviennent déconcertants : nous n'aurons pas l'idée de mettre pour autant en doute la profondeur de sa foi chrétienne ; saint Irénée de Lyon, qui est à peu près son contemporain, Origène qui est son disciple s'expriment autrement, et nous nous trouvons plus à l'aise, il faut l'avouer, en leur compagnie. Mais Clément ne laisse pas de nous intéresser, et peut-être traduit-il mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui certains états de la vie mystique.

Aux origines, saint Paul fait de même. Il a vécu dans un monde auquel les religions à mystères étaient familières : pourquoi ne leur aurait-il demandé aucun vocable ? Jésus est Sauveur : tel est même le sens propre de son nom ; Attis, Osiris, Mithra l'étaient également. Mais de quel salut s'agit-il ? Au fond la vraie question est là et il ne faut pas l'oublier. Or le salut chrétien est celui de l'âme qui reçoit, par le baptême, l'adoption des enfants de Dieu, qui s'unit, par l'Eucharistie, au Christ toujours vivant. Il suppose une complète transformation du fidèle qui, après avoir été enseveli par le baptême avec le Christ dans la mort, ressuscite avec lui pour marcher en nouveauté

de vie. Il n'est pas question ici de posséder un mot de passe, grâce auquel on franchira victorieusement tous les obstacles semés sur la route du voyageur qui s'élève à travers des sphères célestes. Il n'importe pas davantage de connaître des doctrines extraordinaires, de pouvoir débiter d'interminables généalogies d'éons, de savoir les secrets de ce monde et de l'autre, selon les formules proposées par tous les gnosticismes : au chrétien suffit la connaissance de la croix de Jésus-Christ. Nous pouvons être reconnaissants aux chercheurs qui précisent l'origine de tel ou tel mot employé par saint Paul, qui nous indiquent certains rapports entre son vocabulaire et celui des religions à mystères, dont il côtoyait journellement les fidèles. Nous ne nous sentons pas le droit d'affirmer avec eux que le Christianisme n'est qu'un mystère parmi les autres. Il est un mystère, assurément, et saint Paul emploie volontiers ce terme pour le désigner, mais il est remarquable que l'apôtre désigne par là une vérité qui ne peut être connue sans révélation divine et non pas un enseignement ésotérique réservé à un petit groupe d'initiés.

§ 6. — *Conclusion : Impossibilité d'expliquer humainement le secret de l'Eglise.*

Avons-nous achevé le tour des explications proposées par les critiques rationalistes en vue de rendre compte des origines chrétiennes ? Nous n'oserions l'affirmer. Nous dirions plutôt le contraire, car chaque génération voit naître et disparaître en foule les systèmes qui doivent résoudre le problème de l'Eglise naissante et de sa merveilleuse expansion. Tour à tour, nous avons montré que le christianisme n'est pas l'héritier d'une religion du dieu Jésus, qui aurait eu des adorateurs en Palestine dès les temps les plus reculés ou qui se serait peu à peu substitué à Iahvé dans l'esprit de certains Juifs désireux du salut ; qu'il n'est pas l'œuvre personnelle de saint Paul ; qu'il n'est pas une transposition de la pensée grecque ; qu'il n'est pas le produit d'un syncrétisme d'origine orientale ; qu'il ne doit rien de ce qui le constitue essentiellement aux religions à mystères.

Que de ruines accumulées le long du chemin que nous avons parcouru ! Que d'hypothèses fragiles il nous a fallu bouleverser ! Que d'érudition dépensée en pure perte, ou pour des résultats presque insignifiants ! On demeure stupéfait devant l'immensité de l'effort tenté et poursuivi par les critiques, pour expliquer humainement le secret de l'Eglise naissante. Toutes les clés ont été essayées. Tous les procédés ont été employés. Cependant, le christianisme demeure inintelligible aussi longtemps qu'on refuse de le rattacher à celui qui en est le véritable auteur, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Seul Jésus a fondé l'Eglise, dont il est la pierre angulaire et dont les Apôtres sont la base inébranlable. Seul, il lui a donné la doctrine dont elle vit et qu'elle a prêchée dès les premiers jours. Et son Esprit n'a pas cessé de veiller au développement du christianisme, afin de le préserver contre tous les dangers qui le menaçaient, afin de l'aider à grandir dans la fidélité à la tradition et dans l'éloignement des nouveautés profanes. Certes, l'Esprit Saint s'est servi des instruments humains qu'il a appelés à collaborer au grand œuvre ; il a utilisé toutes les ressources du temps et du milieu dans lesquels l'Eglise

devait grandir : comment n'admirerions-nous pas en particulier la merveilleuse transformation qui a fait de Saul, le pharisien persécuteur, l'apôtre Paul, le modèle incomparable du missionnaire chrétien ?

Mais cela aussi reste quelque chose de merveilleux ; et nous pouvons nous étonner de voir qu'une religion capable d'opérer tant de conquêtes dans le monde gréco-romain du premier siècle, reste aujourd'hui encore une des forces les plus puissantes lorsqu'il s'agit d'élever l'humanité au-dessus d'elle-même. Si l'Eglise ne s'explique pas humainement, une seule conclusion demeure possible : nous sommes en présence d'un signe, et ce signe est celui de la sagesse et de la puissance de Dieu.

CHAPITRE IV. — LE MIRACLE DES ORIGINES CHRÉTIENNES

§ 1. — *Les faits.*

Rappelons les faits en quelques mots. Aux environs de l'an 30, un homme qui s'est présenté comme le Messie et, plus que cela, comme le propre Fils de Dieu, meurt sur une croix à Jérusalem, après avoir été condamné en même temps par les autorités juives et par Ponce-Pilate, le procurateur romain. Il ressuscite le troisième jour qui suit sa mort, mais il ne tarde pas à disparaître définitivement de l'histoire. Il laisse, pour continuer son œuvre, c'est-à-dire pour prêcher dans le monde entier la bonne nouvelle du royaume de Dieu, quelques disciples, âmes frustes de pêcheurs galiléens ou autres petites gens, qui n'ont d'autres armes que l'ardeur de leur foi. De ces disciples, le chef est Simon-Pierre : après l'arrestation de son maître, Pierre a fait preuve de lâcheté puisqu'il n'a pas craint de le renier ; il s'est ressaisi depuis ; la résurrection lui a rendu toute sa confiance ; il possède une inébranlable assurance : qu'est-ce que cela pour vaincre le monde et son indifférence ?

Cependant, lorsque, au jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint est descendu sur les Apôtres, ceux-ci inaugurent leur mission : ils annoncent à Jérusalem Jésus Messie et Fils de Dieu et ils parviennent à convertir un grand nombre de Juifs. Mais tout de suite les sanhédrites s'inquiètent ; ils interrogent les apôtres ; ils les arrêtent ; ils leur font défense de prêcher. L'Eglise naissante n'en poursuit pas moins sa vie : petit à petit elle s'organise avec ses réunions liturgiques, avec ses distributions charitables.

Quelques années se passent, pendant lesquelles, à ce qu'il semble, nulle propagande n'est encore faite en dehors de Jérusalem : tous les soins des apôtres vont à la communauté qu'ils ont groupée autour d'eux, et dans laquelle déjà se manifestent des signes de discorde : l'élection des diacres permet de résoudre le problème soulevé par la présence de convertis hellénistes à côté des fidèles de langue araméenne. Mais en même temps elle permet à l'un d'entre eux, Etienne, de se faire remarquer par l'ardeur de sa foi. A la suite d'un tumulte populaire, Etienne est lapidé, et les chrétiens hellénistes doivent quitter Jérusalem.

Leur dispersion marque un moment capital dans l'histoire de l'Eglise naissante : l'Evangile, grâce à eux, est annoncé non seulement hors

de Jérusalem, mais hors de la Palestine : l'île de Chypre, la Syrie, Antioche, entendent alors parler de Jésus ; et partout le nom du Sauveur est accueilli avec faveur ; partout s'opèrent des conversions qui accroissent le rayonnement de l'Eglise.

La conversion de saint Paul, qui suit de peu le martyre d'Etienne, est également un événement décisif, car le nouveau converti possède une âme de feu ; et lorsque le Christ s'est emparé de lui, il l'a conquis tout entier. Il est cependant remarquable que plusieurs années s'écoulent entre la grande vision du chemin de Damas et le commencement des voyages missionnaires de saint Paul : années de préparation, de réflexions, d'attentes, dont il nous serait infiniment précieux de connaître l'emploi détaillé, et sur lesquelles nous ne nous reconnaissons pourtant pas le droit de multiplier les hypothèses ingénieuses : il faut ici, en toute simplicité, avouer notre ignorance.

Au reste, même lorsque Paul a commencé à annoncer l'Evangile, il reste un prédicateur parmi beaucoup d'autres, dont nous ne savons même pas les noms. Il n'a, pour lui, aucune des ressources qui seraient capables de faciliter humainement sa tâche. Il est pauvre : il est obligé de travailler pour gagner sa vie quotidienne. Il est petit et ne paie pas de mine : ses lettres sont terribles, disent volontiers de lui ses adversaires, mais sa présence est timide et embarrassée. Il est souvent malade : il est probable qu'il souffre des yeux, et cette infirmité ne contribue pas à accroître sa prestance. Cependant, il parcourt le monde, et partout où il passe, il réussit à conquérir des âmes, à organiser des communautés.

Lorsqu'il meurt, au cours de la persécution de Néron, il y a des Eglises chrétiennes non seulement à Jérusalem et dans le reste de la Palestine, mais en Phénicie, en Syrie, en Cilicie, dans l'île de Chypre, à Pergé de Pamphylie, à Antioche de Pisidie, à Iconium, à Lystres, à Derbé, en Galatie, en Cappadoce et en Bithynie, à Ephèse, à Colosses, à Laodicée ; l'Evangile a pénétré en Europe ; nous le trouvons installé à Philippes de Macédoine, à Thessalonique, à Bérée, à Nicopolis d'Epire, à Athènes, à Corinthe, en Crète, dans l'Illyricum, en Dalmatie, à Rome, à Pouzzoles. Il n'est pas même invraisemblable que ses conquêtes se soient étendues jusqu'en Gaule, en Espagne, en Egypte, à Carthage.

Certes les communautés chrétiennes, disséminées ainsi tout le long des côtes méditerranéennes, ne sont pas très considérables, et le monde ancien est loin d'être converti : que sont, dans une grande ville comme Antioche, Rome, Ephèse ou Alexandrie, quelques dizaines, peut-être quelques centaines d'hommes et de femmes qui se groupent pour adorer le Dieu unique, pour rendre hommage à Jésus, comme au Fils de Dieu, pour célébrer l'Eucharistie en souvenir de la dernière Cène du Seigneur ? Ce n'est rien, mais c'est beaucoup tout de même ; car ces communautés chrétiennes sont ferventes : en chacune d'elles l'Esprit Saint se manifeste par des charismes qui entretiennent et développent l'ardeur de la foi. En chacune d'elles surtout, règne la charité qui assure la cohésion parfaite de tous ses membres.

Chose plus remarquable : la même cohésion règne entre toutes les communautés. Certes la personnalité de saint Paul y est pour quelque chose, surtout alors qu'il s'agit des Eglises qu'il a fondées. L'apôtre n'oublie aucune de ces chères Eglises ; il y retourne lorsqu'il peut le faire ; il y envoie l'un ou l'autre de ses disciples afin de les visiter ;

il en reçoit des messages ; il leur écrit des lettres. Il va même plus loin, puisqu'il ne craint pas d'adresser des Epîtres à des Eglises qu'il n'a jamais visitées, comme il le fait pour la communauté romaine. Mais il y a autre chose qui est l'essentiel. En quelque lieu que ce soit, les chrétiens se sentent des frères, et ils le sont réellement. La foi et la charité les unissent les uns aux autres, malgré les distances et malgré la différence des classes sociales.

§ 2. — *Les conditions de l'Eglise naissante.*

Voilà les faits qu'il convenait de rappeler d'abord. Et le problème est plus que jamais posé devant nous : comment expliquer une pareille diffusion de l'Evangile en si peu de temps et avec aussi peu de moyens humains ? Encore arrêtons-nous notre regard aux environs de l'an 65, lorsque disparaissent les grands apôtres Pierre et Paul. Nous aurions pu poursuivre nos recherches jusque vers la fin du premier siècle : notre étonnement aurait été plus grand encore, car la propagande chrétienne s'est développée en dépit des obstacles croissants, des hérésies et des schismes qui l'attaquent par le dedans, des persécutions qui s'opposent à elle par le dehors ; et l'Eglise est décidément devenue un grand arbre. Mais dès le règne de Néron, il est impossible aux plus indifférents de ne pas tenir compte du fait chrétien, et Tacite nous assure qu'à Rome seulement une grande multitude de croyants furent victimes de l'édit impérial. D'autres religions se sont répandues à travers le monde : les cultes orientaux ont eu partout des fidèles ; le judaïsme a compté partout des prosélytes et des circoncis. Nulle n'a manifesté une vitalité semblable à celle du christianisme.

Circonstances favorables. — *Unité administrative.* — On n'oubliera pas sans doute les circonstances providentielles qui ont pu favoriser la prédication chrétienne ; et tout d'abord l'unité administrative créée dans le monde méditerranéen par l'empire romain. « Pour annoncer au monde la bonne nouvelle, il fallait voyager en paix d'un bout à l'autre de l'empire. Eût-ce été possible sans routes, sans police, sans la sécurité qu'on trouvait partout, grâce aux armées, aux fonctionnaires, à la surveillance des Romains ? On mesure le respect qu'inspirait le nom de Rome par les scènes des *Actes* où saint Paul excipe de sa qualité de *civis*. A Philippes, on lui fait des excuses, à Jérusalem on le sauve d'une mort certaine, à Ephèse l'Apôtre est l'ami des Asiarques et leur secrétaire prend sa défense contre la foule qui voulait l'écharper. Le petit discours du grammate est particulièrement instructif : « A-t-on à se plaindre, il y a des jours d'audience et des proconsuls. » On sent que l'ordre existe, maintenu par une autorité sévère, mais juste. Si l'on songe à la turbulence et à la haine des Juifs, nul doute que Paul eût dû finir par tomber sous leurs coups. C'est Rome qui l'a protégé. A Corinthe, comme partout ailleurs, ses coreligionnaires le huent. Quelques mots de Gallion suffisent à les calmer : derrière le proconsul ils craignent la force romaine. « Paul resta encore assez longtemps à Corinthe », disent les *Actes* : c'est donc qu'il n'y fut plus troublé. » (A.-J. Festugière.) Dès le second siècle les apologistes se plaisent à noter la remarquable coïncidence qui unit la création de l'empire romain et les débuts de la prédication évangélique.

Ils ont raison de faire cette remarque : la diffusion de la bonne nouvelle a été grandement facilitée par la paix romaine.

Hellénisation du monde antique. — Elle l'a été encore par l'hellénisation du monde antique. Grâce à elle, il n'y a qu'une seule civilisation et une seule langue des bords de l'Euphrate aux colonnes d'Hercule ; des rives du Rhin et du Danube aux sables des grands déserts africains. Certes l'Evangile est destiné à franchir les limites de l'empire et celles de l'hellénisme et il entreprend de bonne heure la conquête du monde barbare. Mais son premier champ d'action reste celui où l'on parle grec et où toutes les formes de la culture spirituelle sont modelées par l'esprit grec. Paul n'a pas besoin de connaître plusieurs langues pour annoncer le Christ crucifié : qu'il s'adresse aux Galates ou aux Romains, on le comprend dès qu'il s'exprime en grec. Ses épîtres peuvent être lues dans toutes les Eglises, sans avoir à être l'objet d'une traduction ; et lorsqu'il emprunte ses comparaisons aux jeux, aux courses de chars, aux armes des soldats, on sait partout ce qu'il veut dire, car c'est en tout lieu que le peuple a vu des légionnaires romains ou a applaudi aux prouesses des athlètes.

Diffusion du judaïsme. — Ajoutons enfin que la diffusion du judaïsme a aidé à sa manière la propagande chrétienne. Il y a des Juifs dans toutes les grandes villes de l'empire, et surtout dans les ports, dans les cités commerçantes. On ne les aime guère sans doute ; on se moque d'eux, et parfois on excite contre eux le tumulte ; mais on les connaît et ils en imposent malgré tout, par leur respect de leur loi, par leur piété, par la solidarité qui les unit. Partout, ils lisent leurs livres saints dans la vénérable traduction des Septante. C'est à eux que saint Paul commence régulièrement par s'adresser : ne sont-ils pas le peuple de Dieu ? et n'attendent-ils pas le Messie dont l'Apôtre leur annonce la venue ? On sait que d'ordinaire, ils reçoivent assez mal le message chrétien. Cependant, c'est chez eux que Paul trouve ses premières recrues, et celles-ci sont d'une fidélité à toute épreuve. Bon gré mal gré, le christianisme apparaît d'abord aux païens comme une secte juive, puisqu'il proclame l'unité de Dieu, qu'il reconnaît l'autorité de l'Ancien Testament, qu'il prêche le Messie promis par les prophètes ; les Juifs de leur côté ne peuvent pas se désintéresser d'un mouvement qui a eu en Judée son point de départ et dont les prédicateurs sont des coreligionnaires. Si grandes que soient les résistances finales du judaïsme, elles ne permettent pas d'oublier le rôle joué, dans la diffusion de l'Evangile, par la Diaspora.

Obstacles. — *Nécessité pour le christianisme d'une prise de conscience de lui-même.* — Mais à côté de ces facilités, que d'obstacles ! Le premier de tous vient de la nécessité où est le christianisme naissant de prendre d'abord une pleine conscience de lui-même. Naguère, les exégètes de l'école de Tubingue ont beaucoup exagéré l'opposition prétendue de saint Pierre et de saint Paul, et ils ont vu dans une controverse passagère le fait capital de toute l'histoire de l'Eglise ancienne. Il faut laisser à l'incident d'Antioche sa véritable place qui semble minime. Saint Paul, qui est seul à nous le faire connaître, nous le rapporte en ces termes : « Lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face parce qu'il était répréhensible. Car avant l'arrivée

de quelques émissaires de Jacques, il mangeait avec les païens. Mais dès qu'ils furent là, il commença à rester à part et à se distinguer, par crainte de ceux de la circoncision. Les autres Juifs se joignirent à lui, si bien que même Barnabé fut entraîné à la même dissimulation. Mais lorsque je m'aperçus qu'ils ne marchaient pas selon la vérité de l'Evangile, je dis à Céphas devant tout le monde : Si toi, qui est juif, tu vis à la manière des païens et non à celle des Juifs, pourquoi forces-tu les païens à judaïser ? De naissance, nous sommes des Juifs et non des pécheurs d'origine païenne ; mais nous savons que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi de Jésus-Christ et nous avons cru au Christ Jésus, pour être justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la Loi. » (*Gal.*, II, 11-16.)

Il est assuré que la bonne harmonie ne tarda pas à être restaurée entre les deux grands apôtres, et rien ne nous permet d'affirmer que leur rivalité ait longtemps pesé sur les destinées de l'Eglise. D'ailleurs le problème soulevé dépassait de beaucoup les personnalités, si importantes qu'elles pussent être. Pendant les quelques années où le christianisme n'a fait de conquêtes que parmi les Juifs, il est naturel que les convertis gardent leurs usages, leurs coutumes, leurs traditions, montent au temple pour prier, s'abstiennent d'aliments défendus par la Loi, évitent les rapports avec les païens. Il ne peut plus en être ainsi du jour où les missions en terre païenne font entrer dans l'Eglise un grand nombre de croyants qui n'ont jamais rien eu de commun avec le judaïsme et qui ne se soucient pas d'être chargés des insupportables fardeaux qu'impose la Loi, commentée par les traditions rabbiniques. Ceux-ci acceptent joyeusement la doctrine du Christ parce qu'elle leur apporte des promesses de délivrance et de salut. Ils ne veulent pas entendre parler du judaïsme qui les asservirait. La solution apportée par la réunion de Jérusalem, après le premier voyage missionnaire de saint Paul, est en quelque sorte une solution d'attente que les forts ne tarderont pas à dépasser : « Il a paru bon, écrivent les apôtres et les anciens, au Saint-Esprit et à nous, de ne pas vous imposer d'autre charge que celle-ci, qui est nécessaire : vous abstenir des idolothytes, du sang, des animaux étouffés et de la fornication. » (*Act. Ap.*, XV, 28-29.) On s'est étonné de la teneur de ce texte, et particulièrement de la mention de la fornication venant à la suite de préceptes alimentaires. Nous devons pourtant l'admettre tel quel, en vertu de la tradition manuscrite. L'importance du décret vient d'ailleurs beaucoup plus des autorités qui le proposent et qui le promulguent que des interdictions qu'il porte. De celles-ci, si l'on met à part l'exigence de la pureté, il ne sera bientôt plus question. Les observances judaïques ne lient pas les chrétiens : telle est la règle partout appliquée dans les communautés fondées par saint Paul. Si, pendant un temps assez long, on trouve encore des chrétiens, issus du judaïsme, qui gardent la loi de Moïse, ceux-ci restent des exceptions, ils font bande à part et on les considère comme des attardés. Il faut lire surtout les Epîtres aux Galates et aux Romains, dans lesquelles le problème est traité avec toute son ampleur, pour se rendre compte des dangers que certains judaïsants ont pu faire courir à l'Eglise primitive et de l'urgence qu'il y avait pour le christianisme à marquer nettement sa séparation d'avec le judaïsme.

Si les Juifs résistent à la prédication chrétienne à cause de leur attachement à leurs traditions, les païens offrent bien d'autres obstacles. L'un des plus graves provient de la pureté morale qu'exige la conversion. On exagère peut-être souvent le tableau que l'on se fait de la perversion du monde païen au temps des apôtres, et l'on n'a pas le droit d'oublier que les plus belles vertus étaient capables d'y fleurir. Mais on ne doit pas oublier non plus que c'est saint Paul lui-même qui, au début de l'Epître aux Romains, dresse le terrible catalogue des vices auxquels Dieu a livré les Gentils qui ne L'avaient pas connu ; et que c'est encore lui qui écrit dans la première Epître aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu ? Ne vous y trompez pas : ni débauchés, ni idolâtres, ni adultères, ni efféminés, ni amants de garçons, ni voleurs, ni gens cupides, pas d'ivrognes, pas d'insulteurs, pas de larrons à hériter le royaume de Dieu. Et cela vous l'étiez, quelques-uns... Mais vous vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés dans le nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu. » (I *Cor.*, VI, 9-11.) Quel contraste entre les deux parties de ce texte enflammé ! D'un côté, les païens avec toutes leurs tares ; de l'autre la pureté chrétienne avec ses exigences. Et ce sont les mêmes hommes qui, après être tombés dans les fautes les plus honteuses, ont été lavés, purifiés, sanctifiés, et qui doivent désormais donner le modèle de la pureté totale. Nous pouvons ici nous replacer en face de nos propres consciences, nous autres qui avons pourtant derrière nous tant de siècles d'hérédité chrétienne, nous qui, après avoir reçu le baptême dans notre première enfance, avons été élevés dans le respect de la loi morale et dans le désir de la sainteté. Nous savons assez à quel point le péché est difficile à éviter. Nous connaissons les luttes que nous avons à livrer pour triompher de nos mauvais instincts. Après quoi, nous nous reporterons par la pensée au temps de saint Paul ; nous essaierons de nous imaginer le luxe et la dépravation de Corinthe ; nous verrons en esprit la misère morale des esclaves et des petites gens qui entourent l'Apôtre et qui l'entendent prêcher le message du Christ. Des voleurs, des ivrognes, des efféminés... voilà donc le milieu où se recrutent les premiers chrétiens ! Et il s'agit pour eux de persévérer, de monter de vertu en vertu, de devenir les imitateurs du Christ. Ils le font en effet. Mais qui oserait nier la difficulté de l'entreprise ?

Nécessité de résoudre le problème du salut. — Il est vrai qu'en échange de la sainteté à laquelle il convie ses fidèles, le christianisme leur promet le salut. Et c'est là un mot qui est bien fait pour attirer les âmes. Au moment où la religion du Christ fait son apparition dans le monde, souffle partout un immense désir de salut. Qu'entend-on par ce terme ? Nul ne pourrait au juste le définir. Mais cela importe peu, car plus l'expression est vague et incertaine, plus elle recouvre d'aspirations et de tendances profondes. Le salut, c'est la santé du corps, c'est la guérison de toutes les maladies et de toutes les infirmités. C'est aussi la purification de l'âme, la délivrance des tentations qui l'obsèdent ou des péchés qui la souillent. C'est le bonheur en ce monde, la paix et la tranquillité dans l'ordre romain. C'est enfin la félicité de l'au-delà, dans cette vie immortelle à laquelle nul ne cesse de croire, et dont chacun présente une vue différente.

Pour répondre à cette immense inquiétude, tous les dieux sont invoqués sous le titre de Sauveurs. Les uns ne sont que des hommes mortels, des rois ou des empereurs ; mais comme ils disposent du pouvoir souverain sur les choses de ce monde, on attend d'eux le bonheur terrestre et le succès dans les entreprises matérielles. Les autres sont des guérisseurs ; ils délivrent les malades et les infirmes de leurs maux ; et les temples d'Esculape sont remplis d'ex-voto qui attestent en même temps la foi des dévots et la puissance attribuée à ces Sauveurs. D'autres encore promettent leur protection pour la conquête de la vie éternelle ; ils donnent à leurs fidèles le mot de passe qui leur permettra de franchir sans danger toutes les sphères célestes, le vêtement d'immortalité grâce auquel ils pourront s'élever jusqu'à la région habitée par les dieux. La multitude de ces Sauveurs est un grand obstacle pour la propagande chrétienne. Obstacle d'autant plus redoutable que les exigences morales des religions salvatrices sont moins élevées. On parle bien de pureté sans doute, dans les mystères païens. Mais il ne faut pas se faire grande illusion à ce sujet. La sainteté requise des initiés est presque toujours extérieure ; elle n'a rien à faire avec la vie des âmes. N'accusons pas, si l'on veut, les mystères d'immoralité : encore y aurait-il peut-être bien des choses à dire à ce sujet, et il n'est pas sûr que toutes leurs cérémonies trouvent leur excuse dans le caractère naturaliste des mythes qu'elles rappellent ou qu'elles représentent. Il faut à tout le moins reconnaître que les mystes n'ont pas besoin de devenir des saints pour être assurés du salut. Il leur suffit de pratiquer certaines abstinences rituelles, d'accomplir fidèlement certains gestes, de répéter telles ou telles formules, au plus de se montrer généreux pour le sanctuaire ou pour le clergé de leurs dieux. Rien de tout cela ne paraît très difficile. Aussi comprend-on l'attrait exercé par les religions à mystères et le succès qu'elles rencontrent dans toutes les classes de la société. Cependant, ce succès n'est rien en comparaison de celui qu'obtient le christianisme. Bien avant la fin du Iᵉʳ siècle, le Sauveur auquel on s'adresse de préférence est le Christ, et ses fidèles sont rapidement plus nombreux que ceux d'Isis ou de la Grande mère de l'Ida. On s'est demandé parfois ce qui serait arrivé si le monde, au lieu de se convertir à Jésus, s'était converti à Mithra, et la question est en effet de celles qui peuvent amuser un instant. Mais elle mérite à peine qu'on s'y arrête : le monde n'a jamais pensé à se convertir à Mithra. Au salut au rabais qu'apportent les dieux orientaux, on préfère le salut difficile, austère, proposé par le Christ. Cela aussi reste bien surprenant : ce n'est pas la moindre merveille de la victoire chrétienne.

Opposition au culte de l'empereur. — Il y a autre chose encore. Des dieux Sauveurs, celui dont le culte est le plus universellement répandu est assurément l'empereur. « Le culte de l'empereur n'est pas un phénomène d'idolâtrie quelconque. Il se rattache aux traditions religieuses les plus solidement enracinées dans l'âme antique. Dans la mesure où un ancien se sentait homme, il se sentait citoyen. La grande séparation du monde païen est entre le citoyen et l'outlaw. Le premier réflexe de Paul à Jérusalem n'est pas de se déclarer juif, comme il l'est en vérité, mais citoyen de Tarse, « cité qui n'est pas sans gloire ». C'est un réflexe de Grec, pour autant qu'on nomme grec quiconque a reçu la *paideia.* Si on ajoutait à ce titre de citoyen

le droit de cité romaine, cela ne faisait qu'un lien de plus pour vous unir au système. La politique des empereurs l'a compris à merveille. L'extension de la *civitas* coïncide exactement avec le progrès du culte impérial. C'est donc au vice originel de la religion païenne que s'attaquent les apôtres. C'est ce vice qu'ils ont fini par vaincre. Il faut saisir ce point le mieux possible. » (A.-J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, t. II, p. 19-20.)

Le changement de cité exigé par le baptême. — Le païen qui se convertit au christianisme fait donc bien autre chose que de changer de religion : il change en quelque sorte de cité, et il lui faut prendre au sens le plus strict la formule de saint Paul : « Notre cité est dans les cieux. » Il renonce à la cité terrestre pour devenir « le concitoyen des saints et l'habitant de la maison de Dieu ». Les religions païennes étaient tolérantes à l'excès : point n'était besoin de quitter l'une d'elles si l'on désirait en adopter une autre : elles pouvaient toutes s'accorder entre elles. Le christianisme ne se contente pas d'exiger de ses fidèles le renoncement à toutes les idolâtries et à toutes les superstitions. Il lui demande le sacrifice suprême, celui de sa citoyenneté terrestre. On a rappelé depuis longtemps que l'empire romain ne pouvait pas ne pas combattre la religion du Christ et montré que les meilleurs empereurs, Trajan ou Marc-Aurèle par exemple, étaient obligés d'être persécuteurs, par respect de la chose romaine. Le citoyen de la cité du monde est obligé de rendre hommage à César et de le saluer du titre de Seigneur. Cela, le chrétien ne peut pas le faire, car pour lui, il n'y a qu'un seul Seigneur, le Christ. Lorsqu'on demande à saint Polycarpe de jurer par le génie de César, puis de reconnaître la seigneurie de l'empereur, le vieil évêque de Smyrne n'hésite pas à refuser : il n'a pas le droit de renier son Dieu et son Seigneur, ce Christ qu'il sert depuis quatre-vingt-six ans, et qui jamais ne lui a fait de mal. Certes, le christianisme a toujours professé le devoir de l'obéissance aux autorités pour tout ce qui regarde les affaires de ce monde : Il faut rendre à César ce qui appartient à César. Mais César réclamait tout, puisqu'il prétendait se faire adorer comme Dieu ; et quand les chrétiens ajoutaient : Il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu, il ne les comprenait plus et les envoyait aux bêtes. Malgré cela, le christianisme a triomphé : qui pourrait nier la valeur d'un tel triomphe du point de vue des droits de la conscience humaine, mais aussi ses difficultés, et l'on serait presque tenté d'écrire ses invraisemblances.

La fraternité humaine. — Une dernière série de remarques s'impose. Dans un monde que divisent étrangement les barrières établies entre les Grecs, c'est-à-dire en définitive les habitants de l'empire qui doivent tous à la culture hellénique le meilleur de leur vie, et les Barbares, que l'on regarde comme des espèces de sauvages à peine dignes d'être regardés comme des hommes ; entre les hommes libres, seuls aptes à posséder le droit de cité et par suite à pratiquer les religions officielles, et la foule innombrable des esclaves, le christianisme ose proclamer l'égalité de tous devant Dieu. Désormais, affirme saint Paul, il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni Scythe ni barbare, ni esclave ni homme libre. Nous n'oublions pas que le stoïcisme enseignait également la même doctrine, et nous ne lisons pas sans intérêt les déclarations de Sénèque à Lucilius sur ses esclaves qui, dit-il, sont ses frères et ses compagnons

d'esclavage. Mais lorsque le grand seigneur romain a achevé d'écrire ces choses, il n'en traite pas moins ses esclaves en esclaves, et ceux-ci seraient mal venus de lui rappeler sa philosophie. Relisons, après cela, la lettre de Paul à Philémon : ce court billet n'a rien d'une déclaration de sophiste ; il traduit simplement les exigences de la vie quotidienne. Or Philémon est prié par saint Paul d'accueillir avec bienveillance Onésime, un esclave fugitif ; et nous sentons bien qu'il le fera en effet. Un honnête païen aurait, sans aucun regret, fait mettre le coupable à mort. Saint Paul ne se contente pas de solliciter le pardon pour Onésime ; il veut qu'il soit reçu comme un frère. L'originalité du christianisme, c'est qu'il pénètre et transforme toutes les relations sociales. Les religions à mystères pouvaient bien, aux jours de fête, dans l'enceinte des sanctuaires consacrés, rapprocher pour quelques instants les esclaves et les maîtres également initiés. Mais il fallait bien vite oublier ces rapprochements passagers lorsque la vie quotidienne reprenait ses droits. Le chrétien, lui, se souvient sans cesse qu'il est le frère de ses esclaves et qu'à tout moment il doit agir en conséquence. Bien plus, il le fait.

§ 3. — *Richesse et plénitude du fait chrétien.*

Dans une page justement célèbre, Harnack a naguère mis en relief l'étonnante diversité du christianisme naissant qui fait de lui un *complexus oppositorum* : « Avec quelle richesse et dans quelle plénitude de détermination se présente la religion chrétienne dès sa première apparition sur le sol païen ! Chacun de ses éléments semble être le principal, pour ne pas dire le seul. Le christianisme est la prédication de Dieu le Père tout-puissant, de son Fils Jésus-Christ, le Seigneur, et de la résurrection d'entre les morts. Il est l'Evangile du Sauveur et du salut, de la rédemption et de la nouvelle création. Il est l'annonce de la divinisation. Il est la bonne nouvelle de l'amour et de l'entr'aide. Il est la religion de l'Esprit et de la force, du sérieux moral et de la sainteté. Il est la religion de l'autorité et de la foi absolue, et il est aussi la religion de la raison et de la claire connaissance ; et il est encore une religion à mystères. C'est le message de la naissance d'un peuple tout nouveau, lequel pourtant préexistait secrètement dès l'origine des choses. Il est la religion d'un livre saint. Tout ce qui peut s'appeler religion, il le possède ; tout ce qui peut se concevoir comme religion, il l'est. Il est un syncrétisme, mais un syncrétisme d'une espèce particulière : il est le syncrétisme de la religion universelle. Il s'est affermi, grâce à l'emploi de toutes les forces et de toutes les déterminations, et il les a prises à son service. Combien pauvres, combien besogneuses, combien bornées sont les autres religions par rapport à lui ! On ne saurait embrasser d'un seul regard cette religion unique, et cependant un seul nom l'embrasse et la résume : Jésus-Christ ! » Il est difficile de mieux exprimer la richesse du christianisme naissant et le mystère de son expansion. Comment ne nous inclinerions-nous pas en face de cette richesse et de ce mystère ? En vérité, c'est Dieu qui a fait ces choses et elles sont admirables à nos yeux.

Gustave BARDY

BIBLIOGRAPHIE. — Il est impossible de dresser une bibliographie du sujet que nous venons de traiter. Les ouvrages qu'il faudrait citer sont trop nombreux, et la plupart d'entre eux sont destinés à vieillir trop vite. Chaque année voit la construction et la ruine de nouveaux systèmes destinés à expliquer les origines de l'Eglise. Il est à peine besoin de connaître par le détail tant de théories vouées d'avance à l'oubli. Aussi nous contenterons-nous de donner quelques indications rapides, qui permettront au lecteur de s'orienter beaucoup plutôt que de trouver des solutions toutes faites.

Il faut avant tout recourir aux écrits du Nouveau Testament, et d'abord aux *Actes des apôtres* et aux Epîtres de saint Paul. Nous supposons connus les commentaires des *Actes des apôtres* par M. Jacquier (Paris, Gabalda) et par le R. P. Boudu (Paris, Beauchesne), ceux des Epîtres aux Galates et aux Romains par le R. P. Lagrange, de la 1re Epître aux Corinthiens par le R. P. Allo (Paris, Gabalda), des Epîtres de la captivité par le R. P. Huby, des lettres de saint Jean par le R. P. Bonsirven (Paris, Beauchesne), de l'Apocalypse par le R. P. Allo (Paris, Gabalda). Le meilleur exposé historique des faits est celui de J. Lebreton et J. Zeiller, *L'Eglise primitive* (Paris, Bloud et Gay). On pourra également utiliser G. Bardy, *L'Eglise à la fin du premier siècle* (Paris, Bloud et Gay) ; A. Dufourcq, *Histoire ancienne de l'Eglise* : II. *La révolution religieuse, Jésus* [6] ; III. *Le christianisme primitif : Saint Paul, saint Jean, saint Irénée* [6] (Paris, Plon). L. de Lacger, *Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique* (Rabat, Institut d'études de religions).

D'une particulière importance sont les ouvrages de P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme* [12] (Paris, Gabalda) et de A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* [4] (Leipzig, Hinrichs).

Pour l'étude du milieu juif dans lequel a grandi l'Eglise, J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* (Paris, Bloud et Gay) ; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Paris, Beauchesne). La *Diaspora* a été étudiée surtout par E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, Hinrichs), vieilli en bien des détails mais irremplacé.

Pour l'étude du milieu grec, on verra les livres remarquables de A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (Paris, Gabalda) et *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (Paris, Bloud et Gay).

Sur les religions à mystères : F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* [4] (Paris, Geuthner, 1929) ; H. Graillot, *Le culte de Cybèle... à Rome et dans l'empire romain* (Paris, 1912) ; A.-J. Festugière, *Les mystères de Dionysos*, dans *Revue Biblique*, 1935, p. 192 et s., 366 et s. ; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice* (Gembloux, Duculot, 1931) ; E. Mangenot, *Saint Paul et les mystères païens*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1913, t. XVI, p. 176-190, 241-257, 339-355 ; E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 964-1014 ; M. J. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, dans *Revue Biblique*, 1919, p. 157-217 ; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, dans *Revue Biblique*, 1929, p. 63-81, 200-214 ; *Attis et le Christianisme*, dans *Revue Biblique*, 1919, p. 418-480 ; *Attis ressuscité*, dans *Revue Biblique*, 1927, p. 561-566.

Sur le mandéisme, J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux, Duculot, 1935) ; M. J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, dans *Revue Biblique*, 1927, p. 321-349, 481-515, 1928, p. 5-36 ; A. Loisy, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, 1934 ; B. Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique*, dans *Revue Biblique*, 1927, p. 37-62, 198-220.

Sur le culte impérial, St. Loesch, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Rottenburg, 1933 ; M. J. Lagrange, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, dans *Revue Biblique*, 1936, p. 5-33.



Jésus donne sa loi à saint Pierre. Détail d'un sarcophage antique dit : « Tombeau des douze apôtres ».

IV

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION

La vraie doctrine de l'Eglise. — « De foi divine et catholique il faut croire tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, écrite ou transmise par la tradition, et qui est proposée par l'Eglise, soit par un jugement solennel soit par le magistère ordinaire et universel, comme devant être cru divinement révélé. » Ainsi s'exprime le concile du Vatican (Denzinger-Bannwart, 1792) ; telle est la notion de la doctrine proprement dite de l'Eglise.

En dehors des enseignements qu'elle livre par son magistère infaillible tant extraordinaire qu'ordinaire, il en est que l'Église donne, mais non au titre de dogmes de foi. Dans ce cas les fidèles sont obligés à un assentiment intérieur, non pas absolu puisque l'infaillibilité de l'Eglise n'y est pas engagée, mais prudentiel et conditionné, car, dans les questions de foi, en attendant que l'Eglise se prononce d'une façon définitive si elle doit être amenée à le faire, il y a présomption en faveur de ce qui apparaît déjà comme la pensée de celle qui est la maîtresse de vérité.

Enfin, nous avons les opinions des théologiens en matière libre. Elles jouissent d'une probabilité plus ou moins grande selon le nombre et le crédit des théologiens, selon la valeur des arguments qu'ils appor-

tent. Mais c'est ici le sentiment des théologiens ; ce n'est pas la doctrine de l'Eglise.

La doctrine de l'Eglise ne saurait être en désaccord avec les certitudes de la raison venue de Dieu ainsi que la foi. « Dieu, en effet, dit encore le concile du Vatican, Denzinger-Bannwart, 1797, ne peut se nier lui-même ni le vrai contredire au vrai. Si donc il existe une vaine apparence de contradiction, elle résulte surtout de ce que les dogmes de la foi ne sont pas compris ou exposés comme l'Eglise les entend, ou de ce que des opinions inconsistantes sont regardées comme des maximes de la raison. »

La doctrine de l'Eglise et les incroyants. — Les écrivains étrangers ou hostiles à l'Eglise ont témoigné parfois, en s'occupant de sa doctrine, d'une pauvreté d'information, d'une ignorance élémentaire, qui déconcertent.

Le dogme de la Trinité, par exemple, signifie, à ce qu'on assure, que 3 = 1. Gratry ayant protesté contre cette interprétation et rappelé que le dogme s'énonce de la sorte : « Il y a trois personnes divines dans l'unité de nature divine »; que, par conséquent, l'unité et la trinité ne sont pas affirmées de Dieu dans le même sens et sous le même rapport, il lui fut répondu que tel n'est pas le dogme, que Gratry ne savait pas son catéchisme, ce qui était fort étonnant de la part d'un prêtre de l'Oratoire. « Je me souviens aussi, dit Gratry, *Philosophie du Credo*, 2e éd., 1864, p. 96, d'une conversation où un homme d'esprit et de bonne foi m'a soutenu absolument que, selon la doctrine catholique, le corps c'est le mal. J'ai répondu que c'était là, au contraire, une hérésie, une absurdité. J'ai nommé l'hérésie manichéenne, bien connue de tous, et bien condamnée par l'Eglise comme ayant soutenu que le corps c'est le mal. Je n'ai pas pu convaincre mon interlocuteur. »

Que d'énormités avancées à propos du péché originel et de ses suites ! L'Eglise enseignerait, d'après J.-J. Rousseau (*Lettre à M. de Beaumont*, dans *Œuvres*, 1820, t. X, p. 20), que « Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures tout exprès pour les joindre à des corps coupables, et pour les condamner toutes à l'enfer sans autre crime que cette union qui est son ouvrage » ; d'après Michelet (*Bible de l'humanité*, 1864, p. 479) que « l'enfant, l'innocent, (est) créé exprès pour l'enfer » ; d'après Leconte de Lisle, que les enfants non baptisés sont torturés dans l'enfer

épouvantablement
Parce qu'ils étaient morts avant le sacrement.

P. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1869, p. 362, objecte que la doctrine de la chute n'explique pas la douleur et la mort chez les animaux, comme si le dogme n'était pas que la douleur et la mort sont l'effet du péché originel non pour les animaux, mais pour l'homme seul, naturellement passible et périssable, qui avait été doté par un privilège préternaturel de l'exemption de souffrir et de mourir. Combien de fois n'a-t-on pas dit que, pour l'Eglise, le péché originel a été la ruine de la nature ! Par exemple, J. Payot (*Revue philosophique*, décembre 1899, p. 601) prétend que « notre système d'éducation est en grande partie hérité de la thèse catholique que la nature humaine

est foncièrement mauvaise et corrompue », ce qui, loin d'être la thèse catholique, est celle de Calvin et de Jansénius, condamnée par l'Eglise.

Mêmes inexactitudes sur la formation du monde. G. Séailles (*Les affirmations de la conscience moderne*, 1903, p. 6) proclame que « les dogmes répondent à une science et à une philosophie qui ont été supplantées par une science et une philosophie nouvelles » et, pour le démontrer, suppose que la foi de l'Eglise est liée au système astronomique de Ptolémée. Cette erreur a été renouvelée récemment par le grave philosophe L. Brunschvicg ; dans une discussion à la Société française de philosophie, E. Gilson et E. Le Roy ont noté la forme caricaturale sous laquelle il envisage le christianisme. (Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1928, p. 50-51, 56-59, 73.)

Un livre, qui est un ramassis des dogmes faussement attribués à l'Église (*Les conflits de la science et de la religion*, de l'américain J.-W. Draper, trad. française, 12e éd., 1908), contient, entre autres, p. 261, cette affirmation invraisemblable que le pape « ne peut réclamer l'infaillibilité en matière religieuse sans la réclamer en même temps en matière scientifique. L'infaillibilité comprend tout ; elle implique l'omniscience ».

D'autres confondent l'infaillibilité avec l'impeccabilité. C'est le cas d'un grand nombre de protestants. T. de la Rive (*De Genève à Rome*, 1895) a donné des échantillons de la méconnaissance des doctrines catholiques dans le milieu protestant d'où il est venu au catholicisme. Ils en sont encore à croire que nous adorons la Vierge et les saints. Parfois ils s'imaginent que nous entendons la présence réelle au sens le plus matériel du mot, en sorte que chaque hostie consacrée soit un fragment, de dimensions égales, du corps du Christ. Ils se figurent que, selon nous, dans la confession, c'est assez d'énumérer ses fautes pour être pardonné, la parole du prêtre agissant par elle-même, sans qu'il y ait à se préoccuper des dispositions intérieures, du repentir du pénitent ; qu'on peut gagner une indulgence en prévision d'un péché qu'on se propose de commettre, etc. (Cf. le cas d'A. von Ruville, *Retour à la sainte Eglise*, trad. G.-G. Lapeyre, 1910, p. 25-31.)

On pourrait allonger considérablement la liste de ces absurdités.

La doctrine de l'Eglise et les catholiques. — Pourquoi faut-il que des catholiques sincères soient tombés eux aussi dans des méprises fâcheuses ? Il importe de ne pas confondre la théologie et le dogme. Dans la théologie, comme dans la science, il y a les hypothèses et les vérités incontestables. A côté des dogmes définitifs il y a les opinions sujettes à la controverse. Des théologiens et des apologistes laïcs de plus de bonne volonté que de savoir ont voulu imposer leurs idées personnelles au nom de la foi et parler au nom du dogme là où le dogme était silencieux.

N'insistons pas sur la naïveté d'un Victor de Bonald (*Moïse et les géologies modernes*, 1835) considérant comme négligeable la géologie puisque la *Genèse* raconte déjà les origines du monde et que les savants n'ont rien à ajouter au récit de Moïse. Mais comment ne pas déplorer qu'on ait oublié ce que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin avaient dit — ce que Léon XIII a consacré par l'encyclique *Providentissimus* — que l'Ecriture, en matière strictement scientifique, s'exprime non pas en langage scientifique, mais *sicut communis sermo*

per ea ferebat tempora ? (Denzinger-Bannwart, 1847.) Pour concilier la *Genèse* avec des hypothèses successives, on a échafaudé toutes sortes de concordismes caducs et désastreux.

A. de Lapparent (*Science et apologétique*, 1905, p. 271-287), traitant des devoirs de l'apologiste chrétien, signale des manquements incroyables et pourtant réels. Il s'est trouvé quelqu'un pour écrire : « Le calcul infinitésimal est fondé tout entier sur une erreur, et, qui pis est, sur une erreur contraire à la révélation. » Un apologiste a vu, dans les dépôts de charbon de terre, la preuve décisive du déluge. « En vain on lui a représenté que la houille est datée, sans hésitation possible, d'une époque considérablement antérieure à l'existence de l'homme... Non seulement il refuse d'abandonner son système ; mais il sollicite bruyamment l'anathème contre toute doctrine qui ne s'en inspirerait pas exclusivement. »

La condamnation de Galilée par l'Index et le Saint-Office — mais non par le magistère infaillible de l'Eglise — est un fait unique, mais regrettable, bien que les circonstances où elle se produisit aident à l'expliquer ; elle a, du moins, eu l'avantage de mettre en vive lumière la nécessité pour la théologie de ne pas empiéter sur le domaine de la science.

Division du sujet. — Trois traits principaux marquent la doctrine de l'Eglise : la cohésion, la stabilité avec le progrès, la plénitude. Il existe un quatrième trait essentiel : la fécondité ; il en sera parlé dans les chapitres sur la morale, l'action et la sainteté de l'Eglise.

L'Eglise a la cohésion. Loin d'être en contradiction avec elle-même ou avec les connaissances humaines, sa doctrine forme une synthèse où tout se tient et se lie, où tout s'accorde avec les connaissances certaines, scientifiques ou autres, possédées par le genre humain.

Elle a tout à la fois la stabilité et le progrès, ainsi que le veut cette loi de la vie qui requiert et la persistance de l'être constamment identique à lui-même et l'explicitation, au fur et à mesure que le vivant déroule son actualité toujours féconde, des virtualités qu'il recélait en lui.

Elle a la plénitude. Elle fait connaître tout ce qu'il est nécessaire de savoir à tous les hommes de toutes les conditions, de tous les pays et de tous les temps.

Quand nous aurons étudié ce triple caractère de la doctrine de l'Eglise, nous nous demanderons si une pareille excellence doctrinale est simplement humaine ou plus qu'humaine, si elle doit s'expliquer par une intervention de Dieu.

CHAPITRE PREMIER. — LA COHÉSION DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

§ 1. — *Accord de la doctrine de l'Eglise avec elle-même.*

a) **Cohésion interne des doctrines.** — Nulle part la contradiction n'affleure dans la doctrine de l'Eglise. S'il existait, remarque justement l'abbé de Tourville (*Lumière et vie*, 1924, p. 22), entre ses enseignements si nombreux, si extraordinaires, si compliqués quelquefois,

une contradiction réelle, sans aucun doute, « elle serait bien connue, et répétée partout, et cela n'est pas ». Il y eut entre les fondateurs du protestantisme et il y a aujourd'hui entre les protestants des diverses confessions, entre ceux d'une même confession, des contradictions manifestes. C'est un fait que nul n'ignore, que les protestants n'hésitent pas à reconnaître quitte à essayer de l'expliquer. « Il en serait de même pour l'Eglise ; s'il y avait, dans son énoncé de la révélation, quelque contradiction démontrée, ce serait connu, acquis, irréfutable. Et il n'y a rien de pareil. »

Non seulement les doctrines de l'Eglise échappent à la contradiction ; mais encore elles se tiennent et s'accordent ensemble.

On peut de bien des manières ordonner la synthèse où elles se groupent, se renforçant les unes les autres. La plus simple, et la meilleure peut-être, est celle qu'esquisse le symbole des apôtres. En somme, l'idée centrale de la doctrine catholique est que Dieu veut le salut des hommes par le Christ : de là les divisions suivantes.

Dieu considéré en lui-même, dans l'unité de sa nature et dans la trinité de ses personnes.

Dieu créateur du monde, des hommes et des anges. (Les anges sont considérés moins pour eux-mêmes qu'à cause de leur rôle dans l'affaire de notre salut.)

Dieu élevant l'homme à l'état surnaturel, c'est-à-dire à la participation de sa vie divine, dès ici-bas par la grâce, éternellement par la gloire.

Dieu recréant, en quelque sorte, ce que le péché avait détruit, relevant l'homme à l'état surnaturel par le Verbe incarné et rédempteur, Fils de Dieu et Fils de Marie.

Dieu sanctificateur : le Christ, Verbe incarné et Rédempteur, se continuant, se communiquant par l'Eglise, corps mystique dont il est la tête, et, par l'Eglise, accomplissant l'œuvre de notre salut, nous restituant la grâce qui est donnée surtout par les sacrements, pourvu que la liberté de l'homme coopère avec la grâce.

Dieu rémunérateur : le salut éternel assuré ou perdu selon qu'on aura finalement ou qu'on n'aura pas répondu aux avances divines.

b) **Le Christ centre de la synthèse doctrinale de l'Eglise.** — Tout se résume dans le mot de saint Paul, I *Tim.*, II, 5 : *Unus Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Dieu, l'homme, l'Homme-Dieu, tout est là. Il y a un médiateur entre Dieu et les hommes, et c'est l'Homme qui n'est pas seulement Homme mais aussi Christ, c'est-à-dire le Verbe incarné qui, parce qu'il est l'Homme-Dieu ou Christ, est Jésus, c'est-à-dire Sauveur. L'Homme-Dieu, vrai Dieu et vrai homme qui, parce qu'il touche à la fois à Dieu et à l'homme, est capable de réconcilier l'homme et Dieu ; qui incline Dieu vers l'homme, sans que Dieu soit amoindri si bas qu'il descende ; qui hausse l'homme vers Dieu, sans que l'homme soit surfait si haut qu'il monte. L'Homme-Dieu, qui est le tout de Dieu et de l'homme, celui en qui toutes choses subsistent, *in ipso omnia constant.* (Col., I, 17.)

Que toutes les doctrines de l'Eglise fassent corps avec cette doctrine centrale, c'est ce qu'on aperçoit au premier coup d'œil, ce qui apparaît d'autant mieux qu'on approfondit davantage. Il serait inté-

ressant de constater combien de bons esprits ont été frappés de cet accord des doctrines de l'Eglise entre elles et de leur lien avec la doctrine christologique. Voici, du moins, quelques indications significatives.

Newman, dans sa mémorable *Histoire du développement de la doctrine chrétienne* (trad. Gondon, 1843, p. 161), dit là-dessus : « L'incarnation est l'antécédent de la doctrine de la médiation, et l'archétype tout à la fois du principe sacramentel et du mérite des saints. » Et, après une énumération des dogmes qui en découlent, Newman conclut : « Ces développements séparés ne sont pas indépendants l'un de l'autre, mais ils se lient par des rapports intimes et grandissent ensemble. »

Un des tout premiers travaux de l'abbé Perreyve fut son étude sur *L'Immaculée Conception*, 1854. Il y fait voir que le dogme de l'Immaculée Conception a sa raison d'être dans l'honneur du Christ, dans l'incompatibilité foncière du Christ avec le péché ; qu'il s'harmonise avec les dogmes du péché originel, de l'incarnation, de la rédemption et de la grâce ; que la dévotion au Christ est le centre et le fondement de toutes les dévotions catholiques.

T. de la Rive (*De Genève à Rome*, p. 190-197) décrit son enchantement à comprendre « que s'enchaînent et que s'expliquent toutes les dévotions, tous les dogmes essentiellement catholiques... La présence réelle, la confession, les indulgences, la conception immaculée de Marie, son culte et le culte des saints, celui des morts, celui du Sacré-Cœur, ne sont que les affirmations variées de la divinité de Jésus-Christ, ou des manières différentes de rendre hommage à cette divinité. Car, il ne faut pas s'y tromper : c'est toujours Jésus-Christ, sa puissance, son amour, sa personne, que nous montre chacun de ces dogmes, et c'est à lui que chacune de ces dévotions nous ramène. » Le découvrir fut une douceur prodigieuse. « Lorsque je devins catholique, j'éprouvai un sentiment analogue à celui qu'on doit éprouver lorsque, après avoir souvent lu la vie de quelqu'un, on fait la connaissance de ce quelqu'un et qu'on se trouve en rapports directs avec lui. Je reconnus dans le Jésus-Christ de l'Eglise le Jésus-Christ de l'Evangile ; mais je compris que, si l'Evangile est le récit de sa vie, l'Eglise est sa vie même : et je m'aperçus que j'avais passé d'une relation affectueuse déjà et salutaire à un degré supérieur de relation tout intime et plus active. »

Mêmes impressions dans une des grandes âmes de notre temps, Madeleine Sémer. F. Klein (*Une expérience religieuse. Madeleine Sémer convertie et mystique*, 1923, p. 256) cite ces lignes d'elle : « Qu'y a-t-il de plus vrai, de plus beau que le dogme ? Pour moi la religion chrétienne est l'union de l'âme à Dieu par Jésus-Christ, et rien de plus, parce que là il y a tout. C'est de ce sommet que je descendrai vers tout ; c'est, du reste, ma manière, ou plutôt — parce que je ne savais pas ce que je faisais — la manière de Dieu sur moi. J'ai voulu le bien par sa grâce ; j'ai trouvé Dieu. J'ai choisi le Christ comme maître et un jour, à ma prière, je l'ai reçu comme le Verbe incarné, époux des âmes, vivant en elles. Avec sa vie j'ai connu la Trinité sainte, la beauté de l'Eglise, la Vierge immaculée et tous les saints. Sans que j'y aie pensé, un beau jour je me suis sentie fille et protégée de saint Joseph. Et voilà comme toutes les révélations se succèdent chez moi dans l'ordre qu'elles ont eu dans le monde et dans l'Eglise ! »

c) **L'histoire des hérésies, confirmation de ce qui précède.** — L'histoire des hérésies est celle des tentatives faites pour détruire la cohésion de la doctrine catholique. « Il y a, dit Pascal (*Pensées*, éd. V. Giraud, 1913, p. 385-386) un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes, et qui subsistent dans un ordre admirable. La source de l'hérésie est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités... Et d'ordinaire il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre, et pensent que nous au contraire. Or l'exclusion est la cause de leur hérésie ; et l'ignorance que nous tenons l'autre cause leurs objections. »

Et Pascal cite, pour exemple, précisément le mystère du Christ possesseur de la nature divine et de la nature humaine dans l'unité de la personne divine. « Les ariens, dit-il, ne pouvant allier ces choses qu'ils croient incompatibles, disent qu'il est homme : en cela ils sont catholiques. Mais ils nient qu'il soit Dieu : en cela ils sont hérétiques. Ils prétendent que nous nions son humanité : en cela ils sont ignorants. » Et, par leur négation de la divinité du Christ, ils rendent incohérent le dogme. Si le Christ n'est pas Dieu, il n'a pu être vrai médiateur entre Dieu et les hommes, soulever les hommes jusqu'à Dieu, donner à Dieu pour les hommes une réparation digne de Dieu.

Mais ce n'est pas seulement la divinité du Christ qu'on a rejetée. « L'Eglise, dit encore Pascal (p. 342), a eu autant de peine à montrer que Jésus-Christ était homme, contre ceux qui le niaient, qu'à montrer qu'il était Dieu. »

La négation de l'humanité du Christ a pris toutes sortes de formes ; condamnée, dépistée sur un point, l'erreur se portait sur un autre point. Le Christ n'a eu qu'un corps apparent ou fantastique, disaient les docètes. Il eut un corps réel, mais astral, céleste, non humain, disaient certains gnostiques. Il eut un corps humain véritable, mais impassible, disaient les aphtartodocètes. Il a pris un corps passible et une âme sensible, enseignait l'apollinarisme, mais non une âme raisonnable. Il a pris la nature humaine totale, corps et âme, disait le monophysisme, mais unie à la divinité de façon à ne former avec elle qu'une nature, à être absorbée par elle, comme noyée en elle. Il a pris la nature humaine distincte de la nature divine, disait le monothélisme, mais non la volonté et les opérations humaines. Autant de manières de dire que, à tout prendre, le Christ ne fut pas un homme véritable ; que sa vie humaine, semblable à la nôtre en apparence, ne fut qu'une illusion, un mensonge perpétuel ; qu'il ne nous a pas sauvés par un vrai sacrifice, mais par un simulacre de sacrifice et que, par conséquent, nous n'avons pas à croire à l'amour qui l'a immolé, *amor sacerdos immolat.* S'il a été Dieu sans être véritablement homme, il n'a pu être strictement médiateur entre les hommes et Dieu, intervenir directement auprès de Dieu au nom des hommes, et le dogme fondamental de l'Eglise, corps mystique du Christ, perd toute sa signification.

Le nestorianisme, à son tour, abolit le Christ médiateur. Pour lui, le Christ est composé d'un homme et d'un Dieu gardant chacun sa personnalité propre. Au Dieu qui, étant Dieu éternellement, a, dans le temps, assumé la nature humaine, s'est fait l'un de nous, notre

frère, est mort pour nous, que, dès lors, nous pouvons aimer tendrement, intimement, il substitue deux personnes qui demeurent distinctes, qui gardent chacune son moi, qui n'ont qu'une union comme celles qui existent entre amis ou, par la vie de la grâce, entre Dieu et les justes. Le petit Enfant de la crèche, le Crucifié du Calvaire sera donc un homme très saint, très cher à Dieu, soit, mais un homme seulement, un homme lointain, dont la mère, Marie, est pour nous encore plus lointaine. Dieu nous reste inaccessible. Entre lui et nous le Christ n'a pas supprimé les distances, comme le veut la médiation, comme l'exige l'amour.

Il en va de même de toutes les hérésies. Elles détruisent l'équilibre de la doctrine catholique, elles y placent la contradiction.

§ 2.— *Accord de la doctrine de l'Eglise avec les connaissances humaines.*

a) **Absence de contradiction avec les connaissances humaines.** — D'accord entre elles, les doctrines de l'Eglise s'accordent également avec les connaissances humaines incontestables. Nous pouvons ici répéter ce qui a été dit à propos de la cohésion interne de ces doctrines. « S'il y avait sur un point quelconque une contradiction manifeste, prouvée, acquise, elle serait bien connue et répétée partout. C'est ce qui n'est pas. Il y a eu, il y a tous les jours, des essais faits pour établir quelque contradiction de ce genre, mais aucune n'a pu être établie. » (H. de Tourville, *Lumière et vie*, p. 21.)

Objectera-t-on les mystères et, sous prétexte qu'ils sont au-dessus de la raison, voudra-t-on prétendre qu'ils sont en contradiction avec elle ? C'est ce qu'on fait souvent et ce qu'on a tort de faire.

Autre chose est ce qui dépasse la raison, autre chose ce qui la contredit. Affirmer à un enfant qu'il fait jour en pleine nuit, c'est énoncer une absurdité qu'il a le droit d'écarter avec dédain. Lui formuler une des innombrables vérités scientifiques dont il n'a pas le moindre soupçon, c'est lui tenir un langage qui n'est pas à la portée de sa raison, mais contre lequel il ne pourrait s'inscrire en faux raisonnablement. La lumière échappe au regard de l'aveugle ; il serait ridicule s'il en niait l'existence.

Les mystères ne sont pas contre la raison. Le *Credo quia absurdum*, qu'on prête à l'Eglise, est étranger à sa pensée. Boutade — sinon sous cette forme, du moins sous des expressions équivalentes — de ce forcené que fut Tertullien, elle engage sa responsabilité à lui, non celle de l'Eglise ; encore est-il juste de noter que, replacée dans le contexte de Tertullien, elle est une de ces figures de rhétorique qui peuvent recevoir un sens acceptable. Rien de plus dénué de fondement que le préjugé qui, s'appuyant sur le prétendu *Credo quia absurdum*, se représente les mystères « comme certaines absurdités bien définies, proposées aux fidèles pour éprouver leur foi, pour briser leur indépendance d'esprit, pour les soumettre, pieds et poings liés, à l'Eglise ; les mystères, au lieu de contenter l'esprit, auraient pour mission de l'affronter, de le combattre, de le réduire ». L'Eglise a toujours maintenu les droits de la raison dans son domaine propre, et le concile du Vatican a proclamé l'impossibilité d'un conflit entre la foi et la raison, car le même Dieu qui révèle les mystères a mis dans l'âme humaine la lumière de la raison. (Cf. Denzinger-Bannwart, 1797.)

A coup sûr nous ne comprenons pas entièrement le mystère. Mais le mystère ne baigne pas non plus dans une obscurité totale. « Car, dit G. Brunhes (*La foi et sa justification rationnelle*, 1927, p. 130), il est bien clair que Dieu n'a pas parlé à l'homme pour ne lui rien dire et présenter à son esprit un pur inintelligible. Dans la Trinité nous comprenons très bien qu'il y a en Dieu trois personnes et une seule nature ; ce qui nous échappe, c'est le comment de cette possession d'une seule nature par trois personnes. » Pareillement dans les autres mystères : nous atteignons les idées, sans saisir le lien entre elles, mais sans saisir non plus que ce lien n'existe pas.

Est-il étonnant, puisque la psychologie humaine est en partie impénétrable, que nous ne puissions percer à fond la psychologie divine ? Si nous pouvions comprendre Dieu comme il se comprend, ou simplement comme l'homme que nous comprenons imparfaitement, ce serait que nous serions Dieu ou que Dieu serait comme nous. Ne faut-il pas que les richesses du monde divin dépassent la mesure de nos conceptions terrestres et bornées ? Rien ne nous donne une plus grande idée de Dieu, et plus exacte, que de sentir ce qu'il a de mystérieux pour nous.

« Loin d'être une objection contre nos dogmes, dit J.-V. Bainvel (*Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, t. II, col. 72), la transcendance des objets de notre foi devient plutôt une présomption en faveur de la foi, quand on comprend que cette transcendance n'est jamais en contradiction avec la raison, et qu'elle a, au contraire, d'admirables harmonies et convenances avec la nature et les vérités naturelles. » Ce que nous allons voir.

b) **La doctrine de l'Eglise soutient et confirme l'effort de la raison.** — S'inspirant de saint Thomas (*C. Gentes*, l. I, c. IV), le concile du Vatican déclare : « C'est seulement grâce à la révélation divine que certaines vérités sur Dieu, non d'ailleurs inaccessibles à la raison humaine, peuvent, dans l'état présent de l'humanité, être connues de tous facilement, d'une certitude ferme, sans mélange d'erreur ; à cet égard, pourtant, on ne doit pas dire que la révélation est absolument nécessaire. » (Denzinger-Bannwart, 1786.)

En fait, l'histoire démontre que les vérités fondamentales de la religion naturelle : l'unité de Dieu et ses principaux attributs, la création, la Providence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, les devoirs essentiels envers Dieu, le prochain et soi-même, ont été, dans l'ensemble, ignorées lamentablement chez les peuples qui n'ont pas joui de la révélation. Les doctes eux-mêmes, les plus illustres philosophes, les meilleurs, un Aristote, un Platon, un Sénèque, un Marc-Aurèle, ont gâté par les pires erreurs leur doctrine religieuse et morale.

Et cela s'est continué, à partir du christianisme. Les esprits cultivés étrangers à la foi chrétienne, bien que vivant dans une atmosphère tout imprégnée de christianisme et bénéficiant, sans y prendre garde, des clartés de leur atavisme chrétien, sont tombés dans les mêmes errements. Le mot irrévérencieux de Montaigne (*Essais*, l. II, c. XII) : « Qui fagoterait suffisamment un amas des âneries de l'humaine sapience, il dirait merveilles », s'applique à tout ce qui s'est écrit, le long des siècles, sur les vérités et les préceptes de la religion naturelle. La doctrine catholique a sauvegardé constamment leur connaissance et l'a mise à la portée de tous.

c) **La doctrine de l'Eglise enrichit la raison en la dépassant.** — Elle donne de Dieu à l'homme « une idée étourdissante à la fois de hardiesse et d'adaptation à notre situation humaine ; et cette idée, en encadrant la notion purement rationnelle de Dieu, la dépasse par tous les bouts, comme un géant qui se lève derrière un enfant », dit H. de Tourville. (*Lumière et vie*, p. 44-45.)

La Trinité. — A la conception rationnelle de Dieu il manquait la connaissance de sa vie intime. Le dogme de Trinité remplit cette lacune et laisse entrevoir la psychologie de Dieu, et une sympathique et inimaginable analogie se révèle entre cette vie intime de Dieu et la vie intime de l'âme humaine.

Grâce à cette connaissance suréminente, dit le cardinal Pie (*Œuvres*, 1873, t. V, p. 83), « nous ne sommes plus réduits à nous réfugier dans le pyrrhonisme religieux, par la déplorable alternative ou d'admettre la pluralité des dieux — par conséquent la pluralité des infinis, ce qui est absurde — ou de croire à un Dieu indolent et endormi, à un Dieu écrasé par le poids d'une nature infinie, éternellement impuissant à produire autre chose que le fini ». Nous échappons au double péril de ne voir en lui qu'un idéal ou de le confondre avec l'univers. L'absolue transcendance de Dieu est donc maintenue à l'abri de toutes les formes du panthéisme. Un philosophe aussi avisé que G. Dumesnil était saisi par l'impeccable cohérence logique de la doctrine de l'Eglise, par la synthèse qu'elle présente, et spécialement par ce dogme trinitaire qui vient au secours de la raison pour expliquer la vie intime de Dieu et prémunir contre les systèmes qui, ne distinguant pas la vie intime de Dieu et ses actes extérieurs, conduisent aux affirmations les plus déraisonnables et les plus immorales.

A ce point de vue déjà, le dogme de la Trinité sert la raison et c'est trop peu, pour le justifier, que de dire qu'il ne lui est pas contraire. Il y a plus. La Trinité une fois connue par la foi, la raison peut trouver dans ses conceptions « quelque chose qui l'achemine, à si longue distance que ce soit, vers la conclusion que lui a fournie la révélation ». Tout ce qui a été dit dans cet ordre d'idées n'est pas d'égale valeur. Nous ne voudrions pas, en particulier, nous attacher à l'excès à la recherche des vestiges de la Trinité dans la création, bien que, en fait, ç'ait été là, pour Képler, le point de départ des découvertes des lois de l'astronomie. On ne peut cependant qu'être impressionné par l'apparition constante du nombre ternaire dans le monde extérieur et surtout dans l'âme ; à la suite de saint Augustin, de saint Thomas, de Bossuet, de Gratry, de l'abbé de Tourville, etc., on est amené à renvoyer, sur le mystère, impénétrable en son fond, de l'unité de nature dans la trinité des personnes, ce reflet de la lumière divine aperçu dans l'âme humaine « créée à l'image de Dieu, et qui est, elle-même, verbe intérieur, pensée, et aussi vouloir et amour ».

Les autres mystères sont également « des sources inépuisables d'explication... Dès qu'on les considère dans leur rapport et dans leur cohérence avec tout le reste, c'est-à-dire dès qu'on les replonge dans l'expérience, ils opèrent comme un levain qui fait fructifier toute la masse... Les mystères, étant de l'inexplicable, ne se prouvent pas directement. Mais, dit J. Rivière (*A la trace de Dieu*, 15e éd., 1925, p. 43), ils se prouvent par tout ce qu'ils expliquent. Celui qui les a pris une fois pour vrais, il est bientôt accablé par les preuves ;

elles lui viennent de partout ». J. Rivière donne pour exemple le mystère du péché originel, et « l'extraordinaire moisson de preuves qu'il fait éclore et récolte, dès que l'on consent seulement à le prendre avec soi et à marcher à sa lumière ».

En cela J. Rivière rejoint saint Augustin, Origène, saint Justin et tous les anciens apologistes, qui ouvraient, aux païens qu'ils voulaient réfuter ou convertir, du jour sur les convenances des mystères et leurs analogies avec le meilleur de la pensée antique. Les apologistes modernes ont insisté peut-être davantage sur les raisons de croire à l'existence de la révélation. Mais l'expérience montre que, maintenant encore, l'objet à croire a autant et parfois plus de prise sur les intelligences que les raisons de croire, et qu'il y a lieu de marquer les hautes satisfactions que la raison peut trouver dans l'enchaînement des doctrines qu'offre notre foi, dans leur harmonie avec les besoins et les aspirations de l'âme humaine, dans le surcroît de lumières dont la foi enrichit la raison.

L'Incarnation. — Le mystère du Christ, centre de la doctrine de l'Eglise, nous offre un exemple synthétique de tout ce qui concerne l'accord de cette doctrine avec les connaissances humaines.

D'abord, dans ce mystère, rien ne contredit la raison. La contradiction existerait si nature et personne étaient de tous points synonymes. Or il n'en est pas ainsi. La personne est le principe qui agit, le *je*, responsable ; la nature est ce par quoi elle agit. La personne est individuelle, la nature humaine est à tous les hommes. La nature est communicable à plusieurs, la personne est incommunicable. J'ai une nature, je suis une personne.

Une comparaison — imparfaite, mais utile tout de même — est donnée par le symbole de saint Athanase : « Comme l'âme raisonnable et la chair sont un seul homme, le Dieu et l'homme sont un seul Christ. » L'unité de la personne humaine faite de ces deux éléments si dissemblables, le corps et l'âme, subsiste dans le même *moi*. Je pense, je suis immortel, par mon âme ; je mange, je meurs, par mon corps, et c'est mon âme qui, s'emparant du corps, se l'unit si bien qu'elle l'élève avec elle-même à l'honneur de la personnalité. Quel mystère ! Et de quel droit dira-t-on qu'il ne pourrait y avoir, en mieux, quelque chose d'analogue, de par la puissance de Dieu, dans le Christ ? Pourquoi une personne divine ne ferait-elle pas subsister en soi la nature humaine ? Notre corps, au lieu de subsister en animal, reçoit la subsistance d'une âme intelligente et dit un *moi* raisonnable. Pourquoi la nature humaine, au lieu de trouver son complément dans une personnalité humaine, ne l'aurait-elle pas dans une personnalité divine, avec laquelle elle dirait son *moi* divinement plutôt que de ne le dire qu'humainement ? La nature humaine serait une personne humaine si elle n'était point communiquée à une personne supérieure, si elle n'était prise par le Verbe. Pourquoi cette personne supérieure, divine, infiniment puissante et sage, ne pourrait-elle faire dans cette nature humaine ce qu'y ferait la personne humaine ? Si elle le fait, quel gain pour la nature humaine, qui, loin d'être privée de la perfection qu'elle recevrait de la personne humaine, reçoit, en mieux, la même perfection de la personne divine !

Et, dès lors, on entrevoit comment la personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme, peut produire des actes divins et des actes

humains, mais ces derniers d'une valeur sans limites, à cause de l'union de la nature humaine avec la personne divine. Un arbre, par exemple un pommier à pommes blanches, ne peut-il recevoir, à l'une de ses branches, la greffe d'un pommier à pommes rouges, et ainsi produire des pommes blanches, par les branches sorties primitivement de l'arbre, et des pommes rouges, par la branche greffée après coup, pommes différentes d'un seul et même pommier ?

Donc, tout en demeurant impénétrable à la raison, le mystère du Christ ne la heurte pas. Bien au contraire, une fois que nous sommes en sa possession, quelles clartés il projette sur Dieu et sur l'homme !

Une lacune est comblée dans notre connaissance de Dieu, une lacune énorme et bien affligeante. La seule conception métaphysique de Dieu courait risque de nous le montrer beaucoup trop au-dessus de l'homme, éloigné de ses sympathies. L'Homme-Dieu met Dieu à notre portée. Nous savons désormais qu'entre le Créateur et nous des rapports intimes sont possibles.

Historiquement on constate que l'hommage dû à Dieu du fait de la religion naturelle est rare et parcimonieux là où le mystère du Christ est ignoré. Dieu n'est guère connu, servi, aimé, que dans la mesure où l'on connaît, où l'on aime le Christ. Qui donc a dit que « la religion naturelle attend encore son saint Vincent de Paul ? »

Et, pour l'homme, quelles conséquences ! Quelle sécurité, quelle force, quelle douceur à savoir, à sentir que Dieu s'est rendu si proche, si familier ! Quelle invitation à répondre par l'amour à l'amour de son Dieu ! *Sic nos amantem quis non redamaret !* Quels enseignements dans la vie et dans la mort du Christ ! Et qui dira, sans parler du reste, les splendeurs du dogme de l'incorporation au Christ, de l'Eglise corps mystique du Christ et de la communion des saints ? N'est-ce pas la fraternité de tous les hommes définitivement garantie ? Car, pour que les hommes soient frères, ils doivent avoir un Père commun, et c'est celui-là seul que saint Augustin (*Conf.*, l. IX, c. XII) appelait *Patrem omnium fratrum Christi tui.*

CHAPITRE II. — LA STABILITÉ DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE ET SON PROGRÈS

§ 1. — *La stabilité de la doctrine de l'Eglise.*

a) **Nécessité pour la doctrine de l'Eglise d'être stable.** — Un précepte peut varier avec les circonstances. Autres sont les préceptes qu'un père donne à son petit enfant, autres ceux qui s'adressent au jeune homme. Pareillement la patrie, en temps de paix, modifie les lois du temps de guerre. La manière d'être change : quelqu'un qui est assis se tiendra debout. Mais un être ne change pas dans son essence. Puisque Dieu est le Créateur et l'homme sa créature, il faut, ainsi qu'il l'a fallu toujours, que l'homme traite Dieu en Créateur et reste à son rang de créature, reconnaissant que Dieu, Maître suprême, tout-puissant et très bon, a droit à l'adoration, à l'action de grâces, à la demande, et, si l'homme l'a offensé, à la réparation. Les relations essentielles entre Dieu et l'homme furent, sont et seront toujours

les mêmes. S'il fut vrai que Dieu est un dans sa nature et trine dans ses personnes, cela demeure et à jamais demeurera vrai.

Les faits non plus ne changent pas. Si ce fut un fait que le Fils de Dieu se fit homme pour sauver les hommes, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, qu'il a fondé l'Eglise pour continuer sa mission, qu'il a institué des sacrements, etc., ces faits sont acquis une fois pour toutes, et rien ne pourra les ébranler.

Ce qui est est. *Quod est est.* Si l'Eglise l'oubliait, si, après avoir affirmé une chose comme une vérité venue de Dieu, elle admettait le contraire, elle se disqualifierait irrémédiablement. Pas plus que de présenter, à un moment de sa durée, une doctrine incohérente, elle n'a le pouvoir, sans s'effondrer, de subir des variations doctrinales. A l'instar du Christ dont elle se réclame, sa doctrine doit être aujourd'hui ce qu'elle fut hier, et telle elle doit être le long des siècles. *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.* Un témoin qui varie dans ses dépositions successives se discrédite. Une religion qui se dit révélée et qui est instable dans son enseignement dogmatique est une religion fausse.

L'Eglise dès le principe déclare qu'elle gardera intacte la vérité divine. — En cela elle se conforme à la volonté du Christ. « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront point, a-t-il dit à ses apôtres. Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. » La vérité divine, c'est un « dépôt » confié à l'Eglise, ce ne sont pas des biens dont elle dispose à son gré ; ce dépôt, elle le gardera jalousement, elle ne permettra pas qu'il s'altère. Tout ce qui a été dit par le Christ ou par les apôtres comme une affirmation de la vérité divine, au sens précis où cela fut dit, est acquis une fois pour toutes. Aucune addition, aucune suppression, aucune retouche de fond possibles.

Le cycle des révélations publiques s'est clos à la mort du dernier des apôtres. Des révélations privées peuvent avoir lieu ; quand l'Eglise en approuve quelqu'une, elle entend signifier seulement que cette révélation n'est contraire ni à la foi ni aux mœurs et qu'on peut y croire d'après les lois de la prudence humaine, elle n'oblige pas les fidèles à l'admettre. « Elle peut y prendre occasion, dit A. Eymieu (*Deux arguments pour le catholicisme*, 1923, p. 233), de préciser des dogmes anciens, mais non pas de formuler comme dogmes des doctrines qui auraient là leur source unique. Ainsi, à l'occasion des révélations de Paray-le-Monial, elle a insisté de diverses manières sur le contrat d'amour que Jésus-Christ a scellé avec l'homme au calvaire ; mais pas une des paroles de Jésus-Christ à Paray-le-Monial ne pourra jamais devenir article de foi. »

L'Eglise déclare que la vérité divine sera gardée intacte grâce à l'assistance divine. — Forte de la promesse du Christ qu'avec elle il sera jusqu'à la fin du monde, l'Eglise dès le principe compte sur lui pour conserver intacte la révélation. Elle dit qu'elle existera toujours et que toujours, par son magistère infaillible, elle maintiendra la doctrine révélée. Elle dit que ce magistère s'exercera par les papes et par les conciles œcuméniques en union avec le pape, donc par une succession d'hommes différents d'âge, de pays, d'intérêts humains, de caractère, de savoir, de vertu. Autant vaut dire qu'une succession indéfinie — que rien, humainement parlant, ne peut assurer — d'êtres

mobiles, flottant au souffle de tous les vents, bref l'inconsistance même à s'en tenir au point de vue humain, doit garantir la consistance, la perpétuité de la doctrine. Mais ces hommes ne seront pas livrés à eux-mêmes : Dieu les assistera jusqu'au bout, et jusqu'au bout l'action de Dieu les prémunira contre l'erreur. Telle est l'allégation de l'Eglise, d'une précision parfaite, « facile à saisir comme entre le pouce et l'index ».

b) **Le fait de la stabilité de la doctrine de l'Eglise.** — Or ce programme, humainement irréalisable, s'est réalisé. La stabilité doctrinale de l'Eglise est un fait qui éclate tout le long des siècles.

Absence de la stabilité doctrinale dans les diverses hérésies. — Déjà saint Justin, discutant avec les Grecs qu'il exhortait au christianisme, apportait comme décisif l'argument tiré de la stabilité doctrinale (*Cohort. ad Graecos*, VIII) : « L'ignorance de vos maîtres sur les choses divines, disait-il, est suffisamment prouvée par leurs mutuelles dissensions. Les nôtres n'ont, pour ainsi dire, qu'une même bouche et un même langage. Leur accord, soit entre eux soit avec eux-mêmes, sur tous les points, est aussi entier que ferme et inaltérable, bien qu'ils aient écrit en divers temps et en divers lieux. »

La variation dans la foi, au contraire, apparut de tout temps comme une preuve de fausseté. « Ç'a été, remarque Bossuet (*Histoire des variations des églises protestantes*, préface, II), un des fondements sur lesquels les anciens docteurs ont tant condamné les ariens, qui faisaient tous les jours paraître des confessions de foi de nouvelle date, sans pouvoir jamais se fixer. » C'est ce que saint Hilaire reprochait à l'empereur Constance, protecteur de ces hérétiques (*Ad Const.*, XXIII) : « La même chose vous est arrivée qu'aux ignorants architectes, à qui leurs propres ouvrages déplaisent toujours : vous ne faites que bâtir et détruire, au lieu que l'Eglise catholique, dès la première fois qu'elle s'assembla, fit un édifice immortel, et donna, dans le symbole de Nicée, une si pleine déclaration de la vérité que, pour condamner éternellement l'arianisme, il n'a jamais fallu que la répéter. » C'est ce que Tertullien, alors orthodoxe, avait dit avant l'arianisme, (*De praesc.*, XLII) : « L'hérésie retient toujours sa propre nature en ne cessant d'innover... Tout change dans les hérésies ; et, quand on les pénètre à fond, on les trouve dans leur suite différentes, en beaucoup de points, de ce qu'elles ont été dans leur naissance. »

Plus que toutes les hérésies, le protestantisme n'a été que variations. Bossuet mit dans une lumière telle cette instabilité fondamentale que des protestants, ne pouvant la nier, ont dû se rabattre sur cette thèse que le principe de la variation, loin d'être exécrable, comme on le pensait autrefois, constitue la raison d'être de la religion. Une portion importante du protestantisme a considéré la religion, non plus comme quelque chose d'essentiellement immuable, mais « comme un effort sans cesse recommencé, comme une ascension continuelle, à travers des transformations inévitables et des mésaventures bienfaisantes, vers un idéal toujours reculé », ainsi que l'expose A. Rébelliau. (*Bossuet historien du protestantisme*, 2e éd., 1892, p. 560.) Un protestant notoire, G. Monod (*Revue historique*, mai 1892, p. 103), à propos précisément du livre de Rébelliau, est allé jusqu'à définir le protestantisme (celui, non pas de tous les protestants, mais d'un trop

grand nombre d'eux) : « Une série et une collection de formes religieuses de la libre pensée ». On voit très bien ce que la libre pensée gagne à cette volatilisation doctrinale ; on voit aussi que le résultat est l'évanescence de l'idée chrétienne.

L'Eglise a toujours conservé la stabilité doctrinale. — Rien de pareil dans l'Eglise catholique. Toujours la même foi. Pas un dogme n'a été retiré, pas une définition abandonnée. Pas un changement substantiel introduit. Parfois une définition ancienne a été reprise, mais toujours pour la maintenir en la précisant davantage.

Certes, les difficultés ne manquèrent pas. La stabilité de la doctrine courut des périls humainement redoutables. Les conciles ne furent pas étrangers aux intrigues. Le concile œcuménique d'Ephèse (431) fut suivi (449) d'un concile qui eut des prétentions à l'œcuménicité et que l'histoire a stigmatisé du nom de « brigandage d'Ephèse ». Le 5e concile œcuménique, 2e de Constantinople (553), à ses débuts, put paraître une réaction du monophysisme contre le 4e concile œcuménique de Chalcédoine (451). Le concile œcuménique de Florence (1438-1439) avait commencé à Bâle (1431) où il avait vite tourné au schisme. Des papes furent médiocres, ou pire, quand ce ne seraient que Jean XII au XIIe siècle et Alexandre VI à la fin du XVe et au commencement du XVIe. Eh bien ! l'orthodoxie sortit toujours victorieuse des conciles, et les bullaires des papes les plus discutés sont irrépréhensibles au point de vue de la foi. A l'occasion du concile du Vatican, on a essayé de prendre en faute la doctrine des papes. On n'a guère trouvé que deux ou trois objections à première vue dignes d'examen : celles tirées des actes des papes Vigile, Libère, surtout Honorius. Elles n'ont pas résisté à une étude sérieuse des faits. Et tout l'effort pour découvrir une seule variation doctrinale dans tout le passé tant de fois séculaire de l'Eglise est apparu vain.

Les pages fameuses de Lacordaire, 29e conférence (*Œuvres*, 1861, t. III, p. 22-24), expriment d'une façon saisissante la merveille d'« une doctrine immuable, quand tout change sur la terre, une doctrine que les hommes tiennent dans leurs mains, que de pauvres vieillards, dans un endroit qu'on appelle le Vatican, gardent sous la clef de leur cabinet, et qui, sans autre défense, résiste au cours du temps, aux rêves des sages, aux plans des rois, à la chute des empires, toujours une, constante, identique à elle-même », parce qu'elle vient de Dieu qui ne change pas.

§ 2. — *Le progrès de la doctrine de l'Eglise.*

a) **Nécessité pour la doctrine de l'Eglise d'être progressive.** — Les dogmes ne sont pas comparables à des pierres déposées dans un désert, où elles demeurent à jamais inertes. Ce sont des vérités vivantes, reçues dans des âmes vivantes, génératrices de vie.

En toute tendance vitale il y a un principe statique, ou de persévérance de l'être initial, et un principe dynamique, ou de progrès par une poussée interne. « La vie est un développement. Elle suppose deux choses : une partie immuable, autrement l'être s'évanouirait ; une partie muable, autrement l'être se pétrifierait. Si rien ne demeurait, il n'y aurait bientôt plus d'être ; et, si rien ne changeait, il n'y aurait pas de vie... Ou l'immutabilité-borne, sans progrès ; ou le progrès

fou, sans unité », dit E. Bougaud. (*Le christianisme et les temps présents*, 3e éd., 1884, t. IV, p. 143, 223.)

De tout temps, l'Eglise a reconnu la loi du progrès. De l'apôtre saint Matthias, dont nous ne connaissons guère que l'élection à l'apostolat, Clément d'Alexandrie (*Strom.*, l. II) cite ce mot, qui est une belle formule de vie chrétienne : « Ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως, accroître son âme par la foi et la science ». Mais il a toujours été entendu que le progrès doit se poursuivre dans la stabilité de la doctrine.

b) **Nature de ce progrès.** — 1. *Saint Vincent de Lérins et le progrès de la doctrine de l'Eglise.* — Entre tous les écrivains ecclésiastiques, Vincent de Lérins est celui qui semble avoir eu pour mission d'exprimer cette vérité en termes décisifs. Il l'a fait dans son *Commonitorium*, rédigé en 434.

Voici, d'abord, c. XXII, son commentaire du *Depositum custodi* de saint Paul. « Qui est aujourd'hui Timothée, sinon l'Eglise universelle en général, et spécialement le corps tout entier des chefs de l'Eglise... ? « Garde le dépôt », dit-il. Qu'est-ce que le dépôt ? Un dépôt, c'est ce qu'on vous a confié, non ce que vous avez découvert ; ce que vous avez reçu et non ce que vous avez inventé vous-même ; une chose qui ne dépend pas de l'invention personnelle, mais de la doctrine (révélée)... « Garde le dépôt », dit-il ; conserve à l'abri de toute violation et de tout attentat le « talent » de la foi catholique. Que ce qui vous a été confié reste chez vous pour être transmis par vous. Vous avez reçu de l'or ; c'est de l'or qu'il faut restituer. Je ne veux pas que vous substituiez une chose à une autre ; je ne veux pas qu'au lieu d'or vous me présentiez impudemment du plomb ou frauduleusement du cuivre ; je ne veux pas ce qui ressemble à de l'or, mais de l'or authentique. » On ne saurait exiger plus nettement la stabilité de la doctrine.

Oui, mais la stabilité dans le progrès. Passons au chapitre suivant. « Peut-être dira-t-on : « La religion n'est donc susceptible d'aucun progrès dans l'Eglise du Christ ? » Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable. Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu, pour essayer de s'y opposer. Mais sous cette réserve que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Donc que croissent et progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Eglise tout entière, selon les âges et selon les siècles, — mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée ! » Magnifique phrase, que le concile du Vatican a faite sienne et comme canonisée !

Vincent de Lérins développe ensuite deux comparaisons : celles de la croissance du corps humain et du grain de blé ou d'une plante. « Les corps déploient et étendent leurs proportions avec les années, et pourtant ils restent constamment les mêmes. Quelque différence qu'il y ait entre l'enfance dans sa fleur et la vieillesse en son arrière-saison, c'est un même homme qui a été adolescent et qui devient vieillard... Ces lois du progrès doivent s'appliquer également au

dogme chrétien : que les années le consolident, que le temps le développe, que l'âge le rende plus auguste ; mais qu'il demeure pourtant sans corruption et inentamé..., car il n'admet après coup aucune altération, aucun déchet de ses caractères spécifiques, aucune variation dans ce qu'il a de défini. » Autre exemple : « Nos ancêtres ont jeté autrefois dans ce champ de l'Eglise les semences du froment de la foi... Il est juste, il est logique que — la fin répondant pleinement au début — nous moissonnions, maintenant qu'a grandi le froment de la doctrine, le fruit du dogme, parfaitement pur, lui aussi. Mais, si les germes originels ont eu une certaine mesure évolué avec le temps et maintenant s'épanouissent en leur pleine maturité, du moins le caractère propre de la graine ne doit-il changer en aucune façon. Qu'ils prennent apparence, forme, éclat, mais que chacun conserve la nature de son espèce ! A Dieu ne plaise que les plants de rose de la doctrine catholique se transforment en chardons et en épines ! A Dieu ne plaise, dis-je, que, dans ce paradis spirituel, on voie l'ivraie et l'aconit naître soudain des boutons du cinnamome et du baumier !... » (Traduction P. de Labriolle, *Saint Vincent de Lérins*, 1906, p. 89-96.)

2. *Etude du progrès de la doctrine de l'Eglise.* — Dans ce texte de Vincent de Lérins, un des plus riches de la littérature dogmatique, tout n'est pourtant pas dit. Vincent pose le principe du développement ; il n'en donne pas une théorie complète. Cette théorie n'existe pas encore de toutes pièces. Newman lui-même, s'il en trace des linéaments précieux par *An essay on the development of christian doctrine*, l'a présentée avec bien des lacunes.

Nous n'avons pas à entrer dans les détails de cette théorie, il suffira d'en dégager quelques points essentiels.

Il n'est pas altération. — D'abord, le progrès du dogme n'est pas une altération de la vérité révélée en telle sorte qu'une autre doctrine lui soit substituée : la substance de la vérité révélée demeure toujours identique. Evoluer, dit Brunetière (*Discours de combat*, 1902, t. II, p. 274-277), c'est « achever de devenir soi-même », à une condition, toutefois, c'est que l'évolution soit dirigée par un principe indéfectible. L'immutabilité du dogme, « bien loin de faire obstacle à son développement, le « conditionne ». Il ne se développerait pas s'il n'avait, dans l'identité de son principe, et, pour ainsi parler, dans la permanence de son être, la cause finale de son développement.... Evoluer n'est pas changer. On ne change pas quand on continue d'être soi... Le dogme évolue mais ne change pas, et, en demeurant identique à lui-même, il ne varie pas, mais il se développe. »

Il est vital. — Ensuite, le progrès du dogme n'est pas purement logique à l'instar de celui d'un axiome de géométrie dont un savant tire les conséquences, c'est un progrès vital. Il incorpore des éléments étrangers. Non pas « l'élément étranger qui demeure étranger, qui se juxtapose et ne s'assimile point ». Mais « l'élément étranger qui s'assimile, parce qu'il est assimilable, parce qu'il était appelé ou agréé d'avance par des propriétés concordantes aux siennes, et qu'il était donc là contenu en creux, si je puis dire, avant de fournir le plein. Ainsi les éléments cédés à la plante par l'air, par l'eau et par la terre, s'incorporent à elle et entrent sous sa loi de vie, la laissant donc à son essence. » A.-D. Sertillanges. (*Le miracle de l'Eglise*, 1933, p. 90-91.) A la diffé-

rence de celle des êtres vivants qui implique, avec l'assimilation d'éléments nouveaux, l'élimination des éléments anciens devenus inutiles et nocifs — la fixation de ces éléments, que la circulation vitale ne réussit plus à expulser, est l'annonce et la cause d'une fin prochaine —, l'assimilation qui s'opère par le dogme est définitive.

Il n'est pas création nouvelle. — Donc pas de dogmes nouveaux. Pas, non plus, de formules dogmatiques nouvelles en contradiction avec les formules antérieures. Les formules dogmatiques sont vraies, quoique incomplètes ; « elles correspondent exactement à leur objet, quoiqu'elles ne l'expriment pas tout entier. Elles sont positives, absolues, définitives, comme cet objet lui-même. L'Eglise, dans le cours des siècles, et suivant les besoins des temps, pourra en proposer d'autres plus étendues, plus explicites, qui mettront en relief et en lumière d'autres aspects ; elle n'en effacera, elle n'en modifiera jamais aucune dans sa teneur authentique. Les définitions conciliaires ou papales les plus anciennes s'adapteront toujours d'elles-mêmes et sans altération aux plus récentes, pour former le corps harmonieux de la croyance catholique. »

Il est l'œuvre de l'Esprit Saint. — Enfin, ce qui est capital c'est l'action du Saint-Esprit qui préside au développement du dogme, qui empêche toute déviation de se produire. « Semblable, dans ses démarches extérieures, aux autres développements doctrinaux, il est, sous ce rapport, unique et transcendant », dit L. de Grandmaison. (*Revue pratique d'apologétique*, 15 septembre 1908, p. 904.) Ailleurs, (*Etudes*, 5 août 1898, p. 351), L. de Grandmaison cite, à ce sujet, *The temporal mission of the Holy Ghost* du cardinal Manning, livre que domine l'idée du Saint-Esprit, âme de l'Eglise, et qui « complète, de ce point de vue, l'ouvrage de Newman ».

c) **Le fait du progrès de la doctrine de l'Eglise.** — Le progrès du dogme dans sa stabilité, voilà bien ce que nous constatons tout au long de l'histoire de l'Eglise.

Du symbole des apôtres à celui de Nicée, du symbole de Nicée à celui de saint Athanase, du symbole d'Athanase — pour ne rien dire des professions de foi intermédiaires — à la profession de foi du concile de Trente, et de cette dernière à celles du concile du Vatican et de Pie X, l'énoncé des principales vérités de foi a pris constamment plus d'ampleur. Jamais il n'y a eu le rejet ou la méconnaissance de la définition de foi antérieure. Le symbole des apôtres est resté dans la prière quotidienne des fidèles. Celui de Nicée garde sa place dans la liturgie de la messe. Celui d'Athanase est récité par les prêtres au bréviaire. La profession de foi du concile de Trente, augmentée de celles du concile de Trente et de Pie X, est imposée aux prêtres dans un certain nombre de cas importants.

Non seulement rien du passé n'est désavoué, mais encore c'est le passé qui se continue. Le Credo apostolique s'est épanoui dans celui de Nicée, le symbole de Nicée dans celui d'Athanase, le symbole d'Athanase dans les diverses professions de foi, et finalement dans celles du concile de Trente, du concile du Vatican, de Pie X.

De cette continuité, de cette préservation du type primitif dans le progrès des dogmes, l'*Histoire du développement de la doctrine chrétienne* de Newman a fourni une preuve célèbre. Newman partit

de la thèse protestante que la doctrine de l'Eglise catholique, avec ses accroissements au cours des siècles, est une altération, une corruption du christianisme primitif. Une étude approfondie des écrits des Pères, qu'il connut en perfection, lui montra qu'il s'était trompé. Ce qu'il avait qualifié de corruption lui apparut, à la lumière des textes, un développement légitime, nécessaire. Plus il poussa ses recherches, plus il découvrit la stabilité de la doctrine dans un progrès régulier, sage, dirigé par un guide évidemment supérieur à l'homme. L'éclat de cette vérité le conduisit là où il ne pensait nullement aboutir. En commençant son livre (1845), Newman était anglican ; quand il l'acheva, il avait cessé de l'être, et, le 9 octobre de la même année, il était reçu dans l'Eglise catholique.

Les deux vérités de foi définies entre la première édition du livre de Newman (1845) et la troisième, remaniée par l'auteur (1878), à savoir l'Immaculée Conception et l'infaillibilité du pape, n'ont pas amené de changement dans le point de vue de Newman. Voir, pour l'Immaculée Conception, Newman, *Histoire de mes opinions religieuses* (trad. G. du Pré de Saint-Maur, 1866, p. 391-393) et, pour l'infaillibilité du pape, *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk*, 1875. C'est que ces deux dogmes n'offraient que deux cas nouveaux, et très remarquables, du progrès réalisé dans une doctrine toujours identique. L'Immaculée Conception était implicitement contenue dans le dogme de la maternité divine de Marie, l'infaillibilité dans les textes de l'Evangile, l'une et l'autre dans la vie de l'Eglise. Si quelques nuages — fausse exégèse, fausses données scientifiques — avaient empêché, un certain temps, certains esprits, même parmi les meilleurs, de le reconnaître, sous l'action de l'Esprit Saint l'obscurité s'était évanouie. Et l'on a entendu des convertis, par exemple A. von Ruville, *Retour à la sainte Eglise*, p. 50, 51, déclarer que c'est « justement la doctrine de l'infaillibilité qui (l'a) rapproché de l'Eglise », que, « bien compris, ce dogme est un dogme très salutaire, un dogme nécessaire, qui a, en définitive, son origine dans le Christ Jésus ».

CHAPITRE III. — LA PLÉNITUDE DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

La plénitude de la doctrine demande qu'elle livre à tous les hommes toutes les vérités qu'il leur importe essentiellement de posséder.

§ 1. — *L'Eglise livre toutes les vérités essentielles au salut.*

Une page de Jouffroy. — On a souvent cité une page de T. Jouffroy (*Mélanges philosophiques*, 1833, p. 470-471), qui vaut par elle-même, en dépit d'un contexte marqué d'un rationalisme un peu court et dès longtemps périmé. La voici : « Il y a un petit livre qu'on fait apprendre aux enfants, et sur lequel on les interroge à l'Eglise ; lisez ce petit livre, qui est le catéchisme, vous y trouverez une solution de toutes les questions que j'ai posées (dans l'enseignement de la philosophie), de toutes, sans exception. Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait ; où elle va, il le sait ; comment elle

va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas, et ce qu'il deviendra après sa mort, il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas (disons : qu'il ne comprendra pas entièrement), mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui comment le monde a été créé et à quelle fin ; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes ; comment la terre a été peuplée ; si c'est par une seule famille ou par plusieurs ; pourquoi les hommes parlent plusieurs langues ; pourquoi ils souffrent, pourquoi ils se battent, et comment tout cela finira ; il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, question des races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre, rapports de l'homme avec Dieu, devoirs de l'homme envers ses semblables, droits de l'homme sur la création, il n'ignore de rien ; et, quand il sera grand, il n'hésitera pas davantage sur le droit naturel, sur le droit politique, sur le droit des gens ; car tout cela sort, tout cela découle avec clarté et comme de soi-même du christianisme. Voilà ce que j'appelle une grande religion : je la reconnais à ce signe qu'elle ne laisse sans réponse aucune des questions qui intéressent l'humanité. »

a) **La doctrine de l'Eglise contient toutes les vérités qu'il importe essentiellement de connaître.** — Réponse aux « questions qui intéressent l'humanité », ou, comme le dit encore Jouffroy, solution du « problème de la destinée humaine », la formule est excellente. C'est là tout l'objet de la doctrine de l'Eglise. C'est ce que disait le Christ quand il promettait aux apôtres (*Joan.*, XIV, 26, XVI, 13) que l'Esprit de vérité leur enseignerait *omnem veritatem.* Non pas toute vérité dans l'ordre des sciences profanes, par exemple en matière d'histoire, d'astronomie ou de physique, mais toute vérité dans l'ordre du salut. Toutes les vérités que le Christ avait exposées aux apôtres, mais qu'ils n'avaient pas suffisamment comprises, eux qui, jusqu'à la descente du Saint-Esprit, méritèrent le reproche du Christ d'être *sine intellectu* (*Mat.*, XV, 16), mais qui, après la Pentecôte, pénétreraient ce qu'ils n'avaient pas saisi dans la parole du Maître. Toutes les vérités vraiment nécessaires à savoir, non la réponse aux questions de curiosité pure, telle que celle relative à la date de la fin du monde, dont le Christ leur avait dit que ce n'était pas leur affaire d'en être instruits : *non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate.* (*Act.*, I, 7.) Bref, toutes les vérités, de foi ou de mœurs, qui importent pour réaliser la raison d'être du chrétien : « connaître Dieu, l'aimer, le servir, et, par ce moyen, acquérir la vie éternelle ».

b) **La doctrine de l'Eglise intègre dans sa synthèse toutes les vérités fragmentaires éparses en dehors d'elle.** — On a dit que dans toute erreur il y a une « âme de vérité », une vérité partielle, par quoi elle a prise sur les esprits fascinés, en quelque sorte, par cet aspect de vérité et inattentifs à ce qui s'y mêle de faux. L'Église recueille ces vérités fragmentaires ; sa doctrine les assimile toutes.

Soit la question de la nature de l'homme. Qu'est-ce que l'homme ? Il est matière, répond le matérialisme. Et c'est vrai ; mais, brutal ou raffiné, le matérialisme n'est que la moitié de la vérité. Il est âme, disent les spiritualistes. Et c'est encore vrai ; mais l'homme n'est pas seulement une âme. Il est corps et âme, non pas corps et âme juxta-

posés simplement ou superposés l'un à l'autre, comme, selon le mot de Platon, un pilote sur un bateau. Il est double, et les deux, corps et âme, matière et esprit, ne font qu'un. L'homme n'est donc pas « un musicien ayant une lyre », ni « une intelligence servie par des organes », mais un corps et une âme, et, sans doute, le corps pour l'âme, oui, et le corps, en définitive, valant par l'âme, oui encore, mais une âme *et* un corps. D'où deux excès à éviter. Le premier consiste à trop flatter le corps, à en faire un instrument de plaisir ou de vanité ; c'est l'erreur du sensualisme sous des formes diverses. Le second excès, qui est celui d'un certain idéalisme, d'un certain gnosticisme, d'un certain quiétisme, consiste à trop rabaisser le corps, comme s'il n'y avait pas à tenir compte de lui, oubliant que « qui veut faire l'ange exclusivement fait la bête ». Ce que ces deux systèmes opposés ont de véritable trouve sa place dans la doctrine de l'Eglise ; ce qu'ils ont d'inexact et de perfide en est absent.

Soit encore le dogme central de l'Incarnation. « Entre la divinité immobile, l'Absolu mort de l'Orient grandiose, et la multitude des dieux agités du panthéon occidental, dit J. Serre (*La religion de l'esprit large,* 1903, p. 182-183), le Christ est la conciliation céleste. La présence de la divinité sous forme visible sur la terre alterne, chez les païens, entre un anthropomorphisme grossier qui assimile l'Etre suprême aux créatures, et un symbolisme vague qui ne diminue en rien la difficulté pour l'homme d'entrer en rapport avec l'Infini. L'Incarnation chrétienne, définie par les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, établit au contraire un lien précis entre le monde absolu et le monde contingent, et fait vivre réellement Dieu sur la terre, sans qu'il cesse d'être le souverain invisible de l'univers. La même doctrine pure et idéale rejette comme des scories les grossières analogies païennes, les incarnations dans des corps d'animaux, ou dans la personne d'hommes coupables ou corrompus, tels que Çiva ou Krishna. Comme Hercule et d'autres héros, le Christ a une origine céleste ; mais, à la place des fables grossières et scandaleuses par lesquelles le paganisme explique cette union du ciel et de la terre, l'Evangile nous montre un type de pureté parfaite, dont la beauté se confond avec la morale même, qu'elle dépasse et couronne. Et le trait particulier de la vie de Jésus-Christ, telle qu'elle est racontée dans l'Evangile, c'est l'union de la perfection, de l'idéal, avec la pleine réalité historique. Chez tous les autres fondateurs de religions, ces deux éléments sont séparés : dans le Christ, ils sont unis.

« Ce caractère synthétique, divinement simplificateur, conclut J. Serre, est celui de tous les dogmes du christianisme catholique, qui m'apparaît de plus en plus comme l'idée pure et parfaite de ce qui est ailleurs délayé ou incomplet. »

Confirmation de ce qui précède par quelques cas de conversions. — Comment la doctrine de l'Eglise intègre dans sa synthèse toutes les vérités fragmentaires éparses ailleurs, c'est ce que montre l'histoire de divers convertis.

Saint Justin, après avoir demandé en vain toute la vérité, sur Dieu et les choses divines, au stoïcisme, au péripatétisme, au pythagorisme, au platonisme, la reçut enfin du mystérieux vieillard qui lui révéla le Christ. Sans renoncer à la philosophie ni à la notion de la nature divine qu'il avait tirée de Platon, il accepta une « philosophie » meil-

leure, « la seule sûre et utile » (*Dial. cum Thryphone*, c. VIII), celle des prophètes inspirés par l'Esprit Saint et des apôtres annonçant à tous le salut en Jésus-Christ. Semblablement, de nos jours, miss Baker parcourut tout le cycle des systèmes modernes pour n'en retenir que les conclusions qui la conduisirent à l'Eglise catholique. (Voir son livre *A modern Pilgrim's Progress*, trad. par un bénédictin sous le titre : *Vers la maison de lumière*, 1912.)

Saint Augustin (*Conf.*, l. III, c. IV) dit de l'*Hortensius* de Cicéron : *Ille liber mutavit affectum meum, et ad teipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia* ; c'était le prélude de la conversion. Sainte Beuve, par son *Port-Royal*, « a rempli auprès de moi un rôle d'apôtre », écrivait une convertie dont la correspondance avec l'abbé G. Frémont a été publiée sous le titre : *Histoire d'une conversion*, 1914, p. 225. La *Vie de Jésus* de Renan prépara des conversions en acheminant vers une étude directe des Evangiles des esprits touchés par ce qu'elle leur avait révélé du Christ qu'ils ne connaissaient pas du tout. J. Joergensen (*Le néant et la vie*, trad. P. d'Armailhacq, 1898, p. 6) dit : « Je commencerai sans plus par cette déclaration surprenante que je suis devenu chrétien parce que j'étais darwiniste, ou mieux, c'est une conclusion darwiniste qui m'a fait adopter la vérité du christianisme. » Les *Premiers Principes* d'Herbert Spencer et sa théorie de l'inconnaissable aidèrent Paul Bourget à s'orienter vers un christianisme intégral. Madeleine Sémer attribua la plus heureuse influence sur sa conversion aux ouvrages de Bergson et à la part de vérité qu'ils lui apportèrent en la faisant passer « d'un matérialisme et d'un déterminisme absolus à une philosophie de l'esprit et de la liberté ». (F. Klein, *Madeleine Sémer*, p. 63, cf. p. 237-238.) A. Primot (*La psychologie d'une conversion*, 1914) expose que le point de départ de sa conversion a été l'expérimentation et l'étude des phénomènes magnétiques, hypnotiques, suprapsychiques et spirites. Le jésuite W. Wallace (*De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes*, trad. Humblet, 1921) raconte comment, missionnaire anglican aux Indes, il comprit, au contact de l'hindouisme, les insuffisances du protestantisme au point de vue de la vie intérieure et la nécessité du catholicisme.

On pourrait facilement allonger cette liste des cas où l'« âme de vérité », rencontrée parmi des erreurs de tout genre, a frayé la voie vers l'Eglise, où la vérité totale a incorporé avec une parfaite aisance des vérités fragmentaires qui souffraient d'être alliées à l'erreur.

c) **La doctrine de l'Eglise « lumière dans un lieu obscur ».** — La révélation enseigne donc à l'homme tout ce qu'il lui importe de connaître. C'est une lumière, mais qui brille dans un lieu obscur, *lucernae lucenti in caliginoso loco* (II *Petri*, I, 19), assez pour faire apparaître ce qu'il est nécessaire de savoir, pas assez pour dissiper toutes les obscurités jusqu'à ce que le plein jour vienne à poindre et que l'astre de l'aube éternelle se lève dans le cœur, *donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris*. Dieu ne dit pas tout son secret ; il en dit suffisamment par l'Eglise pour que l'homme puisse espérer et agir avec la certitude d'atteindre le but de son existence.

R.-H. Benson (*Les confessions d'un converti*, trad. T. de Wyzewa, 3e éd., 1914, p. 160-177) a décrit le bonheur qu'il éprouva quand il

comprit clairement, tout d'un coup, ce rôle de l'Eglise « voie divine du salut », qu'il avait seulement soupçonné jusque-là. « C'était chose impossible que la découverte de cette voie (du salut) fût une affaire d'intelligence ou d'érudition, car, à ce prix, le salut deviendrait plus facile pour l'homme adroit et possédant des loisirs que pour l'homme simple et n'ayant point le temps de longues réflexions. » L'Eglise apparaissait, dépositaire des paroles de vie, et protégée, dans leur transmission à tous, au cours des siècles, par le même Esprit de vérité qui avait « répété aux apôtres tout ce que le Christ leur avait dit » et assisté l'Eglise naissante. « Je ne dis pas que toutes mes difficultés s'en soient allées d'un seul coup... Il restait toujours encore les vieux problèmes éternels du péché et de la volonté libre. Mais, pour celui qui une fois a plongé ses yeux dans ceux de sa grande mère, ces problèmes ne sont plus rien, car celui-là comprend que la mère sait, si nous ignorons ; qu'elle sait même si elle ne dit pas qu'elle sait ; et qu'au dedans d'elle, quelque part, tout au fond de son grand cœur, réside la sagesse infinie de Dieu. »

Le problème du mal et de la douleur. — Dans le *locus caliginosus* qu'est ce monde, « les vieux problèmes éternels du péché et de la volonté libre », ou, en d'autres termes, du mal et de la douleur sont difficiles entre tous. En dehors du christianisme il n'y a pas de solution, mais uniquement l'absence de solution qu'est le fatalisme. « A quoi se réduisent, dit E. Bougaud (*Le christianisme et les temps présents*, 5e éd., 1883, t. I, p. 495) tous les efforts des hommes vis-à-vis de la douleur ? Ou la nier, ce qui est une folie, ou essayer de la supprimer, ce qui est un rêve ; ou la haïr, ce qui ne sert qu'à l'augmenter ; ou tâcher de se distraire et d'oublier, ce qui est ajouter une douleur à une douleur, une tombe à une tombe, ensevelir une seconde fois ceux qu'on a le plus tendrement aimés. Et voilà tout, pourtant ! » La doctrine chrétienne projette sur ce mystère des clartés qui le rendent acceptable et même cher.

Elle rappelle que le mal sous toutes ses formes résulte de la nature de l'homme, corps et âme, doué d'intelligence, de volonté, de sensibilité.

Le mal métaphysique n'est autre chose que la limitation de l'être. Il découle de ce que l'homme est créature, donc fini, imparfait. S'ensuit-il qu'il aurait mieux valu pour lui ne pas exister, et faut-il se plaindre de ce que l'imparfait n'est point le parfait, ni le fini l'infini, ni la créature Dieu ?

Le mal moral, ou le péché, a sa source dans la liberté humaine. Aurait-il été meilleur pour l'homme de n'être pas libre, d'être un pur automate, et le don redoutable de la liberté que Dieu lui a fait n'est-ce pas le don royal par excellence, qui le configure à l'image divine et lui permet d'accéder à la vraie grandeur ?

Le mal physique : douleurs du corps, douleurs du cœur et de l'âme, de tous les maux celui que nous avons le plus de peine à supporter, est causé par le fait que nous sommes sensibles. Serait-il souhaitable que l'homme fût dépourvu de sensibilité ? Les pierres ne souffrent pas : envierons-nous la condition des pierres ?

Même sur le plan humain et dans l'ordre de la vie présente, on peut entrevoir le sens de la douleur. « Sans elle chacun de nous ne serait qu'un perpétuel enfant », dit L. Ollé-Laprune. (*Le prix de la*

vie, 3[e] éd., 1896, p. 186.) L'éducation de l'enfant exige la douleur de l'étude, la douleur de l'obéissance, la douleur des renoncements de toute sorte qui mettent l'enfant en mesure de conquérir la maîtrise de soi. La douleur est un moyen d'éducation morale. Lamartine avait bien raison de chanter l'hymne à la douleur, dans ses *Harmonies* (II, VIII, 1886, p. 133) :

Tu fais l'homme, ô douleur ! oui, l'homme tout entier...
Qui ne t'a pas connu ne sait rien d'ici-bas ;
Il foule mollement la terre, il n'y vit pas.

C'est l'honneur de la nature humaine de s'élever au prix de l'effort douloureux. Trouverait-on mauvais que l'homme soit perfectible ? Et, si on le trouve bon, comment maudire ce qui pour lui est le point de départ de tout progrès ? Puis, la souffrance qu'on ressent éveille la sympathie pour la souffrance des autres et enseigne la « religion de la souffrance humaine ». Un des beaux mots du paganisme est celui de Virgile (*Æneid.*, I, 630) :

Non ignara mali miseris sucurrere disco.

Sur le plan surnaturel, ces deux aspects des bienfaits de la douleur s'élargissent à l'infini. La douleur expie, détache, perfectionne, assimile au Christ, donne part à son action rédemptrice, et la réversibilité du mérite de notre sacrifice uni au sacrifice du Christ est, pour une multitude de nos frères en humanité, en péché, en souffrance, un principe de salut, en même temps que notre propre salut se prépare :

Tu souffres ton bonheur futur, homme mortel.

Aussi la douleur, tout en restant obscure, devient-elle intelligible, acceptable, parfois aimée, désirée. « Ou souffrir ou mourir », « toujours souffrir non mourir », disent des saints. Des chrétiens ordinaires, des convertis, tel Coppée, parlent de la « bonne souffrance » ; car, dit-il (*La bonne souffrance*, 83[e] éd., p. 14), « si je n'appelle pas les douleurs et la mort, du moins je ne les crains plus, ayant appris, dans l'Evangile, l'art de souffrir et de mourir ». Et il nomme (p. 155, 162) « la meilleure année » de sa vie celle où la maladie torturante lui a révélé « le précieux secret » évangélique : « savoir souffrir, savoir aimer ».

Cette explication de la douleur par la doctrine chrétienne est tellement remarquable qu'elle a frappé un esprit étranger à tout mysticisme comme Adolphe Thiers. Il a écrit (*De la propriété*, 1848, p. 432) : « Cette puissante religion qu'on appelle le christianisme exerce sur le monde une domination continue, et elle le doit, entre autres motifs, à un avantage que seule elle a possédé entre les religions. Cet avantage, savez-vous quel il est ? C'est d'avoir seule donné un sens à la douleur. »

Les « paradoxes du christianisme ». — En dehors des mystères proprement dits, dont nous avons vu que, tout en demeurant impénétrables, ils n'impliquent aucune contradiction, la doctrine de l'Eglise, sa vie, son attitude envers le monde, ne laissent pas de présenter des « antinomies » ou des « paradoxes », ainsi qu'on s'est exprimé, c'est-

à-dire des contradictions apparentes, des dissonances apparentes, mais non réelles.

Après G.-K. Chesterton (*Orthodoxie*, trad. C. Grolleau, 1923, c. VI, p. 112-143), R.-H. Benson (*Paradoxes du catholicisme*, trad. C. Grolleau, 3e éd., 1919), ramassant, « comme un beau joueur », dit Grolleau, p. VIII, les accusations inconciliables que les adversaires de l'Eglise en tiraient contre elle, a montré que l'Eglise unit, équilibre les unes par les autres, non pas en les diminuant, en les édulcorant, mais en les poussant aux extrémités de leur tension, des idées qui semblaient s'exclure. Un maître ès-arts de l'Université d'Oxford, C.-S. Devas (*L'Eglise et le progrès du monde*, trad. J.-D. Folghera, 1909), a fait un travail analogue sur dix « antinomies » du christianisme qui sont les suivantes :

1° L'Eglise apparaît opposée et favorable à la civilisation intellectuelle.

2° L'Eglise apparaît opposée et favorable à la civilisation matérielle.

3° L'Eglise enseigne une morale faite d'austérité et de joie.

4° L'Eglise est l'antagoniste et le soutien de l'Etat, sa rivale et son alliée.

5° L'Eglise professe l'égalité de tous les hommes et maintient l'inégalité créée par la propriété et le pouvoir.

6° L'Eglise est pleine de scandales et toute sainte ; elle trace une loi aisée et difficile.

7° L'Eglise revendique et combat la liberté en matière de religion et la liberté de conscience.

8° L'Eglise est une et la chrétienté a toujours été divisée.

9° L'Eglise est toujours la même et elle change toujours.

10° L'Eglise a toujours été vaincue et elle est toujours victorieuse.

Des difficultés, des « paradoxes », existent partout, à commencer par l'homme, *homo duplex*, un dans la dualité du corps et de l'âme, être à la fois de misère et de grandeur. Le christianisme repose sur le « paradoxe » adorable de son fondateur Dieu et homme. « Or, dit Benson (p. 18, 25), l'Eglise catholique est une extension de l'incarnation. Elle aussi a sa nature à la fois divine et humaine, qui seule rend compte des « paradoxes » de son histoire. Traitez l'Eglise catholique comme seulement divine, et vous vous heurterez à des scandales, à des échecs et à des insuffisances. Traitez-la comme seulement humaine, et vous serez réduit au silence par ses miracles, sa sainteté et ses éternelles résurrections. »

Humaine, elle doit se plier aux conditions de ce qui est humain, s'assortir avec le monde si elle désire y vivre. Divine, elle vit dans le monde sans en être, elle n'est pas organisée comme si le monde était tout. Elle n'accepte pas toutes les pensées du monde et ne les repousse pas toutes non plus ; mais, par un procédé d'absorption partielle et de partiel rejet, elle vise à ce que le christianisme pénètre et transforme sans cesse le monde toujours changeant. Elle est surnaturelle ; mais le surnaturel, loin de détruire la nature, la perfectionne et l'élève. « Je veux bien qu'on soit un saint ; mais je veux qu'on soit d'abord et superlativement un honnête homme », disait Mme Swetchine (*Pensées*, dans ses *Œuvres et méditations*, éd. Falloux, 15e éd., 1884, p. 80.)

Sur toute la ligne, « ces apparentes dissonances ne font que préparer une résolution souverainement harmonieuse. Car la sainte Eglise ne dévie ni vers la droite ni vers la gauche, pas plus vers la crédulité, qui fait l'actuel coextensif au possible, que vers le scepticisme qui limite le possible à ce qui est actuellement connu. Elle rejette et la fausse simplicité du quiétisme et la fausse dialectique de l'intellectualisme. Son gouvernement tient le milieu entre la tyrannie et la faiblesse. Sa religion n'est pas purement extérieure ni purement intérieure, mais combine harmonieusement ces deux caractères. Elle permet l'alternance des époques d'expansion ou d'assimilation avec les époques de concentration ou de dogmatisme. »

On doit en dire autant des autres « paradoxes » du christianisme. L'équilibre de sa doctrine est, dit Chesterton (*Orthodoxie*, p. 142, 143), celui « d'un homme derrière des chevaux follement emportés ; il semble se pencher d'un côté et se balancer de l'autre, ayant pourtant dans chaque attitude la grâce sculpturale et la précision mathématique... Il est facile d'être un fou ; il est facile d'être un hérétique. Il est toujours facile de laisser le siècle aller à la dérive ; le difficile est de rester dans la bonne voie... Il est toujours simple de tomber ; il y a une infinité d'angles propices pour la chute, il n'y en a qu'un seul pour ce point d'équilibre où l'on reste debout. » L'Eglise est restée debout.

« Sans doute, écrivait E. Psichari (*Les voix qui crient dans le désert*, 25e éd., 1920, p. 301), alors qu'il atteignait sa dernière étape vers la vérité chrétienne, sans doute il y avait en elle des difficultés, mais aucune n'était insurmontable et, au contraire, si on les surmontait, tout apparaissait comme parfaitement beau et harmonieux, dans notre cœur comme dans notre esprit. Supposons le problème résolu, me disais-je. Alors, nous avons un système du monde cohérent et magnifiquement ordonné, nous avons une morale que rien n'égale. Aussitôt une lumière miraculeuse se distribue dans les coins et recoins les plus obscurs de notre âme. C'est donc que la solution est bonne. »

d) **La doctrine de l'Eglise satisfait tous les besoins de l'âme.** — On connaît l'ironique boutade de Pascal contre un intellectualisme outré (éd. V. Giraud, p. 25) : « L'homme est plein de besoins ; il n'aime que ceux qui peuvent les remplir tous. « C'est un bon mathématicien », dira-t-on. Mais je n'ai que faire de mathématiques ; il me prendrait pour une proposition. » Avec le vrai, l'homme réel poursuit le bien et le beau. La doctrine de l'Eglise révèle en Dieu l'idéal de vérité, mais aussi de beauté, de bonté, en qui s'apaisent simultanément tous nos désirs essentiels. La révélation n'est pas, dit A. de Poulpiquet (*L'objet intégral de l'apologétique*, 3e éd., 1911, p. 463), « un fait quelconque dont la science établit l'existence, mais la réalité sans laquelle nos tendances les plus profondes et les plus *humaines* demeurent inassouvies ». Problème de la destinée, problème de Dieu dans ses relations avec l'homme, problème de la douleur, du mal, de la rédemption, aspiration vers « tout ce qui est vrai, tout ce qui est pur, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui est aimable, tout ce qui est de bonne renommée, tout ce qui est vertu et digne de louange », selon le mot de saint Paul (*Philip.*, IV, 8), à tout cela l'Eglise répond avec une plénitude en harmonie avec son nom : Eglise catholique, c'est-à-dire universelle.

e) **La valeur intellectuelle de la doctrine de l'Eglise.** — Cette force pratique de la doctrine de l'Eglise, qui satisfait tous les besoins de l'âme et résout toutes les antinomies, ne serait-elle pas une faiblesse théorique ? Là où nous voyons une unité rationnelle ou historique, certains esprits n'aperçoivent qu'une unité pragmatique et sentimentale. D. Parodi écrivait récemment (*Enquête d'une philosophie*, 1936, p. 28) : « Le plus grave, le plus difficile à réfuter des arguments qu'on puisse peut-être opposer à toute religion positive, c'est l'impossibilité, pour ceux qui l'adoptent, de savoir exactement ce qu'ils nous demandent de croire et ce qu'ils croient vraiment eux-mêmes ; l'impossibilité de donner un contenu intellectuel défini à des complexes émotionnels respectés. »

Tout le problème de la connaissance religieuse est posé par ces quelques lignes. Ce n'est pas le lieu de le traiter à fond. Il suffira de montrer que la doctrine de l'Eglise ne se borne pas à des émotions sans objet, à des affirmations étrangères au réel.

Dans une séance de la Société de philosophie (4 janvier 1930), où il eut à répondre précisément à D. Parodi, E. Le Roy partait, pour aboutir à Dieu, de cette définition du réel proposée par Lagneau : « Est réel ce qui exige d'être affirmé. » (Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1930, p. 3, 16.) La formule est excellente. Dieu est réel, car il exige d'être affirmé, car il est celui par qui tout ce qui est s'explique et sans qui rien ne s'explique. E. Le Roy rappelait aussi, p. 19, la formule célèbre de Lachelier : « L'univers est une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense » ; l'univers est de la réalité ; il ne peut être suspendu qu'à du réel.

Est-ce à dire que nous atteignons Dieu en lui-même ? Non, assurément. Comme le notait encore E. Le Roy, qui, en cela, rejoignait saint Thomas et tous les grands mystiques chrétiens, Dieu est proprement indéfinissable et la seule représentation possible que nous en ayons est « analogique ». (P. 11, 25, 29.)

Cette analogie telle quelle entre Dieu et les êtres créés, *secundum aliqualem analogiam*, dit saint Thomas (*De veritate*, q. II, a. XI ; q. XXIII, a. VII, ad 9m), n'est pas une analogie de proportion directe et réciproque entre deux choses qui sont sur le même plan et n'ont qu'une différence de degré, de mesure : celle, par exemple, entre deux canons qui portent l'un à 10 l'autre à 20 kilomètres ; celle entre un homme intelligent, savant, et un autre beaucoup plus intelligent et savant. C'est, ainsi que s'exprime saint Thomas d'après la terminologie d'Euclide, une analogie de proportionnalité. C'est une similitude, non plus de chose à chose, mais de proportions relatives à ces choses « en raison de ce que l'une d'elles est à l'autre ce que celle-ci est à une quatrième... Ainsi le mot *voir* s'entend de l'organe corporel de la vue et de l'intelligence, parce que l'intelligence est à l'âme ce que l'œil est au corps. » La vision de l'intelligence n'est pas seulement une vision plus aiguë, plus étendue, plus pénétrante, que celle de l'œil ; elle est d'un autre ordre. En disant que ce que l'œil est à la connaissance des choses corporelles, l'intelligence l'est par rapport à la connaissance des choses spirituelles, nous ne saisissons pas en elle-même la nature de l'intelligence. Cela ne définit rien. Et cependant ce ne sont point paroles vaines ; il y a là une direction de pensée selon laquelle nous pouvons et nous devons nous représenter l'intelligence.

De même, puisque Dieu, postulat suprême du réel, exige d'être affirmé pour que s'explique tout ce qui est, il faut lui attribuer tout ce que suppose cette exigence. Il n'est pas arbitraire de le nommer en considération de ses rapports avec ses œuvres et de « lui prêter — avec les précautions que de droit — des caractères empruntés, non à ce qu'il est et que nous ignorons, mais à ce que nous sommes, nous, créatures, à ce qu'est cet être emprunté que l'Etre par soi diffuse comme un halo de lumière autour de son soleil ». (Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* 1927, p. 69-70.) Nos mots marquent une direction de pensée selon laquelle l'homme peut et doit se représenter la nature divine, mais sans étreindre l'objet même de sa visée « ni, par conséquent, se reposer dans aucun terme de pensée comme s'il pouvait être parfait et définitif. L'homme sait ce qu'il pense et qu'il pense bien, mais il sait aussi qu'il lui reste indéfiniment à voir dans cette direction... C'est peu si l'on considère ce que cette connaissance contient encore d'ignorance ; c'est beaucoup si l'on observe qu'une connaissance incomplète et qui a conscience d'être telle n'est point fausse ». (H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions,* 1923, t. I, p. 126.)

Ainsi nous échappons à cette double erreur : l'anthropomorphisme grossier, qui fait de Dieu le semblable de l'homme et, tout au plus, un surhomme ; l'agnosticisme, pour lequel les noms divins n'ont aucune signification, et le symbolisme, qui en est une forme adoucie, pour lequel nos essais d'exprimer le mystère de Dieu en fonction de notre expérience ne peuvent prétendre à rien poser qui possède une valeur objective.

Ajouterons-nous que le peu que nous connaissons de Dieu par analogie est tout au point de vue de l'action ? La force d'attraction que Dieu connu de la sorte exerce sur nous et les effets que produit son amour rapprochent de lui. Le Dieu entrevu par la raison devient comme « sensible au cœur ».

§ 2. — *L'Eglise livre ses vérités pour tous les hommes.*

a) **La doctrine de l'Eglise est adaptée aux hommes de toute condition.** — La doctrine de l'Eglise a ce caractère, qui lui est propre, d'être accommodée tout à la fois aux génies de l'ordre religieux, tels saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, Bossuet, Lacordaire, ou de l'ordre scientifique, tels Pascal, Ampère, Cauchy, Pasteur, et aux esprits de moyenne culture, aux ignorants et aux enfants. Ces paroles, enregistrées par un Juvénal (*Sat.,* VI, 221) : « O insensé, est-ce qu'un esclave est un homme ? *O demens, ita servus homo est ?* », par un Lucain (*Phars.,* V, 342) : « *Humanum paucis vivit genus,* le genre humain vit pour un petit nombre d'hommes », sont tout à fait à l'opposite du christianisme. Non moins inconnus du christianisme les mépris d'un Voltaire ou d'un Renan disant, celui-ci (*Revue des Deux Mondes,* janvier 1860, p. 378) : « Je ne vois pas de raison pour qu'un papou soit immortel » ; celui-là, dans une lettre à d'Alembert, du 6 décembre 1757 : « On n'a jamais prétendu éclairer les cordonniers et les servantes : c'est le partage des apôtres. » L'Eglise des apôtres, en effet, ne se désintéresse ni des cordonniers et des servantes, ni des Papous. Elle sait qu'ils ont une âme et que la « Bonne Nouvelle » du Christ est pour toutes les âmes. Et les mêmes vérités

qui nourrissent et enchantent les plus hautes intelligences sont distribuées aux plus humbles des fidèles.

« Voyez, mes très chers, disait saint Thomas d'Aquin, dans un sermon cité par A. Lecoy de la Marche (*La chaire française au moyen âge,* 1868, p. 115), une bonne vieille femme, *una vetula,* en sait plus maintenant sur ce qui concerne notre fin qu'autrefois tous les philosophes. » Saint Thomas, dans son *Expositio symboli* (a. I, *Opera,* Parme, t. XVI, p. 135), a repris cette pensée : « Aucun des philosophes d'avant la venue du Christ n'a pu, malgré tous ses efforts, en savoir, sur Dieu et les choses nécessaires à la vie éternelle, autant que ce que sait une vieille femme par la foi depuis la venue du Christ. » La *vetula* de saint Thomas n'est pas moins avantagée s'il s'agit non plus de la connaissance, mais de l'amour. Un jour, devant saint Bonaventure, frère Egide s'écria : « Hélas ! que ferons-nous, nous ignorants et simples, pour mériter la bonté de Dieu ? — Mon frère, dit Bonaventure, vous savez bien qu'il suffit d'aimer Dieu. — En êtes-vous sûr ? répliqua frère Egide. Croyez-vous qu'une simple femme puisse lui plaire autant qu'un maître en théologie ? » Sur la réponse affirmative du docteur, frère Egide courut dans le jardin et, regardant vers la ville, cria : « O pauvre petite vieille femme simple et ignorante, *o vecchierella poverella semplice e idiota,* aime le Seigneur Dieu, et tu pourras être plus grande que frère Bonaventure ». (Voir frère Léon, *Vita di frate Egidio,* c. XLVII, dans la récension de Feo Belcari, *Prose,* éd. O. Gigli, Rome, 1843, t. II, p. 235.)

L'idée de saint Thomas s'est retrouvée chez des écrivains rationalistes, tels que V. Cousin et J. Simon. Ecoutons V. Cousin (*Premiers essais de philosophie,* 3e éd., 1855, p. XV) : « Le résumé de ce qu'il y a de meilleur dans le *Phédon* et le *Timée,* dans les *Méditations,* dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même,* dans les plus beaux chapitres de la *Critique de la raison pratique,* ce résumé-là est tout entier dans les premières pages du catéchisme, et ce catéchisme est la nourriture des pauvres d'esprit, de l'enfant, de la femme, du pâtre, de l'ouvrier, tandis que la *Connaissance de Dieu et de soi-même,* les *Méditations,* le *Phédon* et le *Timée,* s'adressent à bien peu d'individus dans l'espèce humaine. » Et ailleurs (*Du vrai, du beau et du bien,* 16e éd., 1875, p. 428-431) : « Quelle n'eût pas été la joie d'un Socrate et d'un Platon s'ils eussent trouvé le genre humain entre les bras du christianisme !... » J. Simon dit mieux encore (*La liberté de conscience,* 1859, p. 10) : « Je trouve dans la religion chrétienne un caractère qui me ravit : c'est qu'elle joint la métaphysique la plus savante à la plus parfaite et, si on peut le dire, à la plus efficace simplicité. Assurément le *Timée* de Platon et le XIIe livre de la *Métaphysique* d'Aristote sont des merveilles ; mais je n'espère pas qu'il sorte de là un symbole qu'on puisse faire réciter aux enfants. Il n'y a jusqu'ici que la religion chrétienne qui ait eu à la fois et la *Somme* de saint Thomas et le catéchisme. »

Doctes et ignorants, pauvres et riches, la doctrine de l'Eglise s'accommode à toutes les conditions. Et l'élite chrétienne que sont les saints se recrute parmi les uns et les autres. Et, dans toutes les conditions, les physionomies individuelles sont étonnamment diverses comme la grâce de Dieu qui les façonne à la ressemblance du Christ, *multiformis gratiae Dei.* (II *Pet.,* IV, 10.)

b) **La doctrine de l'Eglise est accommodée aux hommes de tous les pays et de tous les temps.** — Le problème de la destinée humaine, autour duquel gravite toute la doctrine de l'Eglise, étant la même pour tous les hommes de tous les pays et de tous les temps, cette doctrine a été valable pour les hommes de tous les pays et de tous les temps.

L'Eglise s'est installée, d'abord, dans le monde gréco-romain. De là elle a rayonné chez les nations barbares et dans toute l'Europe, puis successivement dans toutes les parties de l'univers. Sera-t-elle « plantée partout dans deux ou trois siècles », ainsi que le pense P. Charles ? (*La prière missionnaire*, 1935, p. 83.) Peut-être. On constate que, à travers les âges, elle a pénétré les civilisations les plus différentes, affirmant sa fécondité, sa souplesse, « épousant les siècles, les régimes, toujours combattue, toujours renaissante et vivante, dit Mad. Sémer, p. 239, rassasiant les meilleurs qui s'approchent d'elle, élevant toutes les âmes », sans contrecarrer ce que les siècles et les régimes ont eu de bon, sans abdiquer la moindre parcelle de ses dogmes. Elle a été, elle demeure, selon le mot de saint Irénée (*Cont. haer.*, l. III, c. XXIV, n. 1), « celle qui garde toujours, par l'action du Saint-Esprit, la vérité divine placée dans un vase précieux qui, rajeunissante toujours, et fait toujours rajeunir le vase même qui la renferme, *quae semper a Spiritu Dei quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas in quo est* ». Après tant de siècles, l'Evangile est plus actuel que jamais.

c) **La parabole du Genre humain par Raymond Brucker.** — Raymond Brucker, saint-simonien converti par le P. de Ravignan en 1848, fut un puissant orateur populaire. L. Gautier (*Portraits du* XIXe *siècle*, s. d., t. III, p. 343-345) a reconstitué un de ses discours que l'on pourrait intituler « la parabole du Genre humain » et qui montre d'une manière vive cette adaptation de la doctrine de l'Eglise à tous les hommes de tous les pays et de tous les temps. En voici de larges extraits.

« En ce temps-là, le Genre humain tout entier, celui qui a été, celui qui est, celui qui sera, se réunit en une grande plaine. Et il y convoqua tous les philosophes présents, passés et futurs.

Et le Genre humain parla ainsi aux philosophes : « J'ai lu tous vos ouvrages. Oui, tous. Et je dois dire que je m'y suis effroyablement ennuyé. J'en bâille encore...

J'ai lu tous vos ouvrages... Et, après les avoir lus et relus, je me suis trouvé en de lugubres et épouvantables ténèbres. J'en savais moins qu'avant.

Je vous ai donc convoqués pour vous poser de nouveau le grand problème qui m'agite et pour vous adresser trois demandes...

Je veux un livre, un petit livre, de dix ou vingt pages, qui contienne toute la vérité sous une forme élémentaire et tout à fait transparente ; un petit livre qui puisse se mettre en poche et ne coûte que dix centimes ; un petit livre qui soit également à la portée du penseur, du poète, et aussi de ces multitudes vulgaires qui vivent uniquement de la vie pratique et matérielle. Tel est le livre, telle est la leçon que je veux. »

Les philosophes se regardèrent avec stupeur..., et plusieurs d'entre eux commencèrent à s'effacer et à disparaître.

Le Genre humain continua : « Non seulement je veux un petit livre, qui contienne toute la vérité en dix pages et qui la vulgarise universellement dans le temps et universellement dans l'espace ; mais je veux que quelqu'un vienne un jour m'offrir ici-bas l'exemple de toutes les vertus qui sont enseignées dans ce petit livre. Et je veux que cet exemple puisse être aisément imité par l'homme, par la femme et par l'enfant... Pouvez-vous me donner le livre ? Pouvez-vous me donner l'exemple ? »

Les trois quarts des philosophes avaient déjà disparu. Et le Genre humain, qui s'en aperçut, commença à être triste dans son cœur.

« Ce n'est pas tout, dit-il encore. Non seulement il me faut une leçon ; non seulement il me faut un exemple immortel ; mais j'ai encore besoin d'une immortelle institution... qui garantisse et perpétue la leçon et l'exemple, en les rendant éternellement vivants. »

Quand le Genre humain eut achevé ces mots, il jeta un regard sur les philosophes. Epouvantés, tous s'étaient enfuis.

Alors le Genre humain, le pauvre Genre humain, se mit à fondre en larmes...

Et, comme il était ainsi perdu dans sa douleur, il aperçut soudain, en je ne sais quel coin, une espèce d'Homme, vêtu d'une espèce de blouse, qui portait sur ses épaules une espèce de poutre, un gros morceau de bois tout sanglant. Cette poutre était traversée d'un autre morceau de bois. Comme qui dirait une croix. Et l'Homme avait ses beaux cheveux blonds tout couverts de sang. Le sang lui tombait sur les yeux. Le sang coulait à grosses gouttes sur tout son corps. Et il regardait le pauvre Genre humain si doucement, si doucement, si doucement !

Puis il s'avança, avec quelle lenteur, avec quelle majesté ! Il marchait, portant le bois énorme. Et il dit d'une voix si tendre, si tendre : « Tu veux la vérité ? Je te l'apporte.

Tu veux un petit livre qui contienne en dix pages toute la vérité et qui soit compris de tous. Tiens : prends ce petit livre. » Et à la première page, le Genre humain lut : *Catéchisme*.

L'Homme continua : « Tu m'as demandé non seulement une leçon, mais un exemple vivant. Tiens : regarde-moi. Je suis ton Dieu qui s'est fait homme pour t'offrir un type éternel et te conduire à la béatitude.

Et enfin tu m'as demandé une institution. Tiens, prends : voici l'Eglise. »

Et le Genre humain tomba à genoux et adora Jésus-Christ. »

CHAPITRE IV. — L'ARGUMENT TIRÉ DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

La doctrine que l'Eglise, se réclamant de l'autorité de Dieu, apporta au monde se heurtait à des difficultés humainement insurmontables.

Ces difficultés furent divinement surmontées.

Donc l'Eglise vient de Dieu.

Tel est l'argument que l'apologétique tire de la doctrine de l'Eglise. Le moment est venu de l'exposer et d'en préciser la valeur.

§ 1. — *Difficultés humainement insurmontables.*

On peut les considérer du côté de la doctrine elle-même, du côté de ceux à qui elle s'adresse, du côté de ses propagateurs et de ses gardiens.

a) **Du côté de la doctrine elle-même.** — A. Eymieu, que nous suivons ici de près, note, *Deux arguments pour le catholicisme*, p. 14, que le catholicisme « constitue la plus accentuée de toutes les doctrines, la plus complexe et la plus complète, engrenant par ses principes avec tous les rouages de la pensée, et par sa morale avec tous les rouages de l'action : et le voilà donc en confrontation perpétuelle avec toutes les répercussions des idées et toutes les réalités de la vie. Malheur à une telle doctrine si son inventeur n'est qu'un homme ! »

Complète et complexe, cette doctrine se relie à tout le passé, à tout l'avenir. Le Christ, de qui l'Eglise la reçoit, prend à son compte et s'applique des prophéties échelonnées le long des âges écoulés. Il affirme que sa vie, sa mort et son œuvre, réaliseront un ensemble de détails décrits d'avance et dépendant d'une multitude de volontés libres qui humainement peuvent lui infliger un démenti. Pour toute la suite des siècles, il annonce des choses invraisemblables, dépendantes elles aussi de volontés libres humainement imprévisibles. Par exemple, il déclare que, jusqu'à la fin du monde, il sera aimé par les uns, haï par les autres, par dessus tout, et que, à cause de lui, ses disciples participeront à cet amour et à cette haine, alors que les hommes qui tiennent le plus de place parmi leurs contemporains ne laissent, bientôt après leur mort, que des oublieux ou des indifférents.

Ce n'est pas tout. Cette doctrine impose l'assentiment à des mystères qui dépassent la raison et devant lesquels elle doit s'incliner, elle si prompte à rejeter ce qu'elle n'atteint pas. En dehors des mystères proprement dits, dans la doctrine de l'Église ou en conséquence de cette doctrine, dans ses actes, dans son attitude envers la société civile, on découvre des « antinomies », des « paradoxes ». Comme dans les mystères, rien de contradictoire au fond ; des dissonances seulement apparentes, semblables à ces dissonances musicales où se plaisent de grands artistes et qui, « au moment où l'oreille va en gémir, se résolvent tout à coup en magnifiques harmonies ». Mais, au premier aspect, un observateur superficiel pourrait confondre ces contradictions apparentes avec un désaccord réel, et combien de fois l'intelligence humaine, ombrageuse et frivole, ne se contentera-t-elle pas de ce premier regard trompeur !

Ce n'est pas tout encore. Cette doctrine doit être invariable : la vérité ne varie pas. Aucune des acquisitions successives des sciences humaines, qui réservent tant de surprises, ne doit y introduire la moindre modification. *Qualis ab incoepto.* Ancienne et toujours nouvelle, comme tout ce qui est vivant, elle ne connaîtra ni vieillesse ni décrépitude.

b) **Du côté de ceux à qui la doctrine de l'Eglise s'adresse.** — L'Evangile fut prêché d'abord aux Juifs, puis aux Gentils. Chez les uns et chez les autres, sa doctrine froissait les idées reçues.

Les Juifs attendaient un Messie glorieux au royaume terrestre :

le royaume de Christ est spirituel et son point de départ furent les humiliations de la croix.

En ce qui regarde les Gentils, Fustel de Coulanges (*Cité antique*, 4e éd., 1872, p. 472-481) a relevé quelques-unes des nouveautés du christianisme. La notion de Dieu est épurée : il cesse d'être confondu avec l'homme ou avec la nature. Transformés les devoirs de l'homme envers Dieu : la religion est surtout intérieure. On adore un Dieu unique, universel, qui est à tous : l'unité de la race humaine et la fraternité des hommes sont des corollaires de l'unité de Dieu, et, pour le gouvernement des Etats, voici la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, et donc la libération des âmes, le domaine de la conscience infranchissable, et, toutes les vertus n'étant plus comprises dans le patriotisme, l'essor des vertus privées. Trois siècles de persécutions déchaînées contre l'Eglise naissante montrèrent jusqu'où allait la résistance aux nouveautés de sa doctrine.

La lutte ne devait pas finir avec la paix constantinienne. Ce qui subsiste et subsistera toujours du « paganisme immortel » se dressa et se dressera toujours contre la doctrine de l'Eglise. La force matérielle, la force des passions, la force des idées travaillent tour à tour ou simultanément à la détruire : la force matérielle des chefs d'Etat, dont l'Eglise dénonce les injustices ; la force des passions, qu'elle réprime ; la force des idées, celle, en dehors de l'Eglise, du rationalisme qui refuse de s'incliner devant Dieu, et, dans le sein de l'Eglise, celle de l'hérésie, Protée aux formes indéfiniment changeantes, qui abonde dans son sens propre et, l'un après l'autre, rejette tous les dogmes.

c) **Du côté de ceux qui gardent et enseignent la doctrine de l'Eglise.** — La doctrine de l'Église lui fut livrée par le Christ, c'est-à-dire par un juif pauvre et ignorant. Ses compatriotes disaient de lui (*Joan.*, VII, 15) : « Comment connaît-il les Ecritures, lui qui n'a pas fréquenté les écoles ? » Les apôtres, qui recueillirent son enseignement et eurent à le transmettre au monde, étaient d'humbles travailleurs, au cerveau étroit, sans culture. Saint Paul, à vrai dire, avait fait de bonnes études juives et c'était un génie ; mais ce qu'il enseigne ce n'est pas ce que les hommes lui ont appris ni le fruit d'un labeur personnel ; c'est uniquement ce qu'il a reçu du Christ. (*Gal.*, I, 12.)

La manière dont les apôtres divulguent la doctrine du Christ ne peut humainement que la desservir. Ils ne mettent pas en jeu les moyens qu'on emploie pour la réussite des idées. Ils devraient, à s'en tenir aux méthodes humaines, commencer par arrêter l'ensemble et le détail de la doctrine qu'ils vont répandre à travers le monde, afin de prévoir, par la précision des formules, la réponse aux objections qui ne manqueront pas de surgir de partout. Eh bien ! non, ils partent dans toutes les directions de l'espace. Ils parlent, insistant sur tel ou tel point de doctrine, au hasard des questions ; sur tel ou tel point de conduite, au hasard des circonstances. Où ils parlent, une foi, un culte, une morale s'établissent ; « et il faut que la morale, le culte, la foi, que prêche chacun des Douze soit identique. Quelques-uns écrivent ou font écrire là-dessus quelques pages rapides, simples canevas de leurs discours ou résumés de leurs conversations ; et ils écrivent ces choses stupéfiantes comme ils parlent, avec une sérénité imperturbable, sans art, sans nul souci, à plume levée, avec

les mots qui viennent ; et ces mots, ils les jettent dans le monde, ils les livrent à l'histoire, à toutes les objections du présent et de l'avenir ; et il faut, quelle que soit la plume ou la bouche d'où ils tombent, qu'ils s'accordent ensemble, qu'ils laissent à l'avenir une doctrine cohérente, sans fissure, où la contradiction n'éclate jamais ! »

Et voici d'autres difficultés ! Les apôtres auront pour successeurs, dans la garde et la transmission de la doctrine, la hiérarchie ecclésiastique, les évêques, surtout réunis en concile œcuménique, et surtout le pape. C'est-à-dire, humainement parlant, des hommes sortis des quatre coins de l'horizon, sans que rien garantisse leur valeur personnelle, leur science ou leur sainteté personnelle ; sans que rien puisse, humainement parlant toujours, assurer leur fidélité à la doctrine, à la pensée du Christ. Et de ces hommes il faut que la succession soit ininterrompue : quand tout ce qui est humain s'écroule et meurt, la papauté ne doit pas mourir. L'Atlas de la fable était une montagne qui portait le monde. Des hommes, tout ce qu'il y a de caduc et de fragile, de faibles roseaux, voilà sur quoi reposent l'Eglise et son indéfectible doctrine !

§ 2. — *Difficultés divinement résolues.*

Toutes les difficultés accumulées contre la doctrine de l'Eglise ont été résolues divinement. Cohésion, stabilité à la fois et progrès, plénitude — nous pourrions ajouter : fécondité inépuisable — tels sont, en dépit des impossibilités humaines, quelques-uns des traits manifestes de cette doctrine.

a) **La cohésion.** — La doctrine de l'Eglise est une doctrine complexe, « pleine de contrastes violents qui menacent de toutes parts son équilibre, pleine de mystères devant lesquels la raison au premier abord se cabre, pleine de devoirs qui font hurler de colère les instincts ». Elle est jetée, par une poignée d'ignorants, en phrases hâtives, sans plan arrêté, au gré des circonstances, dans un monde mal disposé à l'accueillir, « scandale aux Juifs, dit saint Paul (I *Cor.*, I, 23), et folie aux païens », qui ne veulent rien recevoir des Juifs, et qui surtout ne veulent pas en recevoir une doctrine qui avant tout « prêche Jésus crucifié ». Humainement il est fatal que ces phrases, comme la semence de la parabole, tombent sur le chemin, soient foulées par les pieds des passants, meurent sans fructifier. Ou si, par un premier et inexplicable miracle, elles survivent, « il est fatal que la doctrine qu'elles expriment se disloque en un chaos de contradictions internes, et se heurte de toutes parts aux démentis répétés de la raison plus éclairée, des faits imprévus de l'histoire et des conclusions non moins imprévues de tant de sciences jadis ignorées ». (A. Eymieu, 126-127.)

Les contradictions et les démentis de ce genre éclatent dans toutes les autres confessions chrétiennes. Elles sont absentes de la doctrine de l'Eglise. Nous avons admiré son accord avec elle-même et son harmonie avec les sciences profanes. Plus on l'approfondit, plus ces sciences progressent, mieux cette doctrine se comprend et plus elle répond aux besoins du genre humain. Un J. Rivière (*A la trace de Dieu*, p. 13) jugeait que la meilleure apologie de

la foi chrétienne consiste à « la décrire avec assez de détails », à faire apparaître sa « merveilleuse cohésion avec assez de force pour que l'incroyant soit saisi de vertige et n'ait plus rien à faire que de s'y précipiter ». Ce que P. Claudel, dans sa préface du livre posthume de J. Rivière, reprenait en ces termes : « En somme, la religion catholique doit se prouver par une démonstration catholique, c'est-à-dire totale, et par cette totalité même. Elle est vraie parce qu'elle est catholique, c'est-à-dire complète, parce qu'elle est la clef et le couronnement de tout. »

Evidemment une pareille doctrine ne peut être l'œuvre des douze pauvres hommes qui l'ont prêchée. Pour rendre compte de ce que Brunetière (*Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1898, p. 176) appelait « la masse, la cohésion, la densité » de cette doctrine, il n'y a que la parole du Christ, qui donna mission aux apôtres de la répandre (*Joan.*, VII, 16) : « Ma doctrine n'est pas la mienne, mais celle du Père qui m'a envoyé. »

b) **La stabilité à la fois et le progrès.** — Cette doctrine si complexe, il faut qu'elle demeure identique à elle-même à travers des progrès constants qui sont la loi même de toute vie.

Pour la maintenir telle, il y aura les évêques et, au-dessus de tous, les papes, évêques et papes les plus divers de vertu, de science, de caractère, d'âge, de nationalité, qui devront être là jusqu'à la fin des siècles ; des papes, et des évêques unis aux papes, qui ne doivent jamais se tromper là où les hommes se trompent si souvent ; des papes, qui soient « d'accord entre eux au long des siècles, alors qu'un homme est si rarement d'accord avec lui-même au long d'une vie. Et il faut qu'ils aient raison à l'avance contre des idées qui n'existent pas encore, contre des objections cachées dans le mystère de l'avenir. »

Et cette doctrine ne reste pas enfermée dans un milieu restreint, dans un groupement clos à toute action extérieure. Elle n'a pas été mise sous la garde de l'ignorance ni à l'abri de la discussion, ni embaumée immobile dans le passé mort ; mais elle a été mêlée à tout le mouvement du monde, « elle a été le grand ferment de l'histoire, elle a été livrée, parmi les peuples les plus cultivés de la terre, à tous les remous des idées, à toutes les colères de la passion, à tous les assauts de la force brutale ».

Aucune doctrine purement humaine ne résisterait à de telles secousses du dedans et du dehors. Eh bien ! l'Eglise a résisté. Pas un de ses dogmes n'a bougé, pas un iota n'a disparu. Au lieu de s'user, son corps de doctrines s'est enrichi, réussissant, malgré tant de causes de mort, à vivre, immuable sans se momifier, en progrès constant sans altération aucune. C'est l'accomplissement, qui ne peut être que d'un Dieu, d'une parole dite aux apôtres (*Mat.*, XXVIII, 18-20) : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations. Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle. »

c) **La plénitude.** — Que dire de la plénitude de la doctrine du Christ ? La *vetula* de saint Thomas et de saint Bonaventure en sait plus, sur Dieu et les choses divines, que tous les anciens philosophes et peut aimer Dieu autant et plus que les maîtres en théologie. Et voici

un Pasteur qui, à cette demande d'un de ses élèves : « Vous qui avez tant réfléchi, comment pouvez-vous croire ? » répond simplement : « C'est pour avoir réfléchi et étudié beaucoup que j'ai gardé une foi de breton. Si j'avais étudié et réfléchi davantage, j'en serais venu à une foi de bretonne. » (Cf. Van Tricht, *Revue des questions scientifiques*, t. XXXIX, p. 385.) La doctrine de l'Eglise satisfait un Pasteur et une bonne vieille femme : aux Pasteurs comme aux bonnes vieilles femmes de tous les pays et de tous les temps elle fait connaître tout ce qu'il importe essentiellement de savoir.

Et ce qui ajoute à cette merveille, c'est la facilité identique pour un Pasteur et pour la vieille femme, c'est la sécurité avec laquelle l'un et l'autre entrent en possession des vérités indispensables. A. von Ruville (*Retour à la sainte Eglise*, p. 5-45) a là-dessus des remarques de grande portée. Il expose comment, élevé dans le protestantisme, ayant passé par le doute, le matérialisme, le panthéisme, le modernisme, il finit, grâce aux livres, par retrouver les vérités fondamentales du christianisme, tout en se rendant compte que son acquis était insuffisant, qu'il lui manquait « encore beaucoup, oui beaucoup ». Les découvertes dues au labeur intellectuel étaient un soutien pour sa foi reconquise. « Pour moi, homme d'étude, ce travail de réflexion, dit-il, aurait pu peut-être suffire, bien qu'en réalité il ne suffît pas. Mais était-il admissible de fonder sur un travail de réflexion », sur de longues études, « la foi de la masse inculte, bien plus, celle des peuples plongés encore dans la barbarie primitive, qui ne pourraient qu'avec le temps, peut-être même jamais, accomplir ce travail nécessaire ? » Autre difficulté. « Si les âmes des gens du peuple arrivaient réellement à une intelligence suffisante, étaient-elles armées contre les influences des docteurs hétérodoxes, des théologiens libres-penseurs, qui cherchaient à troubler par de nouveaux doutes la foi de ces âmes ? Car assurément ces influences ne pouvaient être éternellement tenues à l'écart. On ne pouvait guère demander à des gens insuffisamment instruits de suivre la même route difficile que j'avais parcourue avec peine, de conserver ou de recouvrer par leurs propres lumières les biens de la foi. L'éloquence persuasive des pasteurs n'offre pour cela aucun secours appréciable ; car elle a aussitôt contre elle l'éloquence persuasive des pasteurs libéraux tout aussi efficace. » Devant « le désarroi doctrinal qui régnait dans l'Eglise protestante », A. von Ruville comprit que « les doctrines fondamentales du christianisme devaient reposer sur un point d'appui qui fût à l'abri de toutes les influences de la libre-pensée » ; que « ce point d'appui, si toutefois il existait, ne pouvait être que la papauté » ; que supposer que le Christ n'avait pas muni l'Eglise de ce point d'appui indispensable, c'était lui dénier une sagesse élémentaire. Il céda finalement à « la puissance exercée par l'Eglise sur les hommes de toute classe, de tout état, de toute culture intellectuelle... Le défaut, dit-il, que j'avais trouvé dans cette Eglise de réflexion qu'est l'Eglise protestante, n'existait pas ici... Ici, le plus simple lui-même pouvait sans difficulté arriver à tous ces bonheurs que procure la conviction de posséder sûrement la vérité. »

Securus judicat orbis terrarum. On sait le retentissement de ces paroles de saint Augustin sur la conversion de Newman : « Elles étaient, dit Newman (*Histoire de mes opinions religieuses*, trad., p. 183) comme

le *Tolle lege, tolle lege,* de l'enfant qui convertit saint Augustin lui-même » ; par elles fut « absolument pulvérisée » la théorie de la *via media* par laquelle il avait cru pouvoir échapper à l'Eglise romaine. L'*orbis terrarum,* la masse des hommes de toute condition, de tout pays et de tout temps, doit pouvoir être sûre qu'elle détient la doctrine du salut. Pour cela il faut — chose humainement irréalisable — une autorité infaillible, une autorité vivante. Une autorité infaillible parce que le Saint-Esprit l'assiste. Une autorité vivante, qui donne toujours, en suite de cette assistance, au fur et à mesure des difficultés qui naissent, des problèmes qui sont soulevés, une réponse infaillible aux questions que lui posent les fidèles de toutes les conditions, de tous les temps et de tous les pays. C'est ce qui a eu lieu tout le long des siècles. Et aujourd'hui, dit l'abbé de Tourville (*Lumière et vie,* p. 278), « l'Eglise, dans sa teneur pure, dégagée des adaptations faites pour les temps antérieurs, concorde avec le besoin présent et les dispositions présentes plus aisément, plus simplement, qu'avec tout ce qui a encore précédé ». Et cela garantit l'avenir. Ainsi s'exécute la promesse du Christ à saint Pierre, et en lui à tous ses successeurs : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point ; toi, affermis tes frères. Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Pais mes agneaux, pais mes brebis » (*Luc.*, XXII, 32 ; *Mat.*, XVI, 18 ; *Joan.*, XXI, 16-17.)

CONCLUSION

a) **Ces arguments sont probants.** — Cohésion, stabilité à la fois et progrès, plénitude, autant de caractères de la doctrine de l'Eglise. Ils lui impriment une excellence plus qu'humaine.

De cette excellence plus qu'humaine de la doctrine de l'Eglise, à moins d'admettre un effet sans cause, la seule explication est une intervention de Dieu. Donc cette doctrine, qui s'affirme révélée, est bien révélée : c'est de Dieu qu'elle vient. Donc l'Eglise est divine. La preuve est très bonne.

b) **La place de ces arguments dans l'apologétique intégrale.** — Chacun des caractères de la doctrine de l'Eglise que nous avons étudiés fournit un argument distinct, et chacun de ces trois arguments vaut. Ils se renforcent mutuellement, cela va sans dire, et ils gagnent à être situés dans l'apologétique intégrale, qui embrasse les notes internes de l'Eglise et ses notes externes, les miracles physiques et ce grand miracle moral qu'est le grand fait de l'Eglise, de son existence, de sa doctrine, de son œuvre, de sa vie.

Selon la tournure des esprits, tel ou tel aspect de cette apologétique intégrale frappe davantage. Celui de la doctrine de l'Eglise, de sa cohésion, de sa fixité en même temps que de son progrès, de sa plénitude, est un de ceux qui saisissent le plus nos contemporains.

c) **La valeur de ces arguments pour nos contemporains.** — Certains esprits à tendances philosophiques sont préoccupés de tout ce qu'il y a de difficile dans les questions qui se posent à eux, de contradictoire et de caduc dans les théories successives imaginées pour les résoudre. Ils constatent que, après tant de siècles, après tant de travaux admi-

rables, « le mystère recule sans cesser d'être mystère », que ce qui paraissait le plus sûr est remis en question, que, par exemple, on ne sait bien ni ce qu'il faut penser de la gravitation universelle, ni ce qu'il faut penser de l'éther, ni même de l'espace et du temps. Incohérences, fragilité, balbutiements, telle leur apparaît la suite des systèmes construits par les philosophes. Ils entrent dans un monde tout différent quand ils découvrent la doctrine de l'Eglise, son impeccable cohésion intrinsèque, son harmonie avec l'acquis graduel des sciences expérimentales, les enrichissements qu'elle apporte à la raison tout en la dépassant, les lumières qu'elle projette, sans sortir de son domaine propre, sur tous les domaines de l'action et de l'idée. Et les voilà en route vers la foi chrétienne !

Deux choses ont contribué au relief du deuxième argument : le succès de l'hypothèse de l'évolution, celui des livres d'histoire. La science historique est une de celles qui ont le mieux perfectionné leurs méthodes, dont le goût s'est le plus répandu. Et l'hypothèse de l'évolution, si perfectible soit-elle encore, a paru, à beaucoup de nos contemporains, belle et féconde. Excellentes dispositions pour aborder le dogme catholique ! Dès lors, le spectacle est impressionnant d'une doctrine qui, se proclamant la vérité, affirme qu'elle restera, et, en fait, reste constamment identique avec elle-même, et qui, d'autre part, transmise à une humanité en marche, en évolution perpétuelle, s'adapte aux besoins intellectuels de tous les temps, conformément aux exigences du progrès vital. Rien de semblable n'existe dans l'histoire des doctrines humaines, qui changent et s'écroulent comme des châteaux de cartes, au souffle des jours qui passent, des hommes qui se suivent, de leurs passions, de leurs idées, de leurs découvertes. Ce contraste peut acheminer vers la foi ceux qui ont le sens de l'histoire.

Enfin deux directions convergentes de la pensée contemporaine invitent à faire état du troisième argument. La psychologie s'applique à l'étude des aspirations profondes, incoercibles, de l'âme ; or, la doctrine de l'Eglise — et elle seule — satisfait à ces aspirations, car seule elle communique à l'homme les connaissances essentielles, seule elle résout le problème de notre destinée. Par ailleurs, s'il est, de nos jours, des mots à la fortune éclatante, ce sont ceux de solidarité, d'humanité, d'internationalisme, etc. Mots magiques, dont le sens est trop souvent dénaturé, mais qui, bien compris, ont un sens si chrétien ! L'Eglise donne la doctrine de vérité à tous. Pour elle il n'y a ni riches et pauvres, ni savants et ignorants, ni juifs et gentils, ni romains et barbares, il n'y a pas d'étrangers : tous sont également les fils du Père qui est au ciel, les frères du Christ qui est le Sauveur de tous, les membres du même corps mystique, faits pour le même bonheur indéfectible et y arrivant en aimant Celui qui est pour tous le Bon Dieu et en s'aimant les uns les autres. Là est la véritable solidarité, la véritable fraternité humaine, le véritable internationalisme. Ceux qui l'entrevoient ou l'aperçoivent semblent devenir de plus en plus nombreux. Et des trois arguments exposés ce dernier est sans doute celui qui, dès à présent, a le plus de poids.

d) **Arguments probants mais non irrésistibles.** — Faut-il rappeler que « ces sciences supérieures, la morale et la religion, ne se présentent pas à l'intelligence par des intimations et des preuves obvies,

comme celles qui servent de point de départ à la science physique ?... Ombres et lignes légères, certaines sans doute, mais délicates, fragiles, presque évanescentes, que l'esprit voit par intervalles, qui apparaissent dans le calme, qui s'effacent dans l'agitation. La réflexion du ciel et des montagnes dans le lac prouve que le ciel et les montagnes l'entourent ; mais le crépuscule, le brouillard, la tempête balayent la splendide image qui disparaît sans laisser de traces ». Ainsi s'exprime Newman. (*Idea of University*, cité par C.-S. Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, trad., p. 302.)

Les arguments pour le catholicisme tirés de la doctrine qu'il enseigne sont probants, mais non irrésistibles, « sans quoi, dit encore Newman (*Grammaire de l'assentiment*, c. x, dans H. Bremond, *Newman, Psychologie de la foi*, 1905, p. 350), comment arriverait-il qu'on lui résiste ? Entre ce que (la vérité de la révélation) est en soi et ce qu'elle est par rapport à nous, il y a un abîme. La matière est lumineuse comme le christianisme est vrai. Mais il est des aveugles qui ne perçoivent pas cette lumière, et des hommes qui ne reconnaissent pas cette vérité. C'est leur faute et non celle de la vérité. » Les arguments qui aboutissent à des conséquences morales demandent des dispositions morales pour être appréciés à leur juste valeur. Cette valeur « apparaît dans le calme et s'efface dans l'agitation ». Quand l'âme est droite et le cœur pur, quand on prie avec persévérance, quand on « fait la vérité dans la charité », on trouve, dans la doctrine de l'Eglise, la clarté toujours vivante qui éclaire les ombres de la vie mortelle en attendant la pleine lumière du jour « sans brouillard et sans crépuscule ».

Félix VERNET

Professeur aux Facultés catholiques de Lyon
et au Grand Séminaire de Valence.

Bibliographie. — Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, années 1843-1844, *Œuvres*, 1861, t. II ; J.-H. Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, trad. J. Gondon, 1848 ; H. Perreyve, *Entretiens sur l'Eglise catholique*, 2 vol., 1865 ; L.-F. Brugère, *De vera religione*, 2e éd., 1878, p. 106-138 (c'est le premier essai pour introduire avec une certaine ampleur cet argument dans les cours de théologie ; un des manuels qui se sont le mieux inspirés de Brugère est celui d'A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, 23e éd., 1930, p. 216-238) ; E. Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, 5e éd., 1883, t. I ; 3e éd., 1878-1884, t. III-IV ; Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e éd., 1886 ; J.-M.-L. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, année 1890 ; J. Serre, *La religion de l'esprit large*, 1903 ; L. Lefébure, *Portraits de croyants*, 1905 (surtout les pages sur Montalembert) ; L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, année 1908 ; C.-S. Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, trad. de l'anglais J.-D. Folghera, 1909 ; R.-H. Benson, *Paradoxes du catholicisme*, trad. C. Grolleau, 3e éd., 1919 (sermons prêchés à Rome en 1913) ; A.-D. Sertillanges, *L'Eglise*, 2 vol., 1917 ; *Le miracle de l'Eglise. L'éternité dans le temps*, 1933 ; A. Eymieu, *Deux arguments pour le catholicisme*, 1923 (cohérence et stabilité) ; G.-K. Chesterton, *Orthodoxie*, trad. de l'anglais C. Grolleau, 1923 ; Abbé de Tourville, *Lumière et vie. Notes et fragments religieux*, éd. F. Klein, 1924 ; J. Rivière, *A la trace de Dieu*, 15e éd., 1925 ; G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, 1927 ; G. Picard, *Précis de la doctrine catholique* (d'après les notes de l'abbé H. de Tourville), Paris, 1927 ; G. Goyau, *Les religions. Le catholicisme*, 1931.



Jésus remet à saint Pierre les clefs de son Eglise.
Fresque du Pérugin à la Chapelle Sixtine. (Cl. Anderson.)

V

L'EXCELLENCE ET LES CARACTÈRES DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION. — POURQUOI LES CATHOLIQUES AIMENT LEUR ÉGLISE

Quelle autre institution, au monde et dans l'histoire, a jamais suscité plus d'amours et plus de haines que l'Eglise catholique ? Quels abîmes et quelles distances, de *la Cité de Dieu* aux pamphlets allemands ou genevois du XVIe siècle, des vieux traités de Celse ou de Porphyre *contre les Chrétiens* au *Sermon sur l'Unité* de 1681 : « Sainte Eglise romaine, si je t'oublie, puissé-je m'oublier moi-même ! » D'où proviennent d'une part tant de tendresses et d'où sortent ailleurs tant de colères ? Puis, en dépit de tant d'attaques et d'injures, quelles causes continuent d'expliquer l'ardente passion du catholique fidèle pour la vieille Eglise sa mère ? C'est sans doute qu'au lieu de s'arrêter à certains détails extérieurs ou provisoires, trop faciles à tourner en ridicule, il la regarde en son divin principe, avec tout ce qu'elle apporte de joie, de certitude, d'atmosphère sympathique et d'euphorie : et il la voit alors tellement semblable à Dieu et tellement conforme à lui-même qu'il la salue comme la vraie réunion du ciel et de la terre, *limite-des-deux-mondes*, au sens que M. Claudel donne au mot *limite* : une frontière qui est une liaison.

CHAPITRE PREMIER. — CONFORME A DIEU

On demandait un jour à un jeune professeur d'Ecriture Sainte, élevé depuis lors aux plus hautes dignités ecclésiastiques, ce qui l'avait le plus frappé dans son pèlerinage aux Lieux Saints de Palestine. Homme du Nord, il avait fait ce voyage en plein été, avec un unique compagnon, de façon à visiter le pays dans les conditions les moins artificielles. « Ce qui m'a le plus ému, c'est que le Fils de Dieu ait accepté de vivre dans une telle ambiance de sueur, d'huile et de poussière et dans le décor de saleté qui en est la conséquence. » Le *Verbum caro* prenait au contact de cette expérience une signification plus vraie, plus réaliste encore. Evidemment les statues du Sacré-Cœur ne sont pas exécutées dans ce style-là. Mais les statues ont tort contre le fait historique.

L'Eglise catholique continue ce mystère. Elle s'est engagée sur les chemins de l'histoire en compagnie de toutes les faiblesses et de toutes les misères humaines. Incarnée en de pauvres natures, les nôtres, elle n'en est pas moins la fille de Dieu, étant l'épouse mystique du Christ, le corps vivant et douloureux de ce Chef ressuscité. Son effort séculaire consiste à soutenir tant de sainteté et de grandeur en une chair faible, et à purifier perpétuellement celle-ci qui devienne dès lors moins indigne d'une telle rencontre.

§ 1. — *L'Eglise a été conçue et voulue par le Christ.*

Le chrétien respecte et admire ce succès lorsqu'il contemple les traits de sa Mère. Il l'aime parce qu'elle a été tant aimée aux jours de sa jeunesse, lorsque le Christ « la sanctifiait, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Eglise, glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (1). Depuis ces temps lointains, elle a historiquement vieilli, et au contact des siècles et des hommes, elle acquit une expérience personnelle et des titres de noblesse, qui ajoutent encore à la vénération que ses petits-fils éprouvent pour elle. Mais sur le plan spirituel, en dépit de tant d'accroissement et de fécondité, elle est toujours jeune et l'épouse du jeune Chef qui ne meurt plus ; les fruits qu'elle produit sont toujours aussi renouvelés qu'à l'heure où elle sortait du flanc du Crucifié, à l'image de la femme issue du désir efficace du premier homme exaucé lui-même par les premières tendresses du Créateur.

C'est en effet à travers la volonté du Christ en sa vie mortelle qu'il faut d'abord regarder l'Eglise. Il a vécu pour elle, avant de mourir pour son salut. Jamais elle ne fut absente de sa pensée. Jamais il ne cessa de la prévoir, de la vouloir — et dans l'âme comme dans le groupe de ses premiers disciples, de la réaliser, de l'établir, de la former. Religieux parfait de son Père en l'apparente solitude de sa prière transcendante, il était en même temps le plus décidé des éducateurs et le plus clairvoyant des fondateurs. Sa vision des choses éternelles ne l'empêchait pas de prévoir les temps qui allaient venir

(1) *Ephes.*, v, 26-27.

et d'y installer son institution. Pierre, Jacques et Jean et les autres le prolongeraient réellement, de deux manières : à l'intérieur, parce que tout ce que le Père lui avait confié, il le leur avait donné ; à l'extérieur, parce que dans le monde ils le remplaceraient en lui succédant, parce qu'ils le compromettraient suivant qu'ils agiraient bien ou mal, et qu'en conséquence il devrait les couvrir en leur communiquant son Esprit, après leur avoir légué tous ses droits, tous ses pouvoirs et tous les privilèges qu'ils pouvaient porter. Telle fut à l'origine cette ambition légitime et sans limites qui allait bientôt s'appeler le catholicisme.

§ 2. — *Les quatre notes qui authentiquent la mission de l'Eglise.*

De cette volonté du Sauveur sont aussi dérivées les quatre notes, inscrites si tôt au Symbole, qui continuent toujours d'authentiquer la véritable ou plutôt l'unique Eglise, *une*, *sainte* (1), *catholique et apostolique.*

a) **Unité.** — Le caractère de l'Eglise qui apparut d'abord à la réflexion de ses premiers fidèles fut en effet, en même temps que la sainteté dont il sera question dans un chapitre suivant, le privilège ou l'obligation de l'**unité.** Le Fondateur avait tant insisté sur ce point ! Fils unique, il n'avait jamais songé qu'à une Eglise unique. On supprimerait l'Evangile plutôt que d'y trouver le principe d'un partage ou les germes d'une scissiparité. On raconte que de grands conquérants, ayant mesuré les limites humaines et pour maintenir l'équilibre entre les jalousies de leurs généraux, divisèrent leur empire de leur vivant ou dans leur testament. Il n'y a pas trace d'une intention semblable dans les paroles de Celui qui avait recruté les Douze et qui les envoyait évangéliser toutes les nations. Il a vu sa religion, celle qu'il vivait et celle qu'il fondait, la même, se prolonger jusqu'à la consommation des siècles et, chose plus grave, jusqu'aux extrémités de la terre. Ce plan grandiose ne l'a poussé à prendre aucune autre précaution que celle de l'unité. Lorsqu'au moment de partir, il confiait sa petite Eglise à l'Esprit, c'était non pas pour la livrer à toutes les fantaisies des improvisations successives et multiples, mais au contraire parce que présentant le Paraclet comme une personne, l'Esprit du Père et le sien, il le promettait comme le principe d'une unité persévérante : « Qu'ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous » (2).

L'unité dans le temps suppose la continuité, la fidélité et ce qu'on ne tarderait pas à appeler : l'orthodoxie, c'est-à-dire le maintien des choses enseignées et instituées. En assimilant l'Evangile après son départ à un témoignage, le Christ continuait d'affirmer le caractère irremplaçable de sa personne et de sa mission, et sa transcendance divine. Mais du même coup il fondait pour toujours l'unité de son œuvre.

b) **Catholicité.** — Cette unité aperçue non plus du côté du Fonda-

(1) Ce caractère de la véritable Eglise sera étudié plus bas, dans l'article du P. Garrigou-Lagrange ; c'est pourquoi il n'en est pas parlé ici.
(2) *Joan.*, xvii, 21.

teur ou de la fondation, mais du côté de ceux qui allaient accepter le premier et constituer la seconde, s'appelle la **catholicité**. L'Eglise est universelle : expression d'usage courant et devenue presque trop banale, dont on ne réalise plus assez les immenses exigences. On aurait tort en effet de ne voir dans cette deuxième note qu'une prétention géographique, laquelle s'y trouve pourtant renfermée. La catholicité est territoriale, parce que les hommes habitent ou peuvent habiter n'importe où sur la surface du globe, et que l'ambition de l'Eglise les suit partout où ils vont. Mais *la catholicité est surtout humaine* : c'est notre race qu'elle prétend atteindre tout entière : ce ne sont pas seulement des kilomètres carrés à conquérir, mais des volontés et des intelligences à grouper et à convertir.

Il faut ajouter que cette catholicité, pour employer des catégories chères à la pensée contemporaine, n'est pas statique, mais *dynamique*. Elle ne consiste pas à introduire brutalement dans l'Eglise des âmes vaincues et stupéfiées, qui viendraient faire nombre dans le parti sans y apporter autre chose que leur présence appréciée en chiffres ; elle consiste à répandre partout le message évangélique, de telle sorte que celui-ci apparaisse comme une réponse, tout au moins comme un remède, à tout ce qui était contenu à l'avance dans les hésitations fragmentaires et interrogatives de l'humanité. C'est à l'intérieur des âmes que doit s'allonger la force conquérante de l'Eglise, par la réduction à sa doctrine supérieure de tout ce qui était assimilable dans les doctrines étrangères. Elle attire à elle, elle réclame comme son bien, non pas par addition ou syncrétisme, mais par sympathie et purification, tout ce qu'elle découvre ailleurs de vérités contenues dans les espoirs tenaces, les gestes commencés, les attitudes religieuses esquissées des peuples *assis à l'ombre de la mort*.

C'est bien ainsi que saint Paul avait aperçu la catholicité, qu'il appelait dans son beau style biblique, *la vocation des Gentils*. Il voyait la création tout entière et l'humanité travaillées d'une immense douleur et d'un vaste déchirement ; et dans ces gémissements traduits aux frontons des temples en inscriptions prophétiques, au fond des cœurs en hérédités divines qui s'ignoraient elles-mêmes, il apercevait comme une ébauche de christianisme, l'âme naturellement chrétienne dont parleront les Pères, et comme conséquence le droit ou le devoir pour l'Eglise de prendre possession de ces âmes, mais en les exauçant, en les respectant, en les révélant à elles-mêmes en même temps qu'elle leur révélerait Jésus-Christ. Car c'est bien cela une vocation, autrement dit un appel et une invitation.

De ces principes découlent les méthodes d'apostolat suivies dans l'Eglise, et que le Pape actuel nous enseigne précisément sous le nom d'*action catholique*. Au lieu de commencer la conversion des infidèles par une destruction préalable au fond de leurs cœurs de toutes leurs amours religieuses héréditaires, l'Eglise conçoit plutôt son devoir sous la forme d'une réponse à apporter par voie de transformation à toutes les préoccupations et les insuffisances antérieures. C'était l'attitude de saint Paul, en face d'abord et bien sûr ! du judaïsme, qui n'était pas une erreur, mais une pauvreté : « Sont-ils hébreux ? Moi aussi, je le suis. Sont-ils israélites ? Moi aussi. Sont-ils de la postérité d'Abraham ? Moi aussi » (1) ; mais même en face du

(1) II *Cor.* xi, 22.

paganisme honnête, dont il a fait dans l'Epître aux Romains à la fois la critique la plus sévère en présence de ses résultats, et l'éloge le plus sincère au souvenir de ses disponibilités. Et la synthèse de cette double position est dans le discours sur l'Aréopage : « Ce que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer » (1).

c) **Apostolicité.** — Mais au nom de qui l'Eglise actuelle à son tour annoncera-t-elle cette immortelle doctrine ? Au nom d'une succession authentique et d'une continuité ininterrompue. On n'a le droit de pratiquer l'apostolat que si l'on est l'héritier des Apôtres. C'est la troisième ou quatrième marque de la véritable Eglise, qui est apostolique. L'apostolicité évoque ce petit collège des Douze qui avaient reçu les premiers la mission d'être les témoins du Christ, de le prêcher aux nations, de garder à son royaume les caractères et la constitution de ses origines. Car l'apostolicité suppose toutes ces réussites à la fois : d'abord la visibilité. Les Douze portaient des noms connus qui étaient ceux d'hommes vivants et déterminés, ceux-là et non pas d'autres. En eux, grâce à eux, l'Eglise était historiquement à tel endroit et non pas n'importe où : on n'avait ni à l'inventer, ni à l'imaginer, car elle était faite de Pierre, Jacques, Jean, Paul et tous les autres... Or ils avaient été choisis ou élus par une volonté du Maître, qui n'avait regardé ni la race, ni la richesse, ni les titres, ni même l'intelligence, mais qui avait décidé : *ego vos elegi.* Leurs pouvoirs avaient été le résultat d'une désignation publique, qui créait une société régulière et visible.

Nous sommes ainsi conduits à l'idée d'une hiérarchie qui se recrute elle-même au nom de principes spirituels, mais sur le plan visible et pour maintenir un témoignage authentique. L'Eglise appartiendra aux successeurs que les Apôtres se choisiront, et ainsi de suite. A ces conditions, le pouvoir spirituel se maintiendra, pour prolonger jusqu'à nous un état de choses et un corps de doctrines fixés dès l'origine.

§ 3. — *Seule l'Eglise réalise la possession de ces quatre marques. Son intransigeance n'est que la fidélité à celles-ci.*

Il resterait à chercher où se trouve aujourd'hui le plus exactement réunies ces quatre notes ; ou plutôt, puisque le lecteur connaît à l'avance la réponse des rédacteurs d'*Apologia,* il reste à nous demander si l'intransigeance violemment reprochée à l'Eglise qui a son chef à Rome ne serait pas tout simplement la preuve de sa fidélité à l'unité, à la catholicité, à l'apostolicité. Elle est vraiment l'héritière, parce qu'elle prétend ne rien abandonner du plan primitif du Fondateur, et lui rester fidèle en essayant, à travers des tâtonnements et des secousses inévitables, de rester elle-même, sauf pour cela, à cause de l'humaine misère, à se réformer sans cesse, mais *in eodem sensu eademque sententia.*

L'unité de l'Eglise. — On lui reproche de vouloir l'unité, et de la vouloir pour elle. Non, c'est plutôt : *en elle,* qu'il faudrait dire. Et que vou-

(1) *Act.*, XVII, 23.

driez-vous qu'elle voulût à la place ? Le fait pour une communauté de renoncer à se dire l'Eglise unique et universelle n'est-il pas déjà la preuve que cette Eglise a désavoué les prétentions comme les volontés du Seigneur et qu'elle a, si l'on peut dire, donné une partie de sa démission. L'ambition de fidélité n'est-elle pas plus digne du Christ que la résignation ? Il ne fut jamais pour sa part résigné qu'à la volonté de son Père, mais non à l'insuccès, au repli, au refus et c'est l'enfant prodigue qui a réclamé le partage de l'héritage.

Les autres Eglises chrétiennes, on le sait, ont presque toutes tendance à limiter leur extension aux frontières de la nation à laquelle appartiennent leurs fidèles. Quelques-unes ont partie liée avec le gouvernement du pays dont elles constituent, au dedans comme au dehors, le plus ferme appui. Elles sont fières de ce nationalisme qui, en leur prêtant une note pittoresque et locale, leur assure plus d'influence visible dans les destinées temporelles du peuple sur lequel elles veillent comme une reine-mère ou régente sur l'empire de son fils. Elles parlent dans leurs liturgies la langue vulgaire ou archaïque de leur pays ; elles épousent ses querelles ; elles comprennent mieux ses mœurs et ses traditions. Leur insularité, ailleurs leur régionalisme ou leur provincialisme, leurs origines historiques qui se confondent avec celles de la nation, leurs profondes racines ethniques sont leurs justes titres de noblesse. Mais ces succès selon la chair cachent mal leur infidélité à l'Esprit, au grand rêve paulinien, à la dernière volonté du Christ ; elles ont gagné la terre, leur terre et perdu le monde ; elles n'enseignent plus toutes les nations ; leurs prêtres, leurs évêques ne se sentent plus assez missionnaires des païens ni suffisamment comptables des Gentils.

Qui donc nous présentera l'image de cette Eglise-mère et unique, qui ne se sent inconnue nulle part parce qu'elle se reconnaît partout chez elle, à laquelle tous les peuples, aux jours de leur colère, reprochent successivement d'être une étrangère parce qu'elle n'appartient exclusivement à aucun d'entre eux ? qui, au cours des grandes guerres européennes, ne jette le poids de ses valeurs spirituelles dans aucun plateau ? et qui se contente de distribuer quelques paroles de politesse religieuse aux puissants de ce monde pour n'avoir à prêter serment de fidélité à personne ? Elle a peut-être, au cours de l'histoire, fait bon ménage avec certains empires. Mais le premier empire romain était antérieur à sa naissance et quand, après trois siècles de malentendus, elle se décida à mêler ses intérêts aux siens, c'était dans l'intention de lui survivre un jour.

Plus tard, elle rétablit l'empire en faveur de Charlemagne, mais c'était parce que ce grand constructeur de peuples avait l'illusion d'étendre les frontières de ses royaumes aux frontières de la chrétienté : c'était donc encore au nom de l'unité que l'Eglise faisait alliance avec l'unique César de ce temps-là. Mais au fond, elle gardait la hantise des cités lointaines vouées encore à l'idolâtrie ou au paganisme, et sa grande âme, comme celle de saint Paul, continuait de s'indigner ou de s'attendrir à la vue des brebis sans pasteur. Voilà pourquoi, à côté du clergé métropolitain, elle n'a jamais cessé d'entretenir un clergé missionnaire, et comme les grandes nations colonisatrices, elle a dépensé dans ce luxe spirituel le plus pur de ses ressources, le plus cher de son sang. Ces missions étrangères qui lui ont tant

coûté — je parle des vies d'hommes et de la valeur de ces âmes d'élite — sont le signe qu'elle n'a pas abdiqué. Il est possible que du point de vue de la réussite, l'ère des missions soit à peine commencée et que l'on cherche encore, en face de l'Islam par exemple, les voies d'accès conformes aux méthodes évangéliques ; mais qu'importe, si la longueur même des insuccès prouve la fidélité au programme primitif, et la rareté des résultats la persévérance de la volonté, du projet, du rêve, de l'obéissance enfin à la parole du Fondateur.

La catholicité de l'Eglise. — La catholicité, qui est la gloire de l'Eglise romaine, est aussi son fardeau, car c'est un poids ; et son tourment, car c'est une inquiétude. Ce titre est une exigence : il oblige à une perpétuelle réforme intérieure, comme tous les vrais enrichissements. Conquérir de nouveaux clients et les convertir en fidèles, c'est d'abord les comprendre, puis voir ce qui les séduit de préférence dans l'éternel héritage, ensuite préparer la rencontre de leur humanisme légitime, de leur civilisation, de leur langue, de leurs beaux-arts, et même de leur climat, avec cet unique *Credo* qu'ils se préparent à réciter à leur tour. Même vis-à-vis des Eglises séparées, l'union ne suppose pas l'uniformité. Le respect accordé à leurs rites liturgiques n'est que le symbole d'une hospitalité intellectuelle qui accueille leurs traditions, leurs théologiens d'avant la rupture, leur sensibilité religieuse de toujours. Le catholicisme, en tant qu'il est un caractère ou une note, est surtout une compréhension.

C'est en ce style-là qu'il y a trente ans, en quelques pages admirables du *Christus*, les regrettés Pères Rousselot et de Grandmaison, de la Compagnie de Jésus, traduisaient les quatre notes telles qu'ils les voyaient réalisées dans l'Eglise romaine. Et les quatre adjectifs prenaient sous leur plume un relief encore inconnu ; la véritable Eglise, disaient-ils, doit être intransigeante, héroïque, compréhensive, hiérarchique. Les deux premiers titres et peut-être aussi le dernier feraient peur à certaines pudeurs légitimes si le troisième ne venait, en les nuançant, les expliquer et leur donner leur véritable reflet.

La sainteté dans l'Eglise est liée à l'apostolicité. — Il ne reste plus alors qu'à conjuguer la sainteté avec l'apostolicité pour en montrer l'équilibre réalisé. L'Eglise romaine ne peut aligner ses titres historiques à la succession de Pierre et des apôtres qu'à la condition de se sanctifier perpétuellement pour montrer qu'elle a hérité de leur esprit autant que de leurs pouvoirs. L'Eglise réside d'abord dans le Pape et dans les Evêques avant d'être celle des saints et des mystiques, mais c'est à la condition que le Pape et les Evêques, que personne n'a le droit de juger — au nom de qui et de quoi le ferait-on ? — se jugent perpétuellement eux-mêmes pour devenir des hommes de prière et de sainteté ; sinon leur apostolicité deviendrait un scandale. Et c'est cette grande inquiétude intérieure qui fait la tragédie de l'histoire de l'Eglise : apôtres, sommes-nous des saints ? se demandent les chefs. Et les membres, se tournant vers leurs pasteurs, les interrogent respectueusement pour leur demander leurs leçons mais aussi leurs exemples. Et c'est toute l'histoire de la vraie réforme, celle qui dans l'Eglise catholique ne porte aucune date parce qu'elle est de tous les temps et qu'elle n'est jamais terminée.

CHAPITRE II. — SEMBLABLE A NOUS

§ 1. — *Le problème des rites.*

La célébration du sacrifice et la pratique sacramentelle, avec leurs prolongements indéfinis, les dévotions, la psalmodie, le culte des images et des reliques, l'usage des pénitences privilégiées, les rites et les formulaires, seront éternellement l'appui ou l'écueil, le cadre ou la caricature de la religion en esprit et en vérité révélée par le Christ à la Samaritaine :

Ai-je donc besoin du sang des boucs et des génisses ?

protestait déjà le Dieu d'Israël par la bouche des prophètes ; et le psalmiste Lui répondait :

Si vous aviez voulu des sacrifices, je vous en aurais offerts ;
Mais vous ne prenez pas plaisir aux holocaustes :
La seule victime qui vous soit agréable, c'est un cœur contrit et [humilié.

Et pourtant, l'on supprimerait plutôt la nature humaine de la face de la terre, que d'empêcher l'animal raisonnable d'incarner dans des gestes et des symboles ses volontés profondes, que de lui interdire de demander à des signes corporels ou matériels, à des objets sensibles, à des paroles sacrées, l'apaisement de son immense inquiétude en face du péché, en face de l'avenir, en présence de l'infini. D'où nous vient cette étrange démangeaison rituelle que rien n'apaise ? Est-ce un dernier vestige de l'instinct, habitué à obtenir d'un réflexe monotone et fatidique des résultats infaillibles ? N'est-ce point déjà au contraire la première poussée vitale du concept, décidé à arrêter en des lignes nettes la fluidité des choses et, comme dit l'Ecriture, à leur donner un nom, à fixer le mouvement innombrable dans une définition précise, reçue, traditionnelle et socialement efficace ? Ou plutôt le rite, le sacrement, autrefois la magie et le fétichisme, ne proviendraient-ils pas de la rencontre en un seul être de ces deux éléments d'origines différentes : un corps animal encore tout pénétré d'instincts à peine libérés, et une âme spirituelle, où l'intelligence apparaît sous la forme raisonnable de l'idée conceptuelle ? Le rite, c'est un geste stylisé qui porte en lui une sagesse et une religion intérieures, c'est une volonté efficace inscrite dans une formule consacrée. Et pour tout dire, c'est la signature de l'homme, être étrange et douloureux, qui n'est ni bête ni ange, parce qu'il est l'un et l'autre, entre les deux, aux confins des deux mondes, partagé et un tout à la fois, avec l'inévitable et double tentation, mortelle pour lui, de jouer à part les deux rôles extrêmes qu'il doit au contraire mener en même temps pour demeurer lui-même.

Qu'il reste donc ce qu'il est, animal raisonnable, esprit incarné. Mais alors qu'il accepte le sacramentalisme avec tous ses dangers, et que dans sa vie la plus spirituelle, dans ses rapports les plus ténus avec l'invisible, qu'il consente à faire une place à sa propre chair, splendide et débile, musclée et souffrante, qui se nourrit d'images et de dessins, de sons et de couleurs, de rythme et de mouvement,

de symboles et de rêves, de visions anticipées et de souvenirs enregistrés ; et qu'au moment de rencontrer Dieu, il songe encore à se jeter à ses pieds, ou dans ses bras, ou sur son cœur, comme si Dieu avait des pieds, des bras, une bouche et des oreilles.

L'atavisme aussi bien est ici plus fort que toutes les théories cartésiennes sur le roseau pensant ou sur l'intelligence servie par des organes : toute notre hérédité est rituelle ; elle ne l'a jamais été de façon plus brutale qu'en ce siècle qui se croit laïcisé et où les recettes de bonheur, les amulettes, les fétiches, les mascottes, les gris-gris, les totems, les tatouages, les divinations, les spiritismes n'avaient jamais groupé tant de fidèles depuis que les autels du Dieu vivant, les tables de communion, les grilles des confessionnaux et les margelles des baptistères eux-mêmes ont été abandonnés.

L'homme s'obstine dans l'espoir d'une solution définitive, qui unifierait son être tout entier en présence du Dieu inconnu sans rien sacrifier des puissances animales et intellectuelles qui nous composent. Cette ténacité nous suit partout, ombre infatigable et marcheuse, réplique visible de tout notre être. Découper dans le monde sensible, où notre corps prononce ses paroles et remue ses membres, un symbole qui soit une sensation exprimée, puis lui attribuer une valeur d'idée et un pouvoir spirituel ; ou, si l'on veut, car c'est le même chemin en sens inverse, incarner dans l'expérience une pensée abstraite, créer ainsi une valeur matériellement charnelle mais toute pénétrée d'intelligence, mettre ces deux richesses l'une dans l'autre au nom de notre double nature, faite de chair et d'esprit ; puis à l'ordre de ce geste, avoir la formidable prétention d'agir sur le monde invisible, esquisser un signe qui permette à notre volonté d'entrer dans les desseins infinis, collaborer ainsi à la puissance divine et, en le faisant, affirmer que l'ordre intellectuel, si beau, mais si dur, si clair mais si fatal, ne nous a pas livré encore les mystères suprêmes, parce que derrière les effets, les causes et les lois qui le définissent, il y a un autre ordre qui se sert du premier pour d'autres fins souveraines : tout cela, c'est l'homme, avec son impuissance et sa prière, ses frontières avouées et ses espérances sans limites ; c'est l'homme qui geint et qui pleure, qui supplie et qui rêve, avec la conviction que derrière l'explication scientifique du monde, il y en a une autre, la vraie, que la raison ne connaît pas, mais qu'elle souhaite, en songeant à l'immense projet royal d'une Toute-Puissance bienfaisante et féconde qui, au delà de nos pauvres schémas conceptuels, sans les nier d'ailleurs, poursuit un autre dessein de bonté, d'amour et de gloire.

Une intelligence faite pour la chasse et pour la pêche, a rencontré, dans la recherche des causes, au delà de ses filets et de ses flèches, Dieu ! Puis, se sentant incapable d'aller seule plus loin, elle a prosterné sa chair à genoux devant l'Invisible pour se dépasser. Et, utilisant les lignes de son corps au service de l'idée, elle a essayé d'entrer tout entière, avec sa chair et par sa chair, dans les régions de l'esprit et de la charité... Mais de qui donc raconté-je ici l'histoire ? Cet être, c'est moi ; c'est en tout cas mon ancêtre des cavernes troglodytes et des cités lacustres ; c'est mon frère du Soudan ou des Indes millénaires ; c'est nous tous, lorsqu'en une heure de souffrance et d'espoir, nous recommençons le geste humain par excellence, avec la sensation au départ et au terme du monde spirituel. C'est l'histoire de mon

enfance obscure où j'ai fait sans le savoir mes premiers signes de magicien pour satisfaire mes premiers désirs ; c'est la Grèce, notre mère à tous, avec sa fatalité ; c'est le consul romain qui, au matin d'une bataille possible, rentrait chez lui avec ses troupes parce qu'un lièvre lui avait barré la route ; et derrière ces superstitions, ou plutôt au-dessus, sur le plan supérieur, c'est toute l'histoire religieuse de l'humanité.

Le sacrement est le sensible spiritualisé, la nature sublimée. Il suppose, comme le miracle, mais sans aucune surprise ni étonnement cette fois, que la matière n'est pas imperméable à l'esprit. Le miracle était, lui aussi, un entraînement de la matière par les courants spirituels ; mais parce qu'il est un fait anormal et presque révolutionnaire, la chair y est secouée, elle se cabre pour y obéir à une décision brusque. Dans le sacrement, l'esprit triomphe en silence et plus efficacement, et la grâce s'inscrit suavement dans la nature sans en modifier visiblement le cours. Aussi le miracle, qui est un argument pour les yeux du corps devenus les yeux de la foi, est en lui-même moins parfait que le sacrement, où Dieu spiritualise la matière sans la déranger. Poussant ainsi au maximum l'effet de sa toute-puissance, Il y réalise son chef-d'œuvre de l'ordre visible. Aussi l'Eglise préfère le sacrement au miracle (1). Au début, les deux se confondaient souvent, comme à la Pentecôte. Mais le rit sacré s'est vite dégagé. Saint Paul a été le grand auteur de cette libération, à cause de la critique victorieuse qu'il a faite du charisme inférieur à la charité.

Mais c'est aller trop vite en besogne que de parler déjà ce langage chrétien. Nous devons demeurer quelque temps encore sur le plan des hypothèses générales.

§ 2. — *Les espérances humaines et l'institution des sacrements.*

Dans ces inévitables conditions imposées par notre nature elle-même, à laquelle personne d'entre nous ne songe vraiment à renoncer, une religion vraiment divine se reconnaîtrait d'abord à la manière dont elle aurait résolu ce difficile problème du sacramentalisme ; — au caractère simple et artistique bien qu'émouvant des rites choisis et des rubriques imposées ; — à je ne sais quelle souveraine élégance avec laquelle serait abordée cette délicate question de l'emploi de la matière dans une œuvre divine ; — enfin peut-être à une certaine audace qui ne craindrait pas d'être réaliste lors du contact avec les éléments de la nature visible et avec les membres du corps humain. Ajoutez encore un certain universalisme fait de sobriété et de pureté, qui permettrait aux gestes rituels d'être valables pour tous les temps et pour tous les lieux, de ne froisser aucune susceptibilité légitime, aucune pudeur raisonnable, aucune sensibilité de race ni de climat.

(1) Les vieilles magies des religions primitives ne les distinguaient pas l'un de l'autre. Le christianisme les a dissociés sur deux plans différents. De part et d'autre, il y a contact établi entre la matière et l'esprit, et pénétration réciproque. Mais le dosage des deux valeurs n'est pas le même dans les deux cas. Dans le miracle, l'élément surnaturel est moins riche et n'est pas nécessairement sanctificateur ; il n'est que préternaturel, disent les théologiens modernes. Dans le sacrement, le geste sensible est comme tel d'apparence plus faible, parce qu'il ne présente aux yeux rien d'anormal ; mais en réalité, il est bien plus intimement pénétré par la grâce, « il contient ce qu'il représente, il produit ce qu'il signifie ».

Enfin et surtout il faudrait trouver le moyen de faire circuler dans ces institutions un immense courant de spiritualité, qui traversant tous ces pauvres objets matériels, les transfigurerait au moment de l'union ou de l'absolution, de la purification ou de la consécration, et permettrait presque de les oublier à l'heure même où ils joueraient pourtant leur rôle essentiel de signe et de truchement.

En somme, non pas avec rien, mais avec quelque chose de simple, de pur, et qui soit pourtant visible et corporel, il faut faire de l'universel, évoquer et réaliser du spirituel, afin de nous laisser hommes au moment où nous devenons divins. Et Dieu lui-même, dans ce grand système, il faut le rendre non pas précisément visible, puisqu'il est Esprit, mais tout proche de nous, voisin, et plus que cela, senti, expérimenté, au moins en nous, où notre chair, c'est-à-dire notre imagination, notre mémoire, nos sentiments seraient tout transfigurés par sa présence éprouvée, en tout cas par le sentiment éprouvé de sa présence.

Est-ce tout ? N'avons-nous rien oublié des éléments de ce problème où nous savons bien que notre être est tout entier engagé ? Nous avons omis peut-être l'essentiel. Car si cette religion parfaite dont nous parlons a été fondée par quelqu'un qui à cause de sa personnalité incarnée dans notre race, mais transcendante à notre humanité, unit en lui la plus haute spiritualité avec la chair la plus réelle, s'il est pour nous, à cause de ce privilège unique, le seul intermédiaire désormais possible entre le ciel et la terre, si les institutions historiques dont il est l'auteur se confondent avec ses interventions et son activité personnelles, si son royaume s'identifie à son autorité royale, si sa religion pour tout dire, c'est lui-même, il faudra bien que les gestes sacramentaires, issus de sa volonté, dessinés par lui avant de nous être confiés, nous permettent de l'atteindre lui-même, et en l'atteignant, d'atteindre Dieu par l'humanité de son Fils. Dans ces conditions, l'Eglise qui peut tout, ne pourra pas instituer de sacrements ; elle n'aura qu'à les garder et à les administrer, à les entourer, s'il lui plaît, d'une liturgie conforme, adaptée aux temps et aux circonstances, mais d'autant plus respectueuse de l'initiative originelle du Christ. Moyennant cette réserve, les sacrements proprement dits seront jusqu'à la fin des temps, selon des modalités spéciales à chacun d'eux, des gestes du Christ hérités par l'Eglise, des gestes du Christ accomplis par ses membres, pour ses membres, en ses membres. Et puisqu'il y a un corps mystique, ils seront comme ces grands rythmes de respiration, de circulation, d'énergie nerveuse, qui signalent l'être vivant, entretiennent sa santé, expliquent son action et en exprimant sa puissance, causent et développent son influence.

On comprend que dans ces conditions le sacrement ait une valeur sociale, geste du corps entier de l'Eglise, en même temps qu'accompli par un ministre désigné en faveur d'un fidèle déterminé. On ne conçoit pas un régime sacramentel qui serait simplement individualiste. En se soumettant au système, ou plutôt en acceptant ce don comme une solution parfaite et totalitaire des exigences de notre nature intégrale, le sujet adhère du même coup à la société, il s'en déclare le membre, il renouvelle son contrat avec elle, en même temps qu'il en augmente la vie et qu'il en prolonge le rayonnement. Que pourrait bien être un sacrement privé ou mental ? On parle d'oraison mentale,

de vie personnelle ou privée, de religion spirituelle, et certes ce sont des valeurs irremplaçables et toujours pré-supposées ; mais au moment du sacrement, ces valeurs prennent un aspect social et visible qui. sans changer leur essence, leur donne un autre caractère, plus humain encore dans leur divinité même.

A cause de cet appareil social et extérieur, à cause de cette intervention nécessaire de l'Eglise et de son ministre, le sacrement peut toujours être remplacé, en cas d'impossibilité, par la religion intérieure qu'il était pourtant chargé d'incarner. Tous les sacrements nécessaires pour le salut ont leurs suppléments, comme disent les théologiens. Mais la vraie vie normale et sociale, humaine jusqu'au bout, du chrétien, ne s'achève parfaitement, au moins aux jours fixés par l'institution, par la tradition, par la loi, que dans la pratique sacramentaire,véritable tentative officielle de vie mystique en commun.

Nous n'avons pas à démontrer ici l'institution des sept sacrements par le Christ, la preuve en ayant été donnée ailleurs (1). Les évangiles, convenablement interrogés, répondent affirmativement et sont d'accord avec le concile de Trente. Mais c'est à la condition, comme dit l'auteur de l'*Imitation*, d'être lus dans l'esprit qui présidait à leur primitive rédaction : *omnis scriptura sacra eo spiritu debet legi quo facta est* (2).

Lorsque nous pensons aux sept sacrements, nous nous les représentons volontiers, comme Roger de la Pasture au musée d'Anvers, dans le décor de notre Eglise catholique, depuis longtemps séparée de la Synagogue où se tinrent ses premières réunions — et comme chez le peintre flamand, dans le cadre d'une chapelle gothique dont les lignes nous sont le plus familières. Et nous oublions que Jésus de Nazareth parlait et agissait sur le bord du lac de Tibériade, devant des gens dont la culture religieuse se limitait à l'Ancien Testament et aux promesses des prophètes ; et que c'est dans cette atmosphère messianique qu'il devait créer ses institutions. Aussi bien, pour répondre à l'attente de ses auditeurs, devait-il commencer par accomplir les prophéties en réalisant sa propre mission : on lui demandait moins de fonder une nouvelle religion que de tenir les engagements de l'ancienne. Les sacrements, avant d'être les signes efficaces de l'alliance nouvelle, ont été d'abord les preuves de la vérité des prédictions et des espérances de la Loi, et les signes de la présence *du doigt de Dieu*.

A l'autre extrémité, ils sont à leur tour l'annonce des biens éternels : ce sont des gages autant que des pouvoirs que Jésus laisse à ses apôtres. La grâce d'ailleurs que les sacrements doivent nous donner n'a de valeur que si elle prépare en nous les dons définitifs de la vue et de la possession de Dieu. Et le message où Jésus enferme ses volontés, l'Eglise à laquelle il confie les institutions qui la définissent et la recréent perpétuellement, ne s'achèvent que dans les perspectives illimitées ouvertes devant nous : on ne conçoit pas un Evangile qui ne soit en même temps une eschatologie, c'est-à-dire une esquisse, une inauguration, une attente des fins dernières.

(1) Cf. Eug. Masure, *L'institution des Sacrements et de l'Eglise*, dans *le Rédempteur*, ouvrage publié en collaboration avec MM. Bardy et Maurice Brillant, chez Bloud et Gay, 1933, pp. 129-159.

(2) *De Imit. Christi*, lib. I, cap. v, *De lectione sacrarum scripturarum.*

Finalement, en dépit de leur valeur immédiate pour nos âmes d'aujourd'hui, ou à cause même de cette richesse de grâce incluse dans leurs rites et leurs formules, les sacrements sont des institutions qui s'allongent dans le passé lointain, pour y trouver leur point d'accrochage, et dans l'avenir éternel, pour y chercher leur suprême raison d'être : *commemoratio praeteriti, demonstratio praesentis, prognosticum futuri* (1).

Les apologistes qui oublieraient ces vérités théologiques élémentaires s'exposeraient à affaiblir singulièrement la preuve scripturaire de l'institution des sacrements par le Christ, à ne plus trouver de textes suffisants pour l'établir en toutes ses parties. Les documents ne permettraient plus d'apercevoir des créations dont on aurait commencé par méconnaître le caractère, d'autant plus que ces institutions ne portent plus toujours aujourd'hui le nom ou les noms qu'elles avaient alors. Mais que l'on restitue aux gestes du Christ leur portée et leur volonté messianiques, qu'on les considère comme l'armature d'une Eglise destinée à tracer à l'avance les lignes de notre vie éternelle, et les sacrements réapparaissent, tellement visibles aux yeux qu'il devient impossible de ne plus les voir, comme certains dessins couchés sur le papier au milieu d'autres : avant de les saisir, il est impossible de les reconnaître ; quand on les a distingués, ne fût-ce qu'un instant, il est impossible de ne plus les apercevoir : ils crèvent les yeux.

§ 3. — *Comment les Sacrements répondent aux espérances humaines*

Adaptation générale à notre nature. — Qu'il nous suffise donc, conformément au programme inscrit au début de ce chapitre, de souligner le parfait accord de l'institution sacramentaire avec les espérances humaines précédemment analysées. Que nos sacrements soient excellemment adaptés à notre nature, comment pourrait-on le nier ? Du côté des matières employées, de l'eau, de l'huile, du pain et du vin, les éléments les plus purs, les plus certains, de la vie corporelle de l'homme sur toute la surface de la terre ; — du côté des gestes accomplis, les attitudes les plus chargées de saines réactions religieuses : l'imposition des mains, signe de protection consentie, de supplication exaucée, symbole de transmission de pouvoirs, de bénédictions abaissées ; l'onction, qui évoque la douceur du remède, la force des combats de l'arène, le sacre des prophètes et des rois et, par conséquent, à la fois l'ambulance, le stade, le trône, l'autel, tous les hauts lieux de l'humanité, tous les sommets héroïques ou bienfaisants ; — du côté du décor et de la mise en scène, le baptistère, la table du banquet et l'autel encore où s'offrent les victimes, où se sanctifient les prêtres, où se signent les contrats d'amour ; — au centre, le corps de l'homme, si débile et si beau, la chair, comme disait Tertullien, la chair qui supporte tout le mystère des rites, la chair qui, exorcisée et consacrée de toutes parts, se dépouille pour les ablutions purificatrices, se livre aux impositions de l'Esprit, se nourrit et s'abreuve, s'abandonne enfin aux extrêmes onctions, pendant que l'âme se gorge de toutes

(1) Cf. (en un sens à peine différent) SAINT THOMAS, *Somme Théologique*, IIIe p., q. 60, a. 3.

les faveurs spirituelles symbolisées et contenues dans ces sacrements divins.

Exemple du Baptême. — Le Baptême est, avec l'Eucharistie et d'ailleurs d'une toute autre manière, le sacrement où le Christ a le plus engagé sa propre chair, puisqu'il a voulu le premier se soumettre au rite avant de nous y introduire. En agissant de la sorte, il attirait à lui l'un des gestes religieux les plus habituels à l'homme : demander à l'eau pure le symbole et le mystère de la purification de l'âme, trouver dans les sources de la nature le principe d'une vie nouvelle, d'une seconde naissance, d'une initiation aux réalités célestes.

Et sans doute le Fils de Dieu, en passant par les eaux, leur donnait du coup une valeur inouïe et singulière. Mais il partait d'un geste profondément humain et qu'il n'avait pas inventé, afin que ses disciples comprissent à quel point il comprenait et respectait leur nature d'hommes.

Il y a des auteurs qui se scandalisent de voir les chrétiens sur ce point et sur tant d'autres communier aux antiques attitudes de l'humanité, et qui voudraient, on ne sait trop pourquoi, voir dans ces rencontres des objections, tandis que cet accord est une merveille. Voudrait-on que cette religion divine ne fût pas en même temps une religion humaine, faite pour l'homme. Mais dans ce cas ne cesserait-elle pas d'être divine ?... Dans son rite lui-même, le Baptême fait la gloire du chrétien et tous les sacrements ensuite jusqu'à l'Eucharistie, qui est leur sommet, soulignent l'admirable humanisme de l'Eglise catholique.

La Pénitence et l'évolution de sa discipline. — Cette souplesse d'adaptation est encore plus visible dans l'histoire d'autres sacrements, comme celui de la Pénitence par exemple. Le caractère psychologique et judiciaire de l'institution pénitentielle lui a permis au cours des siècles d'adopter constamment la procédure réclamée par la dureté des mœurs ou au contraire la sensibilité religieuse du temps. Le droit de remettre ou de retenir les péchés, d'accorder ou de refuser au fidèle la participation au pain eucharistique, a réalisé une fois de plus cette loi si souvent vérifiée dans le catholicisme, de la continuité du principe sous le développement multiforme de la vie féconde et généreuse. Certes *le pouvoir des clefs* est resté ce que le Christ l'avait fait ; et néanmoins, *en sauvant cette substance*, comme dit le concile de Trente, il s'est conformé aux besoins des âmes diverses et des climats différents comme des civilisations successives. Il est devenu une méthode, une éducation, une ascèse ; et toutes les fois que ce fut nécessaire, il a pris une figure nouvelle, imprévue, utile, bienfaisante. Et pour avoir apaisé tant de consciences variées, il n'a pas vieilli et continue de se plier à nos exigences spirituelles pour les satisfaire.

a) *Au début*, il n'intervient dans la vie de la communauté chrétienne que d'une façon sommaire et brève, à de rares intervalles. L'Eglise, un peu effrayée peut-être de ses droits, un peu étonnée que « Dieu ait donné une telle puissance à des hommes », semble avoir hésité à se servir trop fréquemment d'une arme neuve et tranchante. Les consciences d'alors, aussi ferventes que simplifiées, ne réclamaient

peut-être pas encore de soins trop spéciaux. Elles sortaient du monde juif et du monde romain : ni l'un ni l'autre n'étaient prêts pour des *exomologèses* de détail. La religion juive, plus fidèle que tendre, plus exacte qu'inquiète, connaissait « le cœur contrit et humilié », mais elle ne le détaillait qu'à Dieu seul. Elle reposait sur un large fondement d'espérances nationales et religieuses, sur un dogmatisme farouche et irréductible, sur un prosélytisme impitoyable, plutôt que sur des délicatesses mystiques et des aveux précis ; et si elle comportait des scrupules, c'était trop souvent des scrupules de pharisiens. Quant aux Gentils, Grecs ou Romains, rien ne les disposait directement à ce que nous appelons la confession. Les anciens, qui montraient si volontiers leurs corps en public, ne livraient guère leurs âmes qu'ils connaissaient à peine. Leurs intimités comparées aux nôtres, étaient bien superficielles, leurs amitiés bien avares. Le christianisme n'avait pas encore commencé le grand travail du reploiement des âmes en leur intérieur. La religion restait un devoir ou une extase, une foi ou une morale ; sous la pression de l'Evangile, elle devait devenir une ascèse et une confidence, un examen et un aveu. Le Sacrement allait accomplir ce grand changement. En attendant de l'avoir achevé, il se contente d'habituer le fidèle à être comptable vis-à-vis de la communauté, des grandes lignes de sa conscience.

A cette époque, la Pénitence est surtout une liturgie, longue et austère, monotone et un peu théâtrale. Les sens extérieurs surtout sont frappés. Quand les Pères nous parlent de l'*exomologèse*, c'est pour évoquer le spectacle des pénitents prostrés ; c'est aussi pour enseigner le pouvoir de l'Eglise et resserrer les liens de la communauté. Tribunal rituel et vengeur, rare et public, humiliant, le Sacrement est une arme réservée aux cas graves et dont l'Eglise se sert le moins possible. L'attention est surtout dirigée ailleurs, vers le Baptême, dont la préparation s'appelle le catéchuménat et le carême, les deux grandes institutions d'alors. On dit volontiers, les Jansénistes en tout cas disaient, que c'était l'époque des vraies austérités et que la discipline et la sévérité se sont relâchées depuis : pour parler de la sorte, il faut oublier que la Pénitence n'était employée qu'*in extremis*, parcimonieusement, que presque tous les fidèles, tous les clercs certainement, passaient toute leur vie sans se soumettre jamais à ses exercices.

b) *Dans les siècles suivants.* — Ce fut au contraire le progrès de l'ascétisme qui, dans les siècles suivants, vulgarisa et étendit l'usage de l'institution pénitentielle : médecine sévère aux pécheurs, elle devint peu à peu un remède préventif pour les âmes ferventes. De sanction disciplinaire qu'elle était, et sans cesser de l'être, elle se transforma en exercice d'ascèse. C'est probablement aux moines que nous devons cette évolution. Mais si le Sacrement vit augmenter le nombre de ses clients, ce fut à la condition de se faire plus discret ; et plus fréquenté, moins visible. C'était l'époque où la spiritualité occidentale, héritière des expériences religieuses qui avaient bouleversé puis pacifié la grande âme d'Augustin, se mettait pour toujours à l'école de ce grand pénitent : plus que tous les Pères qui l'avaient précédé, il avait eu le sentiment du péché. En traduisant en latin la doctrine spirituelle des Pères Grecs, il avait mêlé à leur moralisme optimiste et oratoire le meilleur aloi des repentirs et des humilités

des Psaumes : il avait en même temps rejeté davantage encore l'âme chrétienne à l'intérieur d'elle-même. A ces besoins renouvelés, le sacrement de Pénitence apportait une solution. Il dut pour la fournir, se transformer. Il gagna en fréquence et en précision ce qu'il perdait du côté de l'ampleur liturgique. Moins humiliant, plus discret, son emploi cessa pour toujours d'être un scandale pour les âmes faibles. L'Eglise, pendant ce temps, s'était familiarisée avec ses propres pouvoirs : elle avait appris à se mieux connaître elle-même en connaissant mieux le cœur de ses enfants. Nous sommes à l'époque des premières analyses de l'âme chrétienne : l'ancêtre des futurs Rodriguez s'appelle alors Cassien. Ses *collationes* sont l'œuvre d'un excellent moraliste.

Mais nous sommes encore, ne l'oublions pas, en pleine période d'invasions barbares. La nuit s'étend sur l'Europe. L'Eglise doit laisser passer la tempête. A un clergé ignorant, souvent très quelconque, l'on ne saurait demander des sentences bien nuancées. La Pénitence s'est vulgarisée, individualisée ; elle reste fort simple. On ramènera tous les cas à quelques types. On dictera des tarifs, comme on a dicté des sentences. L'ancien droit germanique connaît ce procédé : ce n'est pas celui du talion, mais celui de la sanction. La Pénitence aux mains de ce clergé sommaire et au service de ce peuple fruste, sera d'abord une punition, une leçon aussi, éloquentes par leur régularité et leur clarté. Comme tous les bons désinfectants, elle opère vite et bien, sobrement et énergiquement. Elle organise l'Eglise et la sanctifie mieux que toutes les prédications. Ne nous étonnons donc pas de constater que c'est le temps où le Sacrement devient définitivement paroissial et organisé. L'Eglise s'en sert maintenant comme l'ouvrier de son outil quotidien, sans délicatesses inutiles comme sans effarouchements puérils. Que chacun se confesse une fois par an à son curé, dit le quatrième concile de Latran, et tout ira bien, je verrai clair aux affaires de mes nombreux enfants et aux miennes.

Cependant cette éducation produisait ses résultats. Les âmes s'affinaient, devenaient plus délicates, plus exigeantes pour elles-mêmes : dans une société demeurée dure et brutale, il y avait désormais une chrétienté, c'est-à-dire un esprit, des mœurs, des institutions, des états de vie, des ordres et des tiers-ordres où l'on vivait amoureusement la vie chrétienne. Les philosophes restaient encore des logiciens, mais depuis longtemps les mystiques s'attendrissaient : de l'Aréopagite à saint François d'Assise, quel chemin parcouru ! Emile Mâle nous a raconté ces miracles.

c) *A la Renaissance.* — Une crise se produisit le jour où cette civilisation occidentale, ayant pris conscience d'elle-même, sentit nettement qu'elle avait cessé d'être barbare, franque ou germanique pour devenir latine et humaine. Ce fut la Renaissance. Ce jour-là, on vit la vieille chrétienté du Moyen Age se partager entre deux attitudes opposées et irréconciliables, dont la guerre n'est point terminée. Les uns, attribuant à leur propre génie humain les conquêtes faites sur la barbarie des ancêtres, firent honneur à la nature des résultats acquis, rejetèrent le christianisme traditionnel comme désormais inutile, et prétendirent en s'enfonçant dans la culture rationnelle, en retournant à Rome et en Grèce, augmenter encore leur valeur de pensée, de joie, et de vie. Les autres crurent que les succès obtenus,

les perfections atteintes augmentaient leurs devoirs et leurs responsabilités, les rendaient par conséquent plus inégaux à leurs tâches nouvelles, et qu'ils devaient demander à un renforcement de vie chrétienne et catholique le surcroît d'énergies morales réclamé par l'accroissement même des conquêtes intellectuelles et civilisatrices. Des ordres religieux nouveaux se créèrent, qui demandèrent moins à l'ascétisme corporel, et davantage à l'effort spirituel. Ce fut une grande époque que celle où, sous une apparence de réaction et de contre-réforme, l'Eglise, en réalité, prit le parti de faire concourir à la sainteté de ses membres les progrès de la culture psychologique et morale.

Il le fallait bien. Une Europe moderne était née des restes de la chrétienté médiévale disloquée. Des âmes neuves avec des aspirations inconnues réclamaient des mœurs nouvelles. Ah ! certes, ce n'est pas du XVIe siècle que date cette poussée vers une vie plus large, plus haute, plus esthétique, plus humaine enfin. Le mouvement intellectuel de l'Occident, dont nous vivons encore et dont héritait la Renaissance en le continuant, prend ses origines au XIIIe siècle et dans la grande Scolastique ; il remonte plus haut encore, aux temps de Charlemagne et au delà, lorsque les barbares sortis des forêts de la Germanie et devenus les maîtres des dépouilles de l'Empire romain, rencontrèrent, avec des terres plus chaudes et plus gaies, des mœurs plus douces, et découvrirent cette grande éducatrice qui s'appelait l'Eglise. Celle-ci, lorsque tout le monde autour d'elle s'écroulait devant l'invasion était restée debout, refusant d'être évacuée, décidée à maintenir allumé le flambeau et à tenter, s'ils le voulaient bien, la formation religieuse, intellectuelle et morale, des nouveaux arrivés. Dès ce jour-là, l'Europe moderne existait en principe.

Mais enfin, au XVIe siècle, les désirs, les besoins ou les ambitions furent plus forts que jamais, et un homme nouveau vint au monde, qui lisait et qui discutait, qui interrogeait la nature et voulait la dompter, un homme plus que jamais inquiet, pressé, curieux de lui-même et des autres, indépendant et chercheur, artiste et averti, qui avait sa pudeur et ses secrets, individualiste aussi et critique, amoureux de l'antiquité pour mieux prendre barre sur l'avenir. Cet être douloureux et fier, il fallait une fois encore en faire un chrétien.

Les deux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, conjugués entre eux dans une réception fréquente, furent, avec d'autres richesses spirituelles, les grands moyens de la réussite. Comme but, une communion discrète, mais fervente, courte peut-être, mais réfléchie, voulue, personnelle, profonde par conséquent et influente ; comme premier moyen, un examen de conscience sérieux, une rentrée en soi-même habituelle, minutieuse, sévère, presque implacable, où les moindres rouages de l'âme étaient successivement démontés, examinés, vérifiés, nettoyés, finalement remis en place ; mais surtout une confession détaillée, où loin de se limiter à l'accusation des péchés mortels, dont l'Eglise se contenterait pourtant, le fidèle n'hésitera pas à dévoiler les imperfections, les petites misères humiliantes et à demander des conseils intimes et précis : tels sont quelques-unes des méthodes spirituelles, presqu'exagérées, dont se servait les chrétiens de l'ancien Régime pour s'approcher de Dieu.

Le sacrement devint de plus en plus un exercice de la vie chrétienne

et le grand moyen psychologique de progrès spirituel. Les âmes, se connaissant mieux, se livrèrent davantage. Le confesseur se fit moraliste et directeur. L'usage des confessionnaux, qui se répand alors, témoigne à sa manière de l'intervention de plus en plus intime, au for de la conscience, du pouvoir des clefs. Ce meuble mystérieux et mal commode, où les deux partenaires sont si près et si loin l'un de l'autre, est comme la signature matérielle d'une grande transformation psychologique et spirituelle. Et cependant, la Pénitence restait toujours le pouvoir judiciaire d'absoudre ou de retenir les péchés : si souple à la fois et si inflexible, elle maintient le principe de ses origines. De l'exomologèse antique avec son appareil de suppliants prosternés, jusqu'au confessionnal à double guichet de la période moderne, c'est toujours le même pouvoir évident, formidable et bienfaisant.

Les autres Sacrements. — Cette courbe dessinée par l'histoire de la Pénitence se retrouve à des vitesses différentes dans le développement liturgique ou canonique de la plupart des autres sacrements. Ceux-ci, issus d'un rite évangélique très simple et presque nu, se sont successivement enrichis, durant les périodes patristique et du haut moyen âge, de cérémonies supplémentaires ou d'institutions accessoires, qui ont beaucoup amplifié leur appareil extérieur et leur administration. A l'époque suivante et dans les siècles modernes, ils ont souvent abandonné une partie de cette solennité, pour retrouver, sinon la simplicité et la pauvreté primitives, au moins une certaine sobriété. Mais ce qu'ils ont perdu en majesté, ils l'ont regagné en intimité, en fréquence, en influence, parce que, dit le concile de Trente, « l'Eglise a toujours eu ce pouvoir, dans la dispensation des sacrements, à la condition de sauvegarder leur substance, d'établir et de changer ce qu'elle jugeait convenir davantage à l'utilité des fidèles et à la vénération due aux sacrements eux-mêmes, en tenant compte de la variété des choses, des temps et des lieux » (1).

Mais ce développement sacramentaire et liturgique est conforme à son tour au développement du sentiment religieux au sein du catholicisme, tel que le P. Rousselot nous l'a si bien raconté dans le « Christus » (2) : issue d'origines modestes, née humblement sur les bords des lacs de Galilée, l'Église du Christ part conquérir le monde gréco-romain. Elle accepte longtemps cette civilisation hellénistе à son déclin, auxquels les Pères Grecs doivent la splendeur de leur verbe, leur vision si claire de la nature, les expressions verbales de leur génie chrétien. A partir de saint Augustin, et grâce à lui surtout, la pensée catholique s'intériorise davantage pour rencontrer Dieu plus avant dans le secret du cœur. La liturgie, toujours un peu en retard, comme l'art, sur le mouvement des idées et des mœurs, suit de loin la poussée, mais elle la suit,et avec elle la vie sacramentelle.Le moyen âge continue ce travail d'intimité : c'est l'humanité du Christ qui séduit maintenant ces âmes que la dévotion franciscaine a rendues plus humaines, plus tendres, mais plus profondes. Le vigoureux élan que le XVIe siècle donne aux exercices spirituels continue cette pénétration à l'intérieur.

(1) Conc. Trid., sess. XXI, cap. 2.

(2) « *Christus* », *manuel d'histoire des religions*, chap. XV (publié aussi à part), *la Religion chrétienne*, (chez Beauchesne.) H. BREMOND, dans un article paru dans *la Vie Catholique* du 26 janvier 1929, a nuancé la thèse d'Emile Mâle, mais ne l'a pas niée.

L'Eglise cherche davantage, si l'on peut dire, à définir son inquiétude, à la calmer sans l'éteindre ; si proche de l'homme, comme une Mère ; si proche de Dieu, comme une Epouse, disait saint Paul, elle unit en elle, non pas tant les contrastes que tous les éléments de cette institution complexe qui s'appelle une religion, rencontre du ciel et de la terre, rendez-vous de l'homme et de Dieu.

Eugène MASURE

BIBLIOGRAPHIE. — Abbé de Broglie, *Conf. sur la vie surnaturelle*, t. III, *Les Sacrements*, Putois-Cretté, 1902 ; Rousselot et Huby, S. J., *La Religion chrétienne* (extrait du *Christus*), Beauchesne ; Sertillanges, O. P., *L'Eglise*, en 2 vol., Lecoffre-Gabalda, 1919 ; De Poulpiquet, O. P., *L'Eglise catholique*, édit. Revue des Jeunes, 1923 ; Romano Guardini, trad. franç. *L'Esprit de la liturgie*, coll. Roseau d'Or, Plon, 1929 ; Romano Guardini, trad. franç., *Les signes sacrés*, Spes [s. d.] ; Georges Goyau, *Le Catholicisme*, coll. les Religions, Alcan, 1931 ; K. Adam, trad. Ricard, *Le vrai visage du catholicisme*, Grasset, 1931 ; Masure, Bardy et Brillant, *Le Rédempteur*, Bloud, 1933 ; Villien, *Les Sacrements*, histoire et liturgie, Gabalda, 1931 ; *Revue des Sciences Phil. et Théol.* [O. P.]



Détail des Œuvres de miséricorde, fresque sculptée par della Robbia au fronton de l'hôpital de Pistoie. (Cl. Alinari.)

VI

LA MORALE DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION. — LA MORALE CHRÉTIENNE N'ÉPUISE PAS LE CHRISTIANISME

« Certes nous aimons Jésus-Christ, mais rien au monde ne nous fera aimer la morale (1) ». Cette boutade sérieuse de Claudel, si nous l'acceptions à la lettre, ruinerait à l'avance le dessein qu'on nous propose d'apporter notre témoignage en faveur de la morale catholique et de découvrir en elle le signe de la divinité de l'Eglise. Or, M. Claudel a d'abord raison et, derrière lui, les mystiques de tous les temps, et la pensée religieuse contemporaine. Le christianisme est avant tout une religion et non pas une morale ; c'est une union à Dieu dans le Christ, une soumission à l'Esprit, une vie éternelle commencée en nous et dès ici-bas par la connaissance active que nous avons du Père et du Fils ; c'est une attitude filiale. Mais ce n'est d'abord ni une éducation de la volonté, ni même une culture de l'âme, encore moins un simple code, un manuel d'actes permis ou défendus avec sanctions à l'appui. Que cette vie spirituelle contienne ensuite une éthique et une ascèse, nous astreigne à certaines positions et

(1) Paul Claudel, *Feuilles de Saints*, éditions de la *Nouvelle Revue Française*, p. 69. Cf. Charles du Bos, *Approximations*, 6e série, p. 296.

nous en interdise d'autres, c'est incontestable. Car le chrétien se reconnaît à ses fruits, c'est-à-dire à ses œuvres ; et l'Esprit nous oblige à pratiquer les vertus qu'il nous suggère.

Comment et dans quelles conditions cette morale s'accroche à cette spiritualité, comment elle a cherché à se définir et peut-être à se constituer à part, comment elle porte en elle à son tour les signes du doigt de Dieu, et fournit à sa manière un argument apologétique spécial, dont le christianisme est fier, tels sont le but et la marche de ce petit article.

CHAPITRE PREMIER. — LA MORALE CHRÉTIENNE DANS SES SOURCES

§ 1. — *La Morale apportée par le Christ.*

Le moralisme juif. — Ce n'étaient point les prescriptions concernant le bien et le mal qui faisaient défaut en Israël au moment où le Christ commença de prêcher son Evangile : les cas de conscience étaient aussi familiers aux rabbins d'alors que les mots croisés à la légèreté de notre temps, et la valeur des croyants se mesurait à l'austérité de leurs observances. A suivre ce système, les hommes courent toujours le risque de chercher en eux-mêmes leur loi et leur mesure.

La révolution du Christ. — La grande révolution de Jésus fut de leur apprendre à trouver en Dieu l'idéal de leur action et à reculer les limites du devoir, c'est-à-dire à ses yeux les frontières de la perfection, jusqu'à l'infini. « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Il devenait du coup impossible de matérialiser la morale, de l'incarner dans des actes définis une fois pour toutes, en deçà desquels commencerait le péché, au delà desquels triompherait un autre régime, inaccessible aux hommes, celui de Dieu. Le ciel était descendu sur la terre en la personne du Fils. Celui-ci entraînait ses disciples à sa suite : il n'y aurait plus désormais de morale humaine distincte des mœurs divines, mais la vie spirituelle consisterait en l'imitation du Christ et en la possession de Dieu. Au lieu d'un code, un modèle ; au lieu d'une loi, une adhésion ; au delà d'une lettre, un esprit. On sait l'enthousiasme de saint Paul en face de cette décisive transposition de toutes les valeurs religieuses, et comment l'*Epître aux Galates* et l'*Epître aux Romains* allaient, trente ans plus tard, enregistrer pour toujours cette révolution. Dans l'Evangile lui-même, celle-ci s'exprime en formules plus calmes, et d'ailleurs aussi fortes, où l'exquise tendresse du Maître tempère seule ses extraordinaires exigences. Le *Sermon sur la Montagne* est le témoin par excellence de cette attitude inouïe : ses oppositions entre la loi ancienne et l'esprit nouveau inaugurent le premier cours de théologie morale chrétienne qu'ait entendu l'humanité : *Vous savez ce qui a été dit aux anciens...* ; *et moi je vous dis*, non pas certes le contraire, mais tellement davantage que rien désormais n'épuisera le contenu de l'Evangile à accomplir, présenté comme une traduction dans l'action et la vie pratique, de l'Evangile à croire.

Un nom cependant devait bientôt résumer tout ce contenu : c'était

le mot d'amour, qu'on traduirait vite par *charité*, pour le distinguer dans les langues grecques et latines, moins religieuses que la langue juive, de toutes les catégories inférieures des sensibilités humaines. Dieu nous avait tant aimés, au point de nous donner son Fils ; aussi son vrai Nom est Charité ; et le résumé de toutes ses initiatives éternelles et temporelles à notre endroit, c'est la dilection. Le Fils à son exemple nous a aimés au point de livrer son âme pour nous. En vertu de tout le dynamisme spirituel rappelé plus haut, les hommes devaient aimer à leur tour, aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toutes leurs forces, et leur prochain comme eux-mêmes, pour l'amour et en l'amour de Dieu. En ces deux commandements, gît toute la morale chrétienne. Le reste ne sera jamais que commentarisme et corollaires.

§ 2. — *La Morale dans l'Eglise du Christ.*

Rôle de l'Eglise. — Un commentaire cependant était inévitable, et l'Eglise avait été en partie instituée pour nous le fournir. L'Eglise en effet est à son tour animée de l'Esprit ; fille de Dieu, épouse du Christ, ses mœurs, sa vie de sainteté et ses institutions, servent aussi à traduire en leçons et en exemples la morale évangélique. Mais l'Eglise est indéfiniment nuancée, *circumdata varietate* ; elle monnaie, le long de l'histoire, en devises successives ce que le *Sermon sur la Montagne* et le *Discours après la Cène* avaient enseigné une fois pour toutes. Jésus d'ailleurs avait commencé le premier ce travail de développement et en réponse à des questions insidieuses ou pour donner l'exemple en des circonstances décisives, il avait tiré lui-même les conséquences les plus importantes de la grande loi de charité.

Deux idées-pôles. — Comment notre théologie latine, héritière à sa façon de l'esprit juridique de l'empire romain et de l'*imperatoria brevitas* ; — comment notre âme occidentale, à laquelle saint Augustin avait inculqué pour toujours le sens profond de la misère du péché, sont-elles peu à peu parvenues à construire séparément, en s'inspirant de ces principes, une morale conforme aux exigences de l'Evangile — c'est ce que l'on ne nous demande pas ici de raconter par le détail. Qu'il suffise de rappeler que les lignes maîtresses de la construction sont organisées autour des deux idées de la nature humaine et de la fin de l'homme : non pas la nature arrêtée à ses propres limites de puissance, ce qui n'aboutirait qu'à substituer une sorte de stoïcisme chrétien au judaïsme antique, mais la nature voulue par notre Père à sa propre image, une nature de fils adoptifs de Dieu, avec par conséquent toutes les exigences évangéliques dont nous parlions tout à l'heure, et néanmoins une référence constante à cette intelligence raisonnable qui commence, dès la création, à nous faire ressembler à notre Auteur. Nous sommes à la fois des créatures raisonnables et des fils de Dieu selon l'Esprit : au premier titre, nous n'abandonnons rien de la morale naturelle ; à cause de notre seconde et plus haute vocation, nous mettons dans l'ordre rationnel une âme neuve, que nous élevons jusqu'aux sommets de l'Evangile. La morale catholique découle de ces deux principes ; elle se rafraîchit à l'une et à

l'autre de ces deux sources : à la première, elle doit d'être devenue, sous la plume des théologiens, si claire, si limpide et toujours humaine ; à la seconde, de continuer d'être une poussée vers une perfection, dont il est impossible dans l'abstrait de dessiner les contours, et dont chacun de nous découvrira à chaque instant dans sa conscience les limites provisoires et mouvantes.

Le mot de raison, que l'on rencontre dans saint Paul et qui sous la forme grecque s'inscrit au début du prologue de saint Jean, ne se trouve pas sur les lèvres du Seigneur. Celui-ci en effet parlait araméen et n'employait que le vocabulaire religieux d'Israël, où la nature humaine n'est jamais définie à part, mais toujours aperçue à travers la sagesse divine qui l'instruit. Mais les deux idées de création et de salut sont partout présentes dans l'Evangile : la première fonde à la fois la transcendance divine et la grandeur humaine, l'idée d'un ordre primitif à respecter, à établir ou à rétablir, et en somme le concept d'une nature et un programme de dignité. Le salut, ou *le royaume* dans le vocabulaire messianique, est une œuvre d'amour, auquel doit correspondre une vie de charité. C'est à ces deux exigences qui ne se contredisent pas, parce qu'elles nous poussent à des distances différentes dans la même direction, que s'est accroché ce que nous pouvons enfin appeler, après en avoir expliqué et légitimé la naissance, le moralisme chrétien. Il n'est d'ailleurs pas toujours facile ni nécessaire — dans la morale conjugale par exemple — de distinguer les prescriptions de droit naturel et les obligations de droit évangélique.

CHAPITRE II. — CONSTITUTION DU MORALISME CHRÉTIEN

§ 1. — *L'ordre naturel.*

Dignité de la personne humaine. — Sous le bénéfice des observations précédentes, on peut essayer de monnayer d'abord les devoirs du chrétien à partir de sa nature corporelle et intelligente. Il existe en nous, à cause de cette âme raisonnable qui nous apparente aux esprits et à Dieu, une dignité humaine : celle-ci ne consiste pas tout entière dans la raison, comme on le dira au XVIIe siècle français, mais d'abord dans la domination de la raison sur la chair, sur une chair qui n'est ni oubliée, ni supprimée, ni réduite en esclavage, mais élevée au niveau de l'esprit qui l'informe et la dirige toute. Il y a donc une morale du composé humain ; ce n'est pas une loi au sens des Juifs, qui serait apportée du dehors sous forme de prescriptions matérielles et exhaustives, mais c'est une loi intérieure, définition parfaite de l'homme, et qui s'oppose, pour la remplacer, à cette autre loi de violence charnelle inscrite uniquement dans les membres de notre corps en révolte.

Rapports des hommes entre eux. — Ce principe de la dignité humaine s'applique d'abord aux relations des hommes entre eux dans le partage et l'échange de leurs biens matériels : elle s'appelle alors la justice, non pas au sens biblique ou paulinien du nom, où le mot

désigne toute la vie religieuse et l'union à Dieu — mais la justice au sens commun et latin du mot, celle que l'on rapporte au septième commandement du décalogue.

A creuser ces idées, l'on s'aperçoit vite que ce qui distingue, aux yeux de la morale chrétienne, l'ordre humain des règnes inférieurs, c'est qu'il est constitué par des relations de personnes à personnes, et non de choses à choses. Il comporte d'ailleurs des relations, et c'est pourquoi il y a une société, avec ses droits, ses lois, son autorité. Mais la nature raisonnable de l'homme s'achève en chacun de nous par cette personnalité qui n'est pas nommée telle quelle dans l'Evangile, et néanmoins s'y trouve partout sous-entendue dans la doctrine de notre responsabilité en face de Dieu, dans l'obligation du salut éternel imposée à chacun, ou simplement dans le fait de notre appel individuel à l'amitié du Christ.

Dès lors les rapports des hommes entre eux sont des rapports de personnes les unes vis-à-vis des autres : aucun d'entre nous n'a le droit de se considérer comme une chose que l'on supprime ou que l'on transforme à volonté ; aucun d'entre nous surtout n'a le droit de considérer ses frères comme de vils instruments, de les réduire à l'esclavage ou à la mendicité, de les embrigader dans des formations de guerre ou de choc, où la personnalité s'inclinerait devant la primauté de la race ou la volonté absolue du dictateur.

Morale sexuelle et conjugale. — Le pauvre corps humain lui-même, chair mortelle, humble et douloureuse, entre dans le système pour y trouver une place à laquelle rien ne le préparait dans les mœurs antiques. Il était bon à tout faire autrefois : sang, volupté et mort, brimades, servitude et cruauté ; il n'appartiendra plus désormais qu'à l'esprit qui l'habite, esprit de l'homme et Esprit de Dieu. Ce n'est pas à dire qu'il fera tout ce qu'il lui plaît et que la formule : *ton corps est à toi*, soit exacte ; car la chair dépend de cette loi de dignité où le composé humain trouve son équilibre intérieur, et cette unité de ses deux éléments hiérarchisés à laquelle après tout il aspire bien davantage qu'à la volupté.

Sur aucun autre terrain plus que sur celui-là, ne s'est exercée la curiosité maladive des hommes, et hélas aussi ! la sagacité des moralistes. Depuis les temps où les Pharisiens interrogeaient le Christ sur le *billet de divorce* jusqu'aux récentes controverses relatives à la méthode Ogino, que de questions à la fois indiscrètes et inévitables n'a-t-on pas posées à l'Eglise, comme si son unique raison d'être sur la terre était d'étudier ces problèmes. Sa doctrine sexuelle est pourtant bien simple : l'homme est un animal raisonnable et l'homme est une personne. En tant qu'il est un et cependant composé d'une âme et d'un corps, il ne doit jamais permettre volontairement à une action corporelle de dépasser son propre contenu spirituel, qui est ici l'amour, l'amour d'une femme au service de l'amour de l'enfant. La sensation, ou plutôt le geste qui la provoque, doit être le signe efficace, l'incarnation adéquate d'un sentiment légitime. Telle est, d'après saint Thomas, la loi de notre création ; — car aux yeux du saint Docteur, ce n'est pas l'abstention qui était l'idéal de Dieu, mais la parfaite équivalence des valeurs psychologiques et des démarches charnelles. « Dans l'état d'innocence, ajoute-t-il, le plaisir aurait été d'au-

tant plus fort que la nature était plus pure et le corps plus sensible (1). »

Et l'homme est une personne. La femme surtout cesse d'être une chose : elle a le droit à un amour digne d'elle, où elle sera traitée comme une partenaire et non comme un instrument. Tout le régime matrimonial s'en trouve transformé. Cette fois, c'est la révolution au cœur de l'homme, au lit conjugal, et dans la législation. L'unité et l'indissolubilité s'installent dans le monde, à la fois comme un idéal à poursuivre, une loi à respecter, une barrière qui protège, un sanctuaire où s'élabore l'amour. Car l'Eglise poursuit ce rêve fou d'établir si bien le spirituel dans le charnel qu'ils se recouvrent parfaitement, et que l'homme sauve enfin son unité intérieure. A cette conception, elle a suspendu toute sa morale familiale, organisée à la fois sur la métaphysique de la nature et sur celle de la personne, qui d'ailleurs ici n'en font qu'une : pour qu'un animal raisonnable se sente aimé comme une personne, il veut être assuré que son corps ne sera jamais recherché seulement pour la sensation qu'il procure au conjoint. C'est pour sauver ce projet de haute spiritualité sensible, c'est pour incarner cette métaphysique dans une psychologie conséquente — celle du véritable amour — que l'Eglise a supporté et imposé tous les sacrifices, maintenu l'interdiction du divorce et, sur le plan de l'ascèse, organisé le célibat religieux et ecclésiastique.

Morale sociale et internationale. — Une fois admise cette doctrine de la dignité humaine, la loi de la personne et des personnes s'insinue partout, dans les contrats pour leur communiquer une valeur nouvelle, bien supérieure à celle que la force, l'intérêt ou même la volonté de l'homme pourraient leur fournir ; dans les relations sociales, pour en changer l'esprit, et du coup transformer les civilisations et renouveler la face de la terre ; dans la conception de l'Etat, ramené à ses vraies fonctions, qui sont immenses au service de la justice et de l'ordre, mais subordonnées à la valeur de ses sujets ou de ses citoyens ; dans les relations internationales enfin, car dans notre Europe bouleversée et hérissée, ou à l'occasion de nos entreprises coloniales poursuivies au hasard des buts immédiats et des moyens faciles, nous commençons à comprendre que la morale chrétienne, si on l'interrogeait, fonderait enfin cette paix que nous désirons tous sans oser y croire ni vouloir toujours y travailler.

La vertu de religion. — Mais c'est en face de Dieu surtout que la conception chrétienne de l'homme a modifié pour toujours nos attitudes, en nous apportant, pour nous en remplir tout entiers, l'esprit nouveau de religion. On a dit que l'homme avait imaginé la divinité à son image : eh ! pourquoi pas ? si par la révélation c'est Dieu d'abord qui a donné à l'homme la véritable idée que l'homme devait se faire de lui-même. Que les deux images dépendent l'une de l'autre, c'est incontestable. La vertu de religion dans le christianisme, avec la vision de Dieu qui la soutient, avec la vie intérieure qu'elle exige, avec l'inquiétude et la sécurité qu'elle engendre, les gestes qu'elle dicte, le sentiment enfin qu'elle inspire à l'homme vis-à-vis de lui-même, serait à elle seule, considérée dans ses rites, ses temples, sa

(1) Iª p., q. 98, a. 2.

liturgie, sa spiritualité, l'un des hauts spectacles offerts à l'historien et au penseur : et c'est le premier chapitre de la morale que nous étudions, celui qui concerne nos devoirs vis-à-vis de Dieu.

§ 2. — *L'ordre surnaturel.*

Si nous avons attendu jusqu'à présent pour examiner les commandements qui regardent le culte et l'amour de Dieu, c'est parce que nous sommes ici à l'endroit exact où passe le courant vital qui tout à coup va transformer sans le détruire cet ordre rationnel et humain de vie morale. Car jusqu'à présent, il n'était question que de pousser jusqu'au bout les exigences pratiques de notre nature. L'homme adorait et servait Dieu comme un homme doit adorer et servir son Créateur, à partir de sa propre nature bien comprise. Et l'homme aimait Dieu à sa propre manière, tout humaine et raisonnable.

Vocation à l'amour filial. — Et voici que soudain il lui est commandé et par conséquent permis d'aimer Dieu à la manière de Dieu, à la manière du Fils de Dieu en tout cas. Et c'est comme une superstructure indéfinie, élevée au-dessus de l'édifice antérieur que l'on commençait à restaurer. Entre les deux plans, aucune contradiction : la morale évangélique ne détruit pas la morale rationnelle, elle l'anime, elle l'élève, elle l'achève, elle la dépasse même, mais sans la nier. Cette doublure ou plutôt cette rencontre est l'une des merveilles du christianisme, où toutes les prescriptions antérieures sont transposées, sublimées, pénétrées par l'Esprit nouveau et éternel. Ici vient se placer la révélation surnaturelle avec toutes ses conséquences pratiques, et avec elle la morale spécifiquement chrétienne et les vertus réservées, comme on disait à l'époque romantique dans la chaire de Notre-Dame.

a) *Renoncement préalable.* — Ce surcroît qui n'est pas une tyrannie, mais un don gratuit conforme à des désirs profonds qui n'étaient pas des droits, — ce prolongement qui est un boulevard inespéré aux frêles constructions, toujours précaires, de la morale naturelle, — ne peuvent être obtenus que moyennant un certain renoncement préalable. « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce d'abord à soi-même » (1), — non pas à sa nature, mais aux limites de sa nature, non pas à son humanisme intérieur, mais à son égocentrisme qui était une erreur de perspective, une erreur qui malheureusement nous est chère. C'est ici qu'il faut passer d'un plan à un autre, à cause du dogme du péché originel et du dogme de la grâce, qui sont l'envers et l'endroit d'une même vérité. Nous sommes obligatoirement appelés à un ordre supérieur de réalités conformes d'ailleurs à des désirs naturels en eux-mêmes inefficaces ; c'est une gloire et une joie, c'est aussi un devoir qui intéresse notre vie morale : à ce titre, ces dogmes font partie nécessaire de notre sujet.

Le christianisme, en nous élevant si haut, nous fait l'honneur de nous inviter à de plus grands efforts ; mais les privations qu'il nous impose ne sont telles qu'en apparence, car sacrifier nos limites naturelles pour les porter plus loin, c'est en réalité accroître nos puissances

(1) *Matth.*, XVI, 24 ; *Luc*, IX, 23.

de vie. Quant aux moyens à employer pour atteindre ce but, exercices d'ascèse, mortifications et même pénitences, ils donnent au centuple, pour finir, ce qu'ils ont coûté au commencement, et la branche coupée repousse plus vigoureuse pour porter plus de fruits. En attendant, la morale chrétienne est plutôt sévère. A cause de cette austérité, il est difficile de la prêcher, ou plutôt il est facile de l'exagérer, en transformant les moyens provisoires en fins dernières, en faisant du péché originel le principe d'une diminution de notre nature, alors qu'il enrichit notre programme moral primitif en le dépassant.

Mais ce verbe : dépasser, nous agace. Alors qu'il devrait évoquer l'image d'une victoire à remporter pour un résultat meilleur, il a l'air de nous obliger à quitter des positions légitimes. Nous sommes du coup victimes d'une métaphore qui sert d'excuse à notre paresse ou à notre révolte. En réalité, nous sommes invités à rester des hommes tout en devenant des fils de Dieu. C'est une révolution qui ne suppose aucune abdication préalable, mais c'est une révolution. Tout à l'heure, lorsqu'il s'agissait des relations de l'homme avec lui-même ou avec son prochain, on pouvait à la rigueur garder quelque temps l'illusion d'une simple morale naturelle, faite à notre taille. Mais en présence du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et des prophètes ; en face du Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est définitivement impossible. Par la rédemption de son Fils, Dieu s'est tellement livré aux hommes qu'une attitude simplement raisonnable à son endroit apparaît désormais comme une ingratitude, un anachronisme, une monstruosité. On a essayé naguère de profiter des progrès spirituels dus au christianisme lui-même pour essayer de lui substituer une religion purement philosophique et naturelle ; celle-ci a même essayé de s'organiser à part sous des noms divers, au XVIIIe siècle, pendant la grande Révolution française, et depuis. En réalité, personne n'a jamais accepté de s'en servir dans la vie pratique : elle n'a jamais eu ni temples, ni sacrifices, ni martyrs, elle ne fut jamais qu'un chapitre mort au programme du baccalauréat.

b) *Epanouissement de cette vocation : les trois vertus théologales.* — Il faut donc aimer Dieu comme Dieu a permis et voulu que nous l'aimions. En présence de ce commandement, l'homme demeure malheureusement trop souvent distrait, ou paresseux, ou charnel. On sait aussi que les apparences s'opposent à cet amour, parce qu'à nos yeux myopes, il semble que Dieu ne nous aime pas ; et parce que nous ne connaissons pas ses mystères, nous ne comprenons pas son œuvre, qui nous apparaît ou dure, ou cruelle, ou contradictoire. Et pourtant, il faut aimer Dieu, croire qu'il est notre Père et éprouver pour lui des sentiments de fils, de fils qui ne cessent pas d'être des créatures, et dont toute la tragédie consiste précisément en ceci qu'ils sont des créatures élevées à la dignité filiale. La foi, l'espérance, la charité sont les trois vertus chargées de traduire dans les faits et les gestes cette position inouïe : à trois, elles définissent encore la morale chrétienne, dont elles représentent les plus beaux sommets. Les autres vertus participent à l'élan, ou à la ligne comme on voudra, de ces hauteurs principales. La vertu de religion qui n'est pas abolie, mais sublimée, est toute vivifiée par l'esprit des trois théologales, et la religion chrétienne ne ressemble pratiquement à aucune autre, bien qu'elle réponde aux aspirations humaines les plus incoercibles. Dans

cette atmosphère de charité paternelle et d'amour filial, les trois premiers commandements de la loi de Moïse, sans être supprimés, sont comme animés d'un dynamisme nouveau et sont plus transfigurés que la face même du législateur des Hébreux descendant du Sinaï. Il est toujours question de respecter le nom de Dieu, et ses temples, et ses prêtres, et même son jour — mais c'est dans un esprit tout neuf et, encore une fois, par amour. C'est par amour même que nous adorons Dieu, à cause de ses infinies perfections, dont la première est précisément la charité : *Deus caritas est.*

Conséquences de cette vocation. — a) *La prière ininterrompue.* — Le décalage entre ces positions surhumaines et nos disponibilités naturelles continue de souligner notre étrange situation en face de ces devoirs. Nous sommes heureusement condamnés à perpétuité à la prière de demande. Cet état nuancera toujours la morale chrétienne de teintes qui n'appartiennent vraiment qu'à elle seule : en présence de Dieu, nous sommes des débiteurs incorrigibles, inférieurs à nos tâches si son secours ne nous arrive, si, conformément à la forte formule augustinienne, Il ne nous donne pas d'abord de quoi obéir à ses commandements. La prière du chrétien est d'une qualité à part : sa confiance est faite d'humilité, et sa certitude fondée sur l'abandon à la miséricorde plus qu'à la justice :

Si tu tiens compte de nos péchés, ô mon Dieu,
Qui donc pourra subsister devant ta face ?

C'est le premier mot de la liturgie catholique au moment où le prêtre pénètre dans la maison mortuaire du chrétien : mais cette attitude-là n'est-elle pas encore de l'amour et du meilleur ?

b) *Achèvement de l'ordre moral.* — Quant à la charité à l'égard du prochain, en laquelle on reconnaîtra, disait le Christ, que vous êtes mes disciples, — elle reprend à son tour et à sa manière toutes les solutions déjà données par la morale naturelle, mais elle les porte à un degré indéfini d'exigence qui respecte pourtant les lignes antérieures sans les bouleverser. La justice reste absolument stricte, mais la charité s'y ajoute comme l'huile aux mécanismes d'acier pour leur permettre de tourner plus vite sans se briser. Il est toujours obligatoire de dire la vérité à celui qui y a droit ; mais on y ajoutera toutes les vérités dont il est capable — et ce sera autant de gagné pour la dignité humaine. Sous ce régime de la confiance mutuelle, la loyauté s'installe sur la terre et dans les mœurs, la civilisation s'adoucit. Et ainsi de suite : à toutes les vertus antiques du stoïcien, vient s'adjoindre chaque fois une qualité complémentaire qui, sans détruire les premières, leur donne un aspect et même un nom spécifiquement chrétiens.

L'exercice de l'autorité familiale et sociale, et réciproquement l'obéissance des inférieurs, voient leur régime amélioré dans le sens de la souplesse, de l'élégance et surtout de la bonté. Il existe désormais un respect des supérieurs à l'égard de leurs subordonnés et ceux-ci ne sont pas de simples soumis ni de purs craintifs. C'est ce qui distingue, sur le plan gouvernemental, les sociétés *ouvertes* des sociétés *closes*. La violence et la force sont de moins en moins nécessaires et finissent par sembler monstrueuses : Dieu sait pourtant la place qu'elles occupaient jadis chez les hommes.

C'est peut-être sur ce large horizon sociologique, aux grandes lignes visibles de loin, que les résultats de la morale chrétienne et les transformations qu'elle opéra partout, étaient le plus saisissables : c'est sur ce terrain aussi que la disparition de son influence ramène le plus vite l'humanité vers des formes de civilisation que l'on croyait périmées et qui actuellement revivent partout : l'homme redevient pour l'homme un animal à juguler.

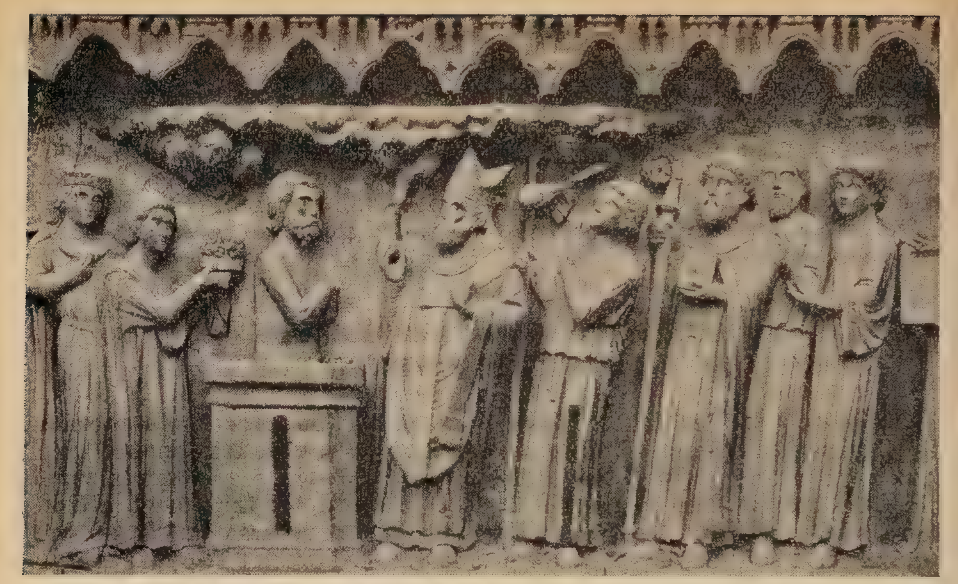
CONCLUSION. — LES FRUITS DE LA MORALE CHRÉTIENNE

Quels ont été les fruits historiques et civilisateurs de la morale de l'Eglise catholique, nous le savons trop bien en effet aujourd'hui, mieux qu'en compulsant les archives du passé, en regardant le vide immense creusé dans le monde depuis qu'elle a été largement abandonnée. On connaît les trois exemples que proposait H. Taine en repoussoir à son lecteur pour lui permettre d'apprécier l'apport moral et spirituel du christianisme : la Renaissance en Italie, la Restauration d'Angleterre, en France la Convention et le Directoire, où *l'homme se fit païen, voluptueux et dur, où la société redevint un coupe-gorge et un mauvais lieu.* Nous allons peut-être devoir ajouter bientôt l'Europe d'après-guerre, où peu à peu, en vertu d'une décadence accélérée, la morale des sociétés closes, faite de force, de dictature, de la domination des uns ou de quelqu'un sur les autres, le retour aux valeurs matérielles, quantitatives, *or, sensation, kilomètre* — se substituent à cette magnifique morale ouverte sur l'infini, génératrice d'amour et par extension de liberté, que le christianisme avait inaugurée sur la terre. Ce n'est pas seulement la face du monde qui s'en trouve ravagée, c'est le visage de l'homme lui-même : nos traits recommencent d'être méchants, bouleversés, heurtés, stérilement sensuels, inutilement ironiques, depuis que la divine charité a été expulsée de nos âmes.

De temps en temps, une grande lumière venue de l'Eglise traverse notre ciel morne ou tourmenté : elle s'appelle *Rerum Novarum, Casti Connubii, Quadragesimo Anno.* Ces jours-là, les hommes devraient bien s'apercevoir qu'il existe encore au milieu d'eux une vieille morale fidèle à elle-même, logique et mystique tout à la fois, raisonnable et divine, qui leur fait honneur, puisqu'elle est offerte à toute l'humanité, et qui pourrait les sauver. Et ils devraient avouer que, si certains chrétiens ne mettent pas toujours ces leçons en exemples, — l'Eglise, la grande Eglise, continue d'être fidèle à la loi de Jésus-Christ.

Eugène MASURE

BIBLIOGRAPHIE. — Mgr d'Hulst, *Confér. de Notre-Dame*, 1891-1896, Poussielgue ; Ollé-Laprune, *Le Prix de la vie*, Belin, 1907 ; Sertillanges, O. P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Alcan, 1914 ; Lagrange, O. P., *La morale de l'Evangile*, Grasset, 1931 ; Eug. Duthoit, *Le Catholicisme lien social*, Spes, 1929 ; Jean Viollet, *La loi chrétienne du mariage*, édit. Mariage et Famille, 1936 ; Delos, etc..., *La société internationale*, de Gigord ; J. Folliet, *Morale internationale*, Bloud et Gay, 1936.



L'Eglise et les Barbares : le baptême de Clovis à Reims.
Cathédrale de Reims. (Cl. Doucet.)

VII

L'ACTION DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION

Il est une question douloureuse, à laquelle un esprit probe ne peut pourtant pas échapper, si seulement il considère les apparences qui l'environnent. Cette question est celle-ci : « La Rédemption aurait-elle échoué » ? En d'autres termes, il s'agit de savoir si la doctrine confiée par le Christ à l'Eglise a porté dans l'humanité les fruits de salut qu'on était en droit d'en attendre. Cependant, une réflexion un peu plus profonde nous amène à constater que cette question est une question mal posée. Nous savons, en effet, que le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde. Dès lors, juger de l'avancement du Royaume d'après l'état de ce monde, est une erreur. A bien dire, un tel jugement ne nous appartient pas, puisqu'il est de choses qui, par leur nature même, échappent à la prise et à la vérification de nos sens.

Nous ne pouvons, néanmoins, éviter de nous poser la question et, sur un certain plan, elle est légitime. En effet, il n'y a pas séparation absolue et radicale entre le monde de la Grâce et celui de la nature. L'homme lui-même, dont il s'agit ici, est un tel composé de matière et de forme, de chair et d'esprit qu'il n'est pas possible que sa rénovation spirituelle ne s'accompagne de quelques effets visibles. La Rédemption n'a pas échoué du fait que le monde demeure mauvais ;

mais elle aurait échoué, en effet, si, au sein de ce monde mauvais, nous ne constations le développement de quelque chose de meilleur. Comparer le monde chrétien au monde non chrétien ; conclure objectivement de cette comparaison que celui-ci vaut moins, au total, que celui-là, est une entreprise légitime, et qui doit aboutir à renforcer notre Foi.

§ 1. — *La transcendance de l'Eglise dans le monde.*

Mais quand on parle de l'action de l'Eglise dans un domaine qui n'est pas proprement le sien, quelques distinctions sont indispensables. L'Eglise est une société spirituelle, dont la fin est de rendre ses membres aptes à jouir de la béatitude éternelle. Une telle Société transcende donc, par sa définition même, l'ordre du temps. Elle agit dans le temps, mais en vue de l'éternité. Et la réciproque n'est pas vraie. L'un des apports essentiels du christianisme, et qu'il nous faut tout de suite mettre en lumière, est la distinction du spirituel et du temporel. L'antiquité ne l'avait pas connue. Pour elle, le sacré et le profane se compénètrent au point qu'il n'y a pas de geste profane qui ne soit susceptible d'une signification religieuse, et pas de fonction sacrée qui ne comporte des effets profanes. Ainsi, la religion est liée à la cité, de telle sorte que la ruine de l'une entraîne nécessairement la ruine de l'autre. Liées dans la durée, elles ne le sont pas moins dans l'espace. Les dieux de la cité perdent force et crédit, si l'on passe une frontière. Pas de magistrat qui ne soit prêtre aussi. Et lorsque sont apparus des Empires qui groupaient sous une domination unique des peuples divers, le besoin s'est chaque fois fait sentir d'une religion qui leur serait commune. Tel Pharaon s'efforce alors de substituer au culte égyptien d'Amon l'adoration universelle d'Aton ; Alexandre veut être reconnu fils de Zeus moins par un excès d'orgueil que pour assurer dans sa divinité la cohésion d'un immense Etat ; tous les royaumes hellénistiques sont ainsi fondés sur l'adoration du souverain ; et le culte de Rome et d'Auguste, enfin, est le lien religieux qui groupe autour de Rome tous les peuples de son Empire.

Le christianisme est la première religion et, au fond, la seule qui, dès son origine, ne soit liée à aucune forme temporelle. La catholicité de l'Eglise ne s'oppose pas à la diversité des Etats ; sa permanence n'est point atteinte par le déclin et la chute des civilisations. Au cœur même de la personne, la distinction du spirituel et du temporel délimite une zone d'inamissible liberté. L'Etat théocratique ne laisse rien en l'homme hors de sa prise et de son contrôle. Ce n'est pas le corps seulement, mais l'âme même qui doit se soumettre. Aucune tyrannie n'a de prise sur l'âme d'un chrétien qui toujours, par le plus haut d'elle-même, appartient à une cité qui n'est pas de ce monde. Et quand l'Eglise n'aurait fait que cela pour l'homme : de sauvegarder sa liberté la plus essentielle, cela suffirait à mettre le monde chrétien incomparablement au-dessus de tous ceux qui l'ont précédé, ou qui subsistent auprès de lui.

§ 2. — *L'idée de chrétienté.*

L'Eglise et les civilisations chrétiennes. — Mais cela aussi nous

dicte notre méthode, quand nous avons à étudier l'action de l'Eglise en des domaines qui ne sont pas le sien propre. Au cours des pages qui vont suivre, il nous arrivera de parler à maintes reprises de chrétienté. Sachons bien que la chrétienté n'est pas l'Eglise. Elle est une projection temporelle du christianisme, c'est-à-dire qu'elle est soumise, comme tout ce qui est temporel, aux limitations de l'espace et du temps. Il n'y a, et il n'y aura jamais, qu'une seule véritable Eglise, dont la juridiction s'étend en droit, sinon toujours en fait, à l'univers tout entier, et qui ne disparaîtra qu'avec ce monde lui-même. Au contraire, il peut exister plusieurs chrétientés qui se succèdent dans le temps, et même on pourrait concevoir, dans une seule époque historique, la coexistence de plusieurs chrétientés différentes. C'est que la chrétienté est de l'ordre de la civilisation, et que nulle civilisation n'a reçu la promesse qu'elle ne passera point. Quand on parle de civilisation chrétienne, on devrait toujours mettre ce terme au pluriel, ne fût-ce que pour respecter la diversité des possibles légitimes.

Toutes les civilisations chrétiennes auront alors un certain nombre de principes communs, sans quoi elles ne seraient pas chrétiennes ; mais, ces principes une fois sauvegardés, elles pourront différer entre elles presque à l'infini, selon la diversité des temps et des lieux. C'est que la Grâce achève la nature, non en la brisant, mais en la continuant. Et nous retrouvons ici encore cet admirable respect de l'homme dont nous avons vu que, sur un autre plan, il constitue l'apport premier du christianisme.

Etudier l'action de l'Eglise, ce n'est donc point suivre à travers le temps le développement et les vicissitudes d'une civilisation ; mais plutôt, *sous des cieux historiques différents, l'expansion, à travers le monde et les siècles, d'un même principe transcendant.* Car s'il y a une erreur capitale à lier de telle sorte le spirituel et le temporel qu'on ne puisse les désolidariser l'un de l'autre, c'en serait une non moins grave, et aussi souvent commise, que de les séparer au point que nulle action du spirituel sur le temporel n'apparaisse normale et légitime. Le plus banal exercice d'introspection suffit à nous convaincre que, dans le composé que nous sommes, la forme ne cesse d'agir sur la matière, et réciproquement. Il en va tout de même dans l'histoire, et ce ne serait pas avoir changé les cœurs que de n'avoir en rien modifié les gestes ou les actes. Le monde d'après le Christ ne saurait être, même extérieurement, tout semblable au monde d'avant le Christ. L'existence de l'Eglise importe à la structure des Etats et au déroulement de l'histoire.

Ecueils à éviter. — Sans doute, ceci paraît, tout d'abord, une vérité première, qu'il n'est pas utile de démontrer, et à peine d'exprimer. Mais certains voient, dans ce rôle historique et temporel de l'Eglise, une usurpation qu'il conviendrait de justifier ; tandis que d'autres s'acharnent à démontrer que ce rôle inévitable fut un rôle néfaste. Les premiers sont ceux qui creusent un abîme entre le spirituel et le temporel, luthériens, calvinistes et barthiens de toute obédience. La nature déchue ne conserve plus à leurs yeux aucune valeur par elle-même et, sur l'abîme qui s'est ainsi creusé, la pure munificence de Dieu peut seule jeter un pont. Toute œuvre de

l'homme est donc toujours absolument mauvaise et, dans la mesure où l'Eglise s'est associée à cette œuvre humaine, elle est sortie de son rôle et s'est associée au mal. Ils ne nient pas le rôle historique de l'Eglise, mais ils le condamnent en bloc. Le catholicisme se fait une autre conception des rapports de la nature et de la Grâce. Impuissante par elle-même, la nature n'est pourtant pas totalement mauvaise et il appartient à la Grâce de réaliser ses virtualités latentes.

Quant aux autres, qui sont des rationalistes, pour peu qu'ils soient de bonne foi, le rôle bienfaisant de l'Eglise à certains moments de l'histoire, ne fait pas question à leurs yeux. Mais comme ils nient la transcendance de l'Eglise, il leur paraît que ce rôle n'avait qu'un temps, et qu'il est aujourd'hui terminé. Ce qui fut jadis un instrument de progrès ne serait plus maintenant qu'un obstacle. Qu'ils le veuillent ou non, ils identifient l'Eglise avec une forme, transitoire comme toutes ses pareilles, de la civilisation humaine et, pour tout dire, avec la chrétienté médiévale à son apogée. Ils appliquent à l'éternel la catégorie du périmé. Le catholicisme ne serait pas plus adapté à la civilisation moderne que l'ancien paganisme ne pouvait, aux premiers siècles de notre ère, répondre aux aspirations de l'âme humaine. En luttant contre l'Eglise, ils croient donc lutter contre un passé qui se survivrait à lui-même.

Nous avons à tracer notre route entre ces erreurs contradictoires. Nous tâcherons, au cours des développements qui vont suivre, de ne jamais perdre de vue la transcendance de l'Eglise ; de ne jamais oublier, quelque importante que nous paraisse son action temporelle, que cette action n'est pas la principale, que l'Eglise n'est pas ordonnée à la civilisation, et bien moins encore à telle ou telle forme de la civilisation ; que son histoire, qui se confond avec celle même de l'homme, n'est pas terminée, que peut-être même, en dépit d'apparences toujours trompeuses et qui tiennent à l'étroitesse du regard humain, cette histoire ne fait encore que commencer. Si le passé répond de l'avenir, c'est en ce sens qu'une certaine vision de l'homme, spécifiquement chrétienne, ne saurait être changée en son fond. Mais l'avenir est imprévisible et si, des ruines du monde moderne, une nouvelle chrétienté doit naître, elle ne sera pas la reproduction de la chrétienté médiévale, mais quelque chose d'absolument nouveau. Nous verrons justement, au cours de cette histoire, que l'une des grandes forces de l'Eglise, celle peut-être sur laquelle il nous faudra insister davantage, est sa puissance d'adaptation aux données historiques les plus diverses. Elle est ce qui demeure au sein de ce qui passe, la présence de l'éternel au cœur du temporel, et ce caractère est sans doute, pour l'historien, le signe le plus évident de sa divine institution.

CHAPITRE PREMIER. — L'EMPIRE CHRÉTIEN

L'Edit de Milan, en 311, par lequel Constantin accordait aux chrétiens une entière liberté de culte, ouvre une période absolument nouvelle dans l'histoire de l'Eglise. Pour la première fois se pose, dans toute son ampleur, le problème des rapports du spirituel et du temporel. Sans analyser à fond les motifs qui poussèrent Constantin à un

acte aussi lourd de conséquences, motifs d'ailleurs de nature très diverse, on peut admettre qu'il voulut désolidariser l'Empire d'une religion qu'une grande partie de ses sujets avait déjà abandonnée. La preuve est faite, par la dernière persécution, que le paganisme, malgré l'appui de l'Etat, est impuissant à triompher de son adversaire. Comme on estime tout de même indispensable de rétablir l'unité morale au sein de ce grand corps, c'est au christianisme qu'il appartiendra de la réaliser. De fait, l'évolution fut extrêmement rapide, encore qu'interrompue pendant quelques années par la tentative de Julien l'Apostat. Il était contraire à toutes les traditions de l'Etat romain qu'il demeurât longtemps neutre entre le christianisme et le paganisme. Un siècle ne s'était pas écoulé depuis l'Edit de Milan que l'Empire était devenu un Empire chrétien.

§ 1. — *Le renouvellement des valeurs antiques.*

Aux persécutions succèdent pour l'Eglise les privilèges. L'Etat s'attache à elle pour se l'attacher et, vers la fin du IVe siècle, au temps de Théodose, une telle solidarité paraît s'être créée entre l'Eglise et l'Etat que l'on peut se demander si la ruine de l'un ne serait pas aussi la ruine de l'autre. Qu'on se représente l'ampleur de ce prodigieux changement, presque sans transition. Pour la première fois l'Eglise est appelée à donner la preuve non seulement de sa force, comme au temps des persécutions, mais encore de sa faculté d'adaptation et d'assimilation. Elle recueille un héritage glorieux, mais très lourd : celui de la culture antique. Depuis longtemps déjà, les apologistes s'en étaient servis pour se défendre. Désormais, il s'agit de tout autre chose : de même que l'administration ecclésiastique adopte les cadres impériaux, les Pères du IVe siècle assument la tâche de sauver tout ce qui peut être sauvé, de baptiser tout ce qui peut être baptisé des antiques valeurs. La philosophie grecque et le droit romain sont pénétrés par l'Evangile. Deux hommes, en Occident, ont surtout mené à bien cette tâche gigantesque : saint Ambroise de Milan et saint Augustin d'Hippone. Il n'est pas difficile de relever, dans tel traité de saint Ambroise, une imitation de Cicéron et, à travers tout l'œuvre de saint Augustin, passe l'esprit de Platon. L'originalité de ces docteurs n'en est que plus éclatante. Il apparaît dès lors que le christianisme est capable de couvrir tout ce qui est authentiquement humain.

Non par une servile imitation, mais en renouvelant tout ce qu'il touche. Tandis que les rhéteurs du paganisme finissant ne savent plus que répéter intarissablement des formules mortes, au point que la culture antique n'apparaît pas, au IVe siècle, moins desséchée que l'organisme même de l'Etat, le christianisme donne une vie nouvelle, et inconnue, aux plus anciennes vérités. Il n'en faut pas d'autre preuve que le livre des *Confessions*. Un des traits qui frappe le plus fortement quiconque est familier des lettres antiques, c'est la rareté ou l'absence, même dans les chefs-d'œuvre, de tout accent personnel. Les plus grands ne nous livrent jamais rien de leur intimité, et cela, beaucoup plus que les siècles écoulés, nous les rend presque inaccessibles. Nous ne saurons jamais, au fond, qui furent Périclès ou César, parce que nous ignorons tout de leur humanité la plus profonde. Nous voyons bien leur esprit ou leurs gestes, mais non leur cœur et leur âme. L'anti-

quité païenne n'a pas connu l'homme intérieur. Quelque intérêt qu'elle offre par ailleurs, la correspondance même d'un Cicéron est, à cet égard, décevante. Sans doute, il y a Marc-Aurèle, dont il serait injuste de prétendre que l'âme n'affleure pas aux pages de ses carnets intimes. Mais le spectacle que nous offre le sage Empereur, tout emprisonné dans l'orgueil du Portique, est celui d'une âme qui se débat au cœur d'une solitude inhumaine.

Avec Augustin commence le grand dialogue, qui ne s'est jamais interrompu depuis des siècles, entre l'âme pécheresse et le Dieu sauveur. C'est pourquoi on a pu dire de lui qu'il était le premier des modernes. Désormais nous ne sommes plus seuls. Il y a Quelqu'un pour toujours avec nous. Les dieux antiques n'aimaient point l'homme, et ne demandaient point son amour. L'humanité sous eux vivait dans la terreur et l'abandon. Sans doute la littérature et l'art antiques sont traversés par d'émouvants appels, mais à ces cris aucune valable réponse ne fut jamais faite. La réponse est venue, maintenant, et voici le dialogue. Sur chacun de nous, sans distinction de caste ou de race, un regard amoureux s'est posé. Toutes les puissances de l'âme se sont mises à frémir, celles qu'ignoraient ou que méconnaissaient les anciens philosophes, et nous avons eu ce document unique, dont M. Guitton mettait récemment en lumière tout ce qui le distingue de la philosophie néo-platonicienne, qui est la dernière grande philosophie de l'antiquité. La conversion d'Augustin ne lui donne pas seulement des clartés sur ses propres abîmes intérieurs ; elle l'éclaire aussi sur la véritable nature du temps et de l'éternité, et sur le sens de l'histoire.

§ 2. — *Fondements d'un ordre nouveau.*

Quelles redoutables questions se posaient au philosophe chrétien, en ce début du ve siècle ! L'Empire qui avait couvert de son ombre toute l'étendue de la terre civilisée, ce que les Grecs appelaient l'Œcumène ; l'Empire qui avait pu paraître aux meilleurs esprits le terme de l'histoire, surtout depuis que, devenu chrétien, il semblait se confondre avec le royaume du Christ, cède maintenant de toute part à l'assaut des Barbares. En 410, moins d'un siècle après l'Edit de Milan, les Goths d'Alaric s'emparent de Rome ; la Gaule et l'Espagne sont à peu près perdues ; les Vandales menacent l'Afrique. Ne semble-t-il pas que le christianisme soit en partie responsable de cet immense désastre ? Cette opinion, que plusieurs ont reprise de nos jours, était soutenue alors par les derniers tenants du paganisme. Il n'est pas difficile de la réfuter. Le monde antique est mort de ses propres faiblesses, ou plutôt de son propre épuisement, vidé peu à peu de sa substance par la dépopulation, devenue tragique à partir de la grande peste du IIe siècle, et par l'effondrement de l'économie. Ce n'est pas ici le lieu de raconter cette histoire. Ce qui est sûr, c'est que les derniers Romains n'avaient pas attendu le christianisme pour se détourner du métier des armes ; c'est que l'Empire finissant a trouvé, au contraire, parmi les chrétiens, ses soldats les plus intrépides et ses fonctionnaires les plus dévoués. Mais cela ne suffisait pas pour rendre sa vigueur à un organisme épuisé. En fait, l'erreur est de croire que l'Eglise, qui a les promesses de la vie éternelle, puisse assurer de la même façon la prospérité tem-

porelle des Etats, lorsque les conditions nécessaires de cette prospérité viennent à faire défaut. Cette erreur était presque inévitable, au début du ve siècle, à une époque où l'homme n'était pas encore habitué à distinguer rigoureusement la sphère du spirituel de celle du temporel. Pour répondre à ces détracteurs du christianisme, saint Augustin écrivit *la Cité de Dieu.* Par bien des côtés, tout autant que les *Confessions*, ce livre demeure actuel. On a voulu y voir une condamnation de l'Etat, considéré comme l'œuvre du démon. Ce qu'a condamné saint Augustin, ce n'est pas l'Etat en soi, mais l'Etat idole, tel que de longs siècles de paganisme avaient conduit les hommes à l'envisager. Certaines expériences contemporaines suffisent à nous montrer qu'une telle condamnation demeure non seulement toujours valable, mais toujours opportune.

En face de la cité purement humaine, l'évêque d'Hippone dresse la « cité de Dieu », dont les habitants aiment Dieu en toute humilité et le placent au-dessus de leur propre personne. Dans le même temps saint Ambroise revendiquait, à l'égard du pouvoir civil, l'indépendance souveraine de l'autorité religieuse, et il humiliait Théodose coupable, à la porte de l'église de Milan. Ainsi, le christianisme des IVe et Ve siècles, loin de céder devant César et de prendre simplement la suite du paganisme comme religion d'Etat, revendique à la fois sa propre autonomie et l'autonomie de la personne humaine. L'action d'un Ambroise, les écrits où il exalte la virginité vouée au Christ, les réflexions d'un Augustin sur son histoire personnelle ou sur les grandes perspectives de l'histoire universelle, établissent également sur les ruines de l'ordre ancien qui s'écroule les fondements d'un ordre nouveau. C'est au cours de ces 150 années décisives que l'Eglise, à peine sortie des catacombes, se prépare au rôle maternel et pédagogique qui va être le sien durant tant de siècles. Cependant saint Jérôme traduit la Bible en latin, et donne ainsi sa perfection à la langue de la liturgie. Cependant saint Jean Chrysostome en Orient donne un éclat nouveau à l'éloquence grecque, tandis que les Pères grecs réalisent la première synthèse harmonieuse de la sagesse profane et de la Sagesse sacrée.

On ne peut insister suffisamment sur ces merveilles. Grâce au christianisme, dans ce dernier siècle de l'Empire d'Occident, les fleurs du printemps se mêlent aux fruits de l'automne. C'est encore à la même époque que certains hommes commencent à se retirer au désert pour consacrer leur vie à la prière. D'Egypte, le mouvement monastique se propage rapidement jusqu'aux extrémités de l'Empire. Nous verrons bientôt quelle action décisive il devait exercer sur l'histoire de la civilisation. Cette fuite hors du monde répond non seulement au dégoût qu'éprouvent certaines âmes devant les turpitudes contemporaines, mais encore au désir de se rapprocher de Dieu davantage et de contracter avec Lui une plus intime union. Sans doute, les anciens philosophes grecs et notamment Plotin, avaient parlé de contemplation, mais d'une contemplation purement intellectuelle et dépourvue de charité. Quand un chrétien quitte le monde, au contraire, il ne se sépare de lui qu'en apparence et, s'il se soustrait aux attachements particuliers, c'est pour pratiquer plus librement une charité universelle. L'institution monastique, de même que le prix attaché à la virginité consacrée, ce sont autant de manifestations de l'Amour, autant de manières d'affirmer la dignité de la personne humaine.

Telle est donc cette Eglise des derniers siècles antiques, qui perfectionne sa théologie en luttant pied à pied contre les hérésies sans cesse renaissantes et qui se prépare, par la prière non moins que par la pensée, à survivre à l'Empire moribond et à transmettre aux Barbares, avec le dépôt de la Foi, l'essentiel de la civilisation antique.

CHAPITRE II. — LE HAUT MOYEN AGE

§ 1. — *Réalisation de l'ordre nouveau.*

La situation qui se précise au ve siècle est véritablement tragique. Tandis que l'Empire d'Orient se défend péniblement contre les Perses et contre les Bulgares, l'Empire d'Occident disparaît (476). A sa place s'étale un flot de peuples germaniques, parmi lesquels dominent les Goths (Wisigoths et Ostrogoths), qui sont Ariens. Ariens encore les Burgondes. Quant aux Francs et aux Alamans, ils sont demeurés païens. Il faut se défendre contre les uns et les autres, convertir les uns et les autres. De toutes les institutions existantes, dans cette grande débâcle, l'Eglise seule est demeurée debout. Les évêques, un peu partout, ont reçu le titre de *defensor civitatis.* Ils sauvent patiemment, inlassablement, tout ce qui peut être sauvé. Saint Loup de Troyes, saint Aignan d'Orléans, sainte Geneviève de Paris font reculer les envahisseurs par le seul prestige de leur supériorité spirituelle. Mais le plus grand de tous fut probablement saint Martin de Tours, qui vivait au ive siècle, contemporain d'Augustin, d'Ambroise et de Jean Chrysostome. C'était un apôtre, beaucoup plus qu'un docteur. Non seulement c'est à lui que revient la gloire d'avoir introduit le monachisme en Occident, d'avoir fondé Ligugé et Marmoutiers, mais c'est lui encore qui a été le grand convertisseur des campagnes.

a) **Dans les campagnes.** — La civilisation antique était essentiellement une civilisation urbaine. Les premières chrétientés avaient été des chrétientés urbaines. Il était même venu un moment, au lendemain de la paix de l'Eglise, où, tandis que les villes étaient à peu près totalement christianisées, les campagnes demeuraient païennes, si bien que le mot *paganus*, qui veut dire habitant de la campagne, a donné dans notre langue *païen* et *paysan.* Non seulement les paysans des Gaules n'étaient pas chrétiens, mais il s'en fallait de beaucoup qu'ils fussent latinisés. Si les invasions barbares s'étaient produites avant l'évangélisation de saint Martin et de ses moines, non seulement notre pays eût été arraché à l'Empire, mais il aurait été aussi séparé de la latinité. L'œuvre de saint Martin, quoique avant tout religieuse, est donc du même coup une œuvre civilisatrice. C'est au ive siècle que l'on voit disparaître des campagnes, en même temps que le vieux paganisme, les dernières traces de la barbarie primitive. Tel fut le premier fruit de l'institution monastique en Occident. Groupés loin des villes, se donnant pour tâche d'honorer Dieu à la fois par la prière et par le travail, celui des mains et celui de l'esprit, les moines ont asséché des marécages, essarté des forêts, mis des landes en culture, mais encore groupé autour d'eux des cultivateurs, fondé des communautés rurales, protégées par le monastère contre les pilleries et les

exactions de toute sorte, et converti cette masse, jusqu'alors abandonnée et méprisée.

Maintenant, les Barbares peuvent venir. Si l'Etat romain n'a plus aucune force militaire sérieuse à leur opposer, le catholicisme romain forme devant eux un bloc inentamable. Ce qui divise alors les hommes, c'est beaucoup moins la race que la religion. Le patriotisme s'est réfugié dans l'Eglise. Elle n'est pas seulement le foyer de la culture ; elle est la source de l'ordre. C'est auprès d'elle que, depuis longtemps déjà, les pauvres trouvent appui et assistance. Aujourd'hui, il ne s'agit plus seulement des pauvres, mais de toute une société désemparée, qui découvre dans l'évêque son unique défenseur et son chef naturel. L'Eglise continue l'Empire, mais sur un autre plan.

L'établissement des Barbares s'était fait au hasard et présentait, suivant les régions, de prodigieuses diversités. Les plus civilisés parmi les Germains, les Goths ariens, ont occupé d'immenses territoires, mais ils n'y constituent qu'une aristocratie militaire peu nombreuse, superposée à la masse des populations romaines et séparée d'elles par la différence de confession. Ils s'efforcent, non sans succès, de suivre les errements de l'administration impériale, mais leur puissance demeure fragile, en dépit des apparences brillantes, à cause de leur petit nombre et de leur isolement parmi des sujets soumis, mais irréductibles. Dans la Gaule septentrionale, l'invasion franque a été plus massive et le souvenir de Rome y demeure beaucoup moins vif. C'est là que s'est joué, au début du VI[e] siècle, le sort de notre pays, et celui de l'Europe tout entière. La conversion de Clovis, en 496, ne fut pas un événement moins décisif que ne l'avait été l'Edit de Milan. Suivant le mot célèbre d'Ozanam, l'Eglise était passée aux Barbares. Cela ne signifie point qu'elle ait trahi la romanité. Mais à la Rome charnelle tend à se substituer une autre Rome, celle qui a été fondée par les Apôtres. Tandis que l'Eglise d'Orient subit de plus en plus la tutelle oppressante de l'Etat, la chute de l'Empire a fait échapper à ce danger l'Eglise d'Occident. Les ponts ne sont pas encore rompus. Ils ne le seront que beaucoup plus tard. Le Pape se conduit toujours en loyal sujet de l'Empereur de Constantinople. Après la reconquête de Justinien, il aura même plusieurs fois à souffrir du despotisme byzantin. Néanmoins, le détachement de fait est accompli. Désormais, à côté et au-dessus des puissances temporelles, se dresse une puissance spirituelle indépendante de ses mouvements et conforme à ce que saint Augustin avait prévu dans *la Cité de Dieu*.

b) **Auprès des Barbares.** — C'est ainsi que l'Eglise a pu accueillir les Barbares, et baptiser en Clovis le monde germanique tout entier. Sous son action, un nouveau monde prend forme, qui continue, beaucoup plus qu'on ne le croit généralement, le monde antique, mais où toutes choses ont été renouvelées par un double apport : l'apport chrétien et l'apport germanique. Il n'est pas exagéré de dire que l'Eglise du VI[e] siècle *tient l'Europe nouvelle-née sur ses genoux maternels.* Sans doute n'a-t-elle pu transformer du jour au lendemain les rudes mœurs des Barbares. Après les fastes du VI[e] siècle, l'Eglise franque connaîtra de sombres jours au VII[e] siècle. La sagesse de l'Eglise, en général très mal comprise de nos jours, consiste souvent à s'accommoder du moindre mal. C'est ainsi qu'elle n'a pas supprimé l'escla-

vage, qui déshonorait le monde antique. Elle a seulement créé une atmosphère telle que la suppression de l'esclavage y deviendrait possible, aussitôt que les conditions économiques le permettraient. Il en va de même pour les ordalies et les brutalités naïves du droit germanique.

c) **Le salut de la culture**. — Mais la gloire qu'on ne peut lui refuser, c'est d'avoir sauvé la culture. Les évêques gallo-romains des ve et vi^e siècles ne s'imposent pas seulement par la dignité de leur vie et par le bon usage qu'ils font de leurs richesses, mais aussi parce qu'ils sont les seuls à continuer, au milieu de la barbarie ambiante, les grandes traditions humanistes du ive siècle. Grâce à eux et grâce aux monastères, qui multiplient leur nombre et leur influence, les chefs-d'œuvre de la pensée humaine seront transmis à des générations plus capables de les faire fructifier. Ils font davantage et ils portent la civilisation, en même temps que le christianisme, sur des terres qui n'avaient jamais vu les aigles romaines.

§ 2. — *L'essor missionnaire.*

a) **Irlande**. — C'est au ve siècle, en effet, que se place la conversion de l'Irlande. Elle fut l'œuvre de saint Patrick (387-465). Essentiellement, saint Patrick est un moine. Ce qu'il apporte en Irlande, en 432, c'est l'esprit de Lérins. L'évangélisation fut extrêmement rapide et, en moins d'un siècle, Erin était devenue l'*île des saints*. Les conditions politiques et sociales de ce nouveau pays rattaché à l'univers chrétien étaient fort différentes de ce que l'Eglise avait connu jusqu'alors dans les limites de l'Empire. L'Irlande ne possédait pas de villes, qui pussent devenir des sièges épiscopaux. L'organisation ecclésiastique de l'Irlande a dû se modeler sur le système du clan et de la tribu. Ce sont les monastères, extrêmement nombreux et fervents, qui en furent le centre. Ces monastères irlandais ont été d'abord d'incomparables foyers de vie spirituelle. Mais ils furent aussi des foyers de culture et, tandis que la barbarie gagnait peu à peu les régions jadis civilisées, c'est dans la lointaine Irlande, grâce à l'Eglise, que se perpétue le culte des lettres. Il existait là une vieille tradition nationale, celle des bardes et des écoles druidiques. En un sens, les moines irlandais la continuèrent. Sous le signe du Christ, les disciplines classiques permirent la mise en forme des anciennes épopées nationales. Ainsi, à peine échappée à la ruine de l'Empire, l'Eglise se montrait capable, non seulement de convertir des peuples qui avaient toujours échappé à la domination romaine, mais encore de féconder leur génie propre. Il n'est pas inutile de souligner à ce propos que, si le christianisme est historiquement lié, par ses origines, à une culture particulière, qui fut celle du monde méditerranéen au début de notre ère, il ne lui est cependant pas lié d'une façon nécessaire, mais il est ordonné de droit à toutes les cultures.

Mais les moines irlandais se distinguaient par un trait fort original de leurs prédécesseurs égyptiens, dont ils imitaient, du reste, la vie érémitique : ils avaient la passion de l'apostolat. L'Irlande n'était pas plutôt gagnée au christianisme que ses moines essaimaient dans les autres pays, et dans celui-là même d'où était parti saint Patrick.

L'Irlandais saint Colomban, au début du VII[e] siècle, fonda en Gaule et en Haute-Italie un puissant mouvement monastique, dont Luxeuil fut le centre et le modèle, tandis que son disciple saint Gall évangélisait les Alamans et devenait le père de la Suisse chrétienne. Ces hommes ont achevé l'œuvre commencée trois siècles plus tôt par saint Martin.

Du reste, le monachisme occidental venait de recevoir, grâce à saint Benoît, « patriarche des moines d'Occident », sa règle définitive. Etabli au Mont-Cassin entre 520 et 530, saint Benoît n'avait eu d'abord le projet que de réformer ce monastère. Mais tels étaient les mérites de cette règle bénédictine qu'elle ne tarda pas à être adoptée dans presque toutes les abbayes, et c'est ce qui lui donne, indépendamment de sa valeur propre, une importance considérable dans l'histoire de la civilisation. Entre la tendance érémitique et la tendance cénobitique, saint Benoît donne résolument la préférence à cette dernière. Le monastère bénédictin est donc une communauté fortement groupée sous l'autorité paternelle de l'Abbé. Il est conçu, en outre, comme « l'école du service du Seigneur ». La prière, le travail manuel, le travail intellectuel et le repos y sont sagement dosés. Les moines donnent d'abord un modèle de vie parfaite ; l'abbaye constitue d'autre part un centre économique capable de se suffire à lui-même, ce qui était d'une capitale importance à une époque où l'économie d'échange tendait progressivement à disparaître, où, par suite, la vie urbaine s'étiolait et où l'autonomie du domaine rural devenait partout la règle. Enfin, grâce à la Règle bénédictine, les moines ne tarderont pas à être dans l'Eglise les plus énergiques agents de la papauté et les champions de la réforme ecclésiastique. C'est eux qui, pendant plusieurs siècles, rempliront presque seuls le rôle civilisateur de l'Eglise.

b) **L'impulsion donnée par Grégoire le Grand.** — Ils vont commencer par lui donner un de ses plus grands papes, saint Grégoire le Grand (590-604). L'heure où Grégoire monte sur le trône pontifical est particulièrement sombre. Tandis que la frontière byzantine du Danube s'effondrait sous les coups des Avars et de leurs alliés slaves, les Lombards envahissaient l'Italie à peine reconquise et coupaient les communications entre Rome et Byzance. Bon gré mal gré, il fallait désormais que le Pape assumât toutes les charges de la souveraineté, et c'est ici la véritable origine de l'Etat pontifical. Cette tourmente des VI[e]-VII[e] siècles est peut-être plus grave encore que celle du V[e], car il apparaissait désormais avec évidence que l'ancien état de choses ne pourrait jamais être restauré. Comme on l'a remarqué fort justement, un Grégoire le Grand n'avait pas alors l'impression qu'il jetait les fondements d'un monde, mais il cherchait plutôt à sauver ce qui pouvait encore l'être d'un immense naufrage. Il n'importe. Non seulement il rétablit l'ordre et une relative prospérité dans les Etats romains, mais encore il tire de la musique antique les règles du chant grégorien, et c'est bien ici, dans le domaine de l'art, l'une des créations les plus remarquables de l'Eglise.

D'autre part, il entretient des rapports suivis avec tous les souverains barbares, même avec ceux qui semblent naturellement ennemis de l'Etat pontifical, et qui ne cessent de le menacer. On connaît sa correspondance avec la princesse lombarde Théodelinde, qui aboutit

à la conversion de son peuple. Grâce à lui les Wisigoths d'Espagne renoncent à l'arianisme, et la glorieuse Eglise catholique espagnole, qui devait donner tant de saints et tant de martyrs, est l'œuvre de Grégoire. Mais ce qu'il a fait incontestablement de plus grand, c'est l'envoi du moine Augustin et des bénédictins romains dans la Bretagne devenue anglo-saxonne. Comme au VIe siècle l'Eglise d'Irlande, aux VIIe et VIIIe l'Eglise d'Angleterre, étroitement rattachée au Saint-Siège, éclairera toute la chrétienté. Enfin, ces nouvelles missions et l'indépendance désormais assurée du Siège romain par rapport à Byzance préparent la Papauté à jouer le grand rôle qui sera le sien pendant le Moyen Age. Il apparaît bien que Rome est toujours, et plus que jamais, la tête de l'Occident. Non certes au sens politique où on pouvait l'entendre trois siècles plus tôt, mais dans un sens moral et spirituel. Tandis que l'Empire byzantin, attaqué de toute part, se replie sur lui-même pour un temps, c'est le successeur de Pierre qui prend la charge de toute cette partie de l'Europe, où le flot des invasions n'a pas fini de produire des remous. Rome convertit les peuples et les fixe. La physionomie des futures nations commence à se dessiner.

c) **Les pays anglo-saxons.** — Par exemple, c'est alors que l'Angleterre entre véritablement dans l'histoire. Il s'y est produit un phénomène analogue à celui que nous avons déjà observé en Irlande. Loin de briser le génie national, le christianisme l'exalte, au contraire. Grâce à des hommes tels que Bède le Vénérable (672-735), grâce à la remarquable activité des monastères de femmes en Angleterre, où se fondent, sans trop de heurts, la tradition monastique romaine et la tradition irlandaise, l'idée se constitue peu à peu d'une culture occidentale commune qui, par-dessus les diversités de races et de langues, demanderait au christianisme le principe de son unité. Les écoles monastiques anglo-saxonnes fournissent des maîtres au continent, et ce n'est point un hasard si les principaux ouvriers de la Renaissance carolingienne sont venus d'Angleterre.

Pour achever la christianisation de l'Occident, il restait à convertir la Germanie proprement dite. Ce sera une œuvre longue et difficile, où l'épée jouera un rôle aussi considérable que la prédication, et par quoi se scellera, en définitive, la grande alliance entre la Papauté et les Carolingiens. Mais là encore les moines anglo-saxons occupent une place de choix. Saint Boniface et ses compagnons étaient Anglais. L'Angleterre d'alors demeurait en contact étroit avec ces basses terres du Nord de l'Allemagne d'où étaient partis les envahisseurs de la Bretagne. De plus, les Anglo-Saxons avaient hérité des moines irlandais la passion de l'apostolat. Incontestablement, saint Boniface est la plus grande figure spirituelle du VIIIe siècle. S'il échoue sur les bords de la mer du Nord, où seule l'épée de Charlemagne saura contraindre les Saxons à l'Evangile, il réussit en Thuringe, et il y fonde cette fameuse abbaye de Fulda, qui va devenir pour toute la Germanie le centre rayonnant du christianisme et de la culture. Il s'emploie, d'autre part, à réformer l'Eglise gallo-franque où d'innombrables abus, favorisés par les premiers Carolingiens, s'étaient glissés. La position de Boniface devant un Charles Martel ou un Pépin le Bref illustre celle de l'Eglise tout entière à la même époque. Si

l'on ne peut se passer du pouvoir temporel, on ne perd pas de vue que son appui coûte cher, et que le danger reste grand de voir l'Evangile confondu avec les ambitions d'une politique toute terrestre.

§ 3. — *La lutte contre l'Islam.*

Mais l'heure est particulièrement sombre. Tandis que Boniface évangélise la Germanie, l'Islam dresse contre le Christianisme la plus formidable menace qu'il ait encore subie depuis les persécutions. De 634 à 732, rien ne paraît pouvoir résister à l'assaut des cavaliers arabes. En Orient, ils ont enlevé à l'Empire byzantin quelques-unes de leurs plus riches provinces et les Lieux saints ; ils ont détruit le royaume des Sassanides ; ils touchent à l'Inde ; ils bordent les grandes steppes de l'Asie centrale. Ils ont conquis tout le littoral méditerranéen de l'Afrique ; détruit d'un seul coup le royaume wisigoth, dont le dernier reste ne survit plus que dans les Asturies ; ils franchissent les Pyrénées, se répandent dans les larges plaines du Sud-Ouest... Cependant leurs navires écument la Méditerranée, dont presque toutes les îles tombent en leur pouvoir ; ils s'accrochent à la côte provençale et menacent Rome même. On a observé avec raison que l'invasion musulmane marque, beaucoup plus que les invasions du ve siècle, la véritable fin du monde antique, dont toute l'économie était fondée sur les échanges méditerranéens. Le coup d'arrêt de Poitiers en 732 sauve le christianisme d'un désastre immédiat, mais la menace n'en subsiste pas moins et elle durera des siècles, jusqu'à la grande sortie des Croisades.

Il faut se placer dans la perspective de l'invasion islamique ; il faut considérer le gigantesque croissant de terres hostiles qui se déploie depuis le Turkestan jusqu'aux Pyrénées ; il faut tenir compte des coups terribles que vient de recevoir l'Empire byzantin pour comprendre le geste des Papes qui se rapprochent du Royaume franc et qui, finalement, restaurent en faveur de Charlemagne l'Empire d'Occident. On a coutume de tout expliquer par le danger lombard ; mais on ne voit pas que cette menace, si elle est la plus immédiate, n'est pas, il s'en faut de beaucoup, la plus redoutable. La vérité, c'est que l'Eglise va vivre, pendant des siècles, comme une place assiégée, et qu'il est urgent pour elle de se donner un chef militaire unique. La grandeur de Charlemagne, quelques légitimes réserves que l'on doive faire sur certains aspects de sa politique, notamment à l'égard des Saxons, est d'avoir été, loyalement, l'homme de cette nécessité. Il ne faut pas se dissimuler les profondes faiblesses de cet Empire, même à l'heure de son apogée. La vie économique est misérable ; le commerce international à peu près complètement arrêté ; l'unique force et l'unique richesse résident dans la propriété foncière, de plus en plus étroitement repliée sur elle-même. Le grand Etat n'est qu'une façade, derrière laquelle les forces particularistes ne cessent point d'agir. S'il n'y avait pas eu l'Eglise, et l'idée universelle dont elle a le dépôt, il n'y aurait pas eu l'Empire, et l'Europe tout entière se serait abîmée dans une dispersion sans remède. La renaissance carolingienne elle-même est son œuvre. Il n'y a plus guère que des clercs pour savoir lire ; c'est dans les monastères que la littérature antique se conserve obscurément. Les conseillers de Charlemagne, et notamment l'anglo-

saxon Alcuin, sont des évêques et des moines. Ils ne font, pour obéir à l'empereur, que mettre au jour des richesses que leurs prédécesseurs ont sauvées du désastre. Néanmoins, pour partielle et superficielle qu'elle fût, cette reprise de la vie intellectuelle en Occident est d'une importance considérable. C'est grâce aux copies d'Alcuin que presque tout ce qui reste de la littérature latine nous est parvenu. C'est grâce à l'Ecole du Palais que le rêve, formé par les moines anglo-saxons d'une culture universelle fondée sur des principes chrétiens, reçoit un commencement de réalisation. En art, on imite Byzance, qui demeure le grand modèle, et le foyer de la civilisation ; il n'en demeure pas moins que les enluminures de ce temps et la chapelle d'Aix sont les premiers monuments figurés propres à l'Occident chrétien, et qu'ils annoncent timidement, comme une prime aurore, ce qui n'éclatera que bien plus tard.

Mais le règne de Charlemagne marque à peine une brève éclaircie dans ces siècles de fer. Lui mort, non seulement l'Empire ne tarde pas à se disloquer, mais encore la Chrétienté subit de nouveaux assauts. Ce sont les Vikings qui écument le littoral de la mer du Nord, de l'Atlantique et de la Manche ; ce sont les Arabes qui continuent leurs attaques contre l'Italie du Sud et la Provence ; ce sont enfin les Magyars qui, dans les plaines du Danube, succèdent aux Huns et aux Avars et ravagent l'Allemagne. Tandis qu'à l'intérieur l'autorité se morcelle à l'infini, de quelque côté qu'on se tourne, des nuages s'accumulent aux frontières. Le IXe siècle fut l'époque de la pire angoisse. Cependant l'Eglise continue de prier, de chanter et de travailler. Ce temps affreux est aussi l'époque des Séquences de Nottker ; c'est alors que, du plan de la basilique païenne, se dégage peu à peu, pour satisfaire aux besoins monastiques, celui de la basilique romane. Ici et là, particulièrement en Allemagne, certaines écoles monastiques demeurent florissantes. On a l'impression d'un feu qui couve sous la cendre, de fleurs timides qui précèdent le printemps. Toute la tâche de l'Eglise alors paraît être de maintenir et de conserver, au milieu des pires dangers. Mais ainsi, elle préparait l'avenir.

CHAPITRE III. — LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE

§ 1. — *Redressements et réformes intérieures.*

Au Xe siècle commence le redressement. En 911, les Normands de Rollon reçoivent la Normandie. Convertis au christianisme, ils ne tarderont pas à faire de leur Etat un des mieux ordonnés de la Chrétienté, un inépuisable réservoir de forces jeunes et fraîches. Ensuite l'Allemagne, sous la dynastie saxonne des Ottons, se reprend la première. Otton le Grand arrête définitivement à Augsbourg les Magyars, qui se convertissent bientôt et forment le royaume de saint Etienne. Les missions germaniques, trop souvent appuyées par l'épée, étendent le christianisme dans les régions du Nord et de l'Est. Comme en Irlande, comme dans l'Angleterre anglo-saxonne, la conversion marque pour les Scandinaves un extraordinaire réveil intellectuel, et l'Islande devient le centre d'une culture nordique brillante, mais éphémère. C'est la grande époque des Sagas. En Bohême, saint

Wenceslas accomplit pour son peuple ce que saint Etienne avait fait pour le sien. Mais déjà, au siècle précédent, la mission en Moravie des saints Cyrille et Méthode avait révélé à lui-même le monde slave. Ainsi, nous trouvons partout l'Eglise au berceau des nouvelles nations qui se partagent l'Europe.

Cependant, en 962, Otton le Grand rétablit l'Empire et fonde ce Saint Empire romain de nationalité germanique, qui restera une des pièces maîtresses de la chrétienté médiévale. L'idée d'un pouvoir temporel unique, qui ferait pendant au pouvoir spirituel unique du Pontife romain, était une idée séduisante. On peut la comprendre comme une réaction naturelle contre l'anarchie féodale, qui triomphait alors à peu près partout. Elle n'en recélait pas moins des dangers certains, que l'avenir devait faire paraître et, en attendant, l'Eglise subit, aux xe et xie siècles, l'une des plus graves crises de son histoire. Tout le régime féodal est fondé sur la possession de la terre. L'Eglise, grande propriétaire, et qui tirait de ses propriétés foncières l'essentiel de ses ressources, avait dû entrer dans le système. Cela créait presque nécessairement entre le temporel et le spirituel une intimité grosse de dangers. Nombre d'évêques et de prêtres se mariaient pour assurer à leurs descendants la survivance de leurs bénéfices et, d'autre part, les suzerains laïques prétendaient disposer à leur fantaisie des abbayes et des évêchés. Au sommet de la hiérarchie, enfin, les empereurs allemands du xe et du début du xie siècles traitaient le Pape comme un de leurs chapelains. Ainsi que l'écrit Christopher Dawson : « Le problème vital du xe siècle se ramenait donc à ceci : la féodalité barbare allait-elle s'emparer de la société pacifique constituée par l'Eglise et l'absorber ? Ou, au contraire, cette dernière parviendrait-elle à imposer son idéal et sa culture supérieure à la noblesse féodale, comme elle l'avait fait auparavant pour les monarchies barbares des Anglo-Saxons et des Francs (1) » ?

Nous avons vu que déjà saint Boniface avait dû travailler presque autant à la réforme de l'Eglise franque qu'à la conversion de la Germanie, et il n'avait pas toujours trouvé auprès des autorités civiles la collaboration qu'il était en droit d'attendre. Cependant l'œuvre était sans cesse à reprendre, et c'est aux bénédictins de Cluny que revient l'honneur d'avoir fait triompher dans toute l'Eglise la cause de la Réforme. L'originalité de Cluny, fondé le 11 septembre 910, c'est que ses moines ne devaient dépendre d'aucune autorité laïque ou ecclésiastique, excepté celle du Pape. D'autre part, les abbayes qui se groupèrent autour du monastère bourguignon demeuraient liées entre elles comme les divers organes d'un corps unique. Indépendantes de tout pouvoir local, elles échappent par le fait même aux servitudes féodales, elles conservent le principe d'universalité qui est celui de l'Eglise, elles constituent enfin pour la papauté une milice incomparable, répandue à travers toute la Chrétienté. On sait enfin que l'essor de Cluny coïncide avec le plein épanouissement de l'art roman. La construction de la troisième église de Cluny (détruite en 1811), dont Urbain II bénit le chœur en 1095, remplit presque tout le xie siècle, qui est aussi celui où triomphe la réforme.

(1) Chr. Dawson, *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, p. 275 de la traduction française.

Pour en arriver là, il a fallu libérer et conquérir le siège romain, car nulle réforme ne peut aboutir dans l'Eglise que par la tête. Ce fut principalement l'œuvre du toscan Hildebrand, devenu Pape en 1073, sous le nom de Grégoire VII. Il mourut en 1085, en exil, et vaincu en apparence, à la suite de ses démêlés célèbres avec l'Empereur Henri IV. Mais en réalité la réforme de l'Eglise était victorieusement accomplie et, avec la fin du XI[e] siècle, qui vit partir la première Croisade, les temps hostiles sont terminés, et commence un âge nouveau, qui sera celui de la Chrétienté. Le prestige de la Papauté sera, pendant plus de deux siècles, incomparable. Malgré les conflits qui, plusieurs fois encore, le mettront aux prises avec l'autorité impériale, le pouvoir spirituel domine alors sans conteste toute l'Europe chrétienne. Cela n'est pas dû seulement à l'immense richesse de l'Eglise, ni à l'efficacité des armes spirituelles dont elle dispose, ni au fait qu'elle est plus que jamais l'unique détentrice de la culture, mais surtout à ce que la foi chrétienne est généralement professée par tout le monde, de telle sorte qu'aucune activité importante n'est concevable à cette époque si elle ne s'exerce sous le signe du Christ. Il s'ensuit que l'Eglise a directement le mérite de tout le bien qui se fait alors, et qu'elle se confond, en fait, avec la civilisation occidentale.

§ 2. — *Les Croisades et leurs conséquences pour la civilisation.*

Or, cette civilisation est en plein essor, et peu d'âges sont plus glorieux et plus féconds dans tous les domaines que le XII[e] et le XIII[e] siècles. Après avoir longtemps vécu repliée sur elle-même, oppressée par l'Islam, l'Europe chrétienne va enfin tenter une héroïque sortie. Ce fut un Pape français et clunisien qui prêcha, en 1095, la première Croisade ; mais l'idée était beaucoup plus ancienne, et déjà Grégoire VII l'avait eue. La Croisade est un phénomène complexe, dans lequel se mélangent, en proportions inégales, des éléments politiques, militaires et religieux. Pour le bien comprendre, il faut avant tout se représenter une civilisation dans laquelle la distinction essentielle du spirituel et du temporel étant sauvegardée, il semble normal que la force soit mise au service de la vérité. Du reste, la Croisade n'a pas pour but de convertir les infidèles, mais de reconquérir sur eux des terres jadis chrétiennes et qu'ils ont occupées par la force. Ceci est vrai de l'Espagne comme des Lieux saints. Enfin, il était urgent de trouver un exutoire au bouillonnement féodal. Les Croisades furent tout cela ensemble, mais elles furent surtout la première grande offensive de l'Europe chrétienne contre l'Islam oriental, et c'est ce qui leur confère une importance sans égale dans l'histoire de la civilisation. D'une part, elles témoignent, par leur caractère international, de l'existence effective d'une Chrétienté dont le véritable chef est le Pape, puisque ni l'Empereur, ni aucun roi ne prit part à la première Croisade. D'un autre côté, elles soulignent l'effacement bientôt définitif de l'Empire byzantin. Il avait été particulièrement glorieux au X[e] siècle, lorsque les empereurs avaient fait reculer l'Islam presque jusque sous les murs de Jérusalem. Mais l'intervention des Seldjoukides au XI[e] non seulement l'avait refoulé dans ses anciennes limites, mais encore le menaçait dans son existence même. Pour sauver le christianisme oriental du suprême désastre, il fallait que l'Occident vînt à la rescousse.

a) **Contact avec l'Orient.** — Les Croisades ont donc provoqué un double contact : avec l'Empire byzantin et avec le monde musulman. Il est certain que la mésentente entre Latins et Grecs, mésentente qui ne put jamais être surmontée de façon définitive, et se manifesta dès le début, explique l'échec final des Croisades et, plus tard, la chute même de Constantinople. Malgré tout, ce ne fut pas en vain que les chevaliers d'Occident apprirent à connaître une civilisation plus ancienne et plus raffinée. Et de même, le contact avec l'Islam fut loin d'être toujours un contact guerrier. Avec une surprenante rapidité, une facilité d'assimilation qui nous étonne encore, les fondateurs des Etats latins d'Orient s'adaptèrent au monde inconnu sur les bords duquel ils étaient jetés en sentinelles avancées. Les Croisades ont effectivement rétabli la communication coupée depuis des siècles entre les deux rivages hostiles de la Méditerranée et, à cet égard, leur importance dans l'histoire de la civilisation générale ne saurait être estimée trop haut. Si le commerce international reprend au XII[e] siècle ; si de nouveau les regards se portent vers les régions lointaines situées au delà de l'Islam ; si les villes maritimes d'Italie, Gênes, Pise et surtout Venise se développent et s'enrichissent ; si à leur exemple et à leur imitation, un peu partout, la vie urbaine reprend une importance qu'elle avait depuis longtemps perdue; si, entre les nobles et les vilains, apparaît peu à peu une nouvelle classe sociale, la bourgeoisie, avec ses caractères propres, ce furent là autant de conséquences, plus ou moins imprévues, des Croisades.

b) **La chevalerie chrétienne.** — Mais il y a plus. Bien que les dates, ici, fassent à peu près complètement défaut, il est probable que c'est au grand mouvement des Croisades que l'on doit rattacher l'influence exercée par l'Eglise sur les mœurs de la noblesse et l'apparition d'un nouveau type de soldat qu'aucune époque n'avait jamais connu : le soldat chrétien, le chevalier. Il apparaît au XII[e] siècle que, non seulement l'Eglise, par la réforme du siècle précédent, a victorieusement échappé à l'emprise féodale, mais encore qu'elle agit à son tour, de plus en plus puissamment, pour transformer la féodalité elle-même. C'est ainsi que s'incorporent à l'héritage chrétien de nouvelles valeurs morales, de nouvelles valeurs humaines. La protection des faibles et des opprimés avait toujours été l'apanage de l'Eglise. Au cours des siècles les plus rudes, malgré certaines défaillances, elle n'avait jamais cessé de remplir ce rôle. Mais elle réussit à présent à mettre l'épée au service du droit, à mettre la force au service de la faiblesse. Sous son influence, d'autre part, se dégage la notion d'honneur, notion complexe, où entrent bien des éléments de valeur différente et dont certains sont empruntés aux anciennes traditions guerrières des Germains, mais qui marque cependant un progrès indéniable de la dignité humaine.

La nouvelle civilisation seigneuriale qui s'épanouit au XII[e] siècle est également caractérisée par la place éminente qu'y occupe la femme. Que cette place ait parfois été excessive, que la poésie courtoise où elle se montre surtout doive certaines de ses inspirations à la poésie arabe antéislamique, nul ne le conteste. Il n'en reste pas moins que l'Eglise est pour beaucoup dans ce développement. En honorant comme il le fait la virginité consacrée, le christianisme prépare les

esprits et les cœurs à reconnaître pleinement la vertu féminine. La place enfin qu'occupe la Vierge dans la théologie et dans la liturgie chrétiennes exalte la femme aussi haut qu'il est possible. Et lorsqu'un saint Bernard chante Notre-Dame ; lorsque les maîtres d'œuvre des cathédrales sculptent son image et la proposent à la vénération des fidèles, ils accomplissent, dans l'ordre sacré, le même geste que tant de chevaliers dans l'ordre profane. Ceci représente, en vérité, une totale transformation dans les mœurs. Non seulement elles deviennent plus douces et plus polies, mais encore c'est toute une notion nouvelle de l'amour humain, que l'antiquité n'avait point connue, qui s'en dégage. Cette impression d'étrangeté, que ne manquent pas de donner à un moderne les œuvres antiques, même les plus hautes, s'explique en grande partie parce que l'amour, tel que nous l'entendons, n'y tient à peu près aucune place. Amour qui n'est plus seulement désir physique, ni même souci de perpétuer une famille, mais aspiration éperdue de l'âme à se perdre dans l'âme, c'est un don du christianisme, qui a constitué la femme dans sa véritable dignité. Et comme, au terme, cet amour humain, d'ailleurs trop souvent aberrant, rejoint l'amour divin, il est dans l'ordre qu'une admirable floraison mystique, dont saint Bernard, au XII[e] siècle, représente le sommet, l'accompagne. Nous touchons ici au cœur le plus secret du Moyen Age occidental, qui est la tendresse.

c) **Elargissement de la pensée occidentale.** — Ce n'est pas tout. Comme les Croisades ont élargi l'horizon du monde, elles ont élargi aussi celui de la pensée occidentale. A travers les traductions et les commentaires arabes, les docteurs chrétiens ont retrouvé Aristote, et la grande tradition de la pensée grecque. On sent, à la fin du XII[e] siècle, une véritable fièvre d'instruction. Un peu partout, à l'exemple de l'Université de Paris, se constituent de grands organismes d'enseignement supérieur. Jamais l'Eglise n'avait totalement négligé l'instruction, dont elle se trouvait seule chargée, comme des œuvres d'assistance. Nous avons eu l'occasion de citer, chemin faisant, les écoles monastiques. Mais il aurait fallu, pour être complet, parler aussi des écoles épiscopales et des innombrables écoles paroissiales, où les plus humbles apprenaient le rudiment. Cependant, au cours du XII[e] siècle, qui, à tant d'égards, marque une renaissance des lettres, beaucoup plus étendue et durable que la renaissance carolingienne, une intense activité intellectuelle se développe, qu'illustre, à défaut d'exemples moins célèbres, la fameuse querelle entre saint Bernard et Abailard. Les Universités du XIII[e] siècle furent l'organe approprié à de pareils besoins. On sait de quelle sollicitude les Papes, en particulier Innocent III, entourèrent l'Université de Paris, dont on disait qu'elle était la tête de la Chrétienté, comme Rome en était le cœur, et l'Allemagne le bras.

C'est là que s'est accompli le plus grand travail théologique depuis l'époque des Pères de l'Eglise. Pendant des siècles, on n'avait guère fait que maintenir. Il semble que, désormais, le temps soit venu de poursuivre et d'achever. Dans ce travail, les nouveaux Ordres mendiants ont joué un rôle prépondérant. Ils répondaient à une double nécessité. D'une part l'augmentation de la richesse, en particulier de la richesse mobilière, qui se développe avec les villes, la bourgeoisie,

le trafic international, amène certaines âmes à ressentir avec plus de force l'appel à la pauvreté évangélique. La seconde moitié du XIIe siècle a vu se produire dans ce sens une série de tentatives sporadiques dont plusieurs, comme celle des Vaudois, ne devaient pas tarder à se dresser contre la hiérarchie et à s'écarter de l'orthodoxie. Avec le développement de l'instruction générale et des conditions matérielles plus stables apparaît l'esprit de critique et d'examen. On compare à la richesse actuelle de l'Eglise la pauvreté de ses commencements. Il fallait réagir sans rien briser. Ce fut surtout l'œuvre d'un saint François d'Assise.

D'autre part, l'importance nouvelle des villes nécessitait de nouvelles méthodes d'apostolat. Les abbayes bénédictines, dont un des traits essentiels était la *stabilitas loci*, y étaient peu préparés, et saint Dominique put constater l'échec de leur action contre les Albigeois. Les Mendiants, au contraire, vont de ville en ville, prêchant sur les places publiques ; ils se mêlent à la vie du peuple et, par l'institution du tiers ordre, ils l'associent étroitement à leur propre vie religieuse. Enfin, saint François d'Assise unit la nature entière à l'adoration du Créateur, et c'est là une nouveauté qui ne le cède pas en importance à l'exaltation de la femme. L'homme de l'antiquité a toujours vécu écrasé par l'énormité des forces naturelles. Il cherche à se défendre contre elles ; il ne songe pas à les aimer, à les comprendre, à les pénétrer. Le chrétien sait, au contraire, que la nature est sortie de la même main qui a fait l'homme. Il éprouve devant elle un sentiment de fraternité, et ce n'est point par hasard que les premiers balbutiements de la science moderne sont sortis des Universités franciscaines d'Angleterre.

Quoique animés du même esprit de pauvreté que les Frères Mineurs, les Prêcheurs ont essentiellement vocation d'enseigner. Dès les débuts, la culture intellectuelle, en particulier théologique, chez eux marche de pair avec la vie spirituelle. Tandis que saint Bonaventure, qui fut Maître général des Franciscains, donne un éclat et une rigueur nouvelle à la théologie traditionnelle qui, à travers saint Augustin, se rattache à la pensée platonicienne, ce sera la gloire des Dominicains, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, de pénétrer d'aristotélisme la philosophie chrétienne et de réaliser une synthèse harmonieuse de la raison et de la foi. Le rationalisme aristotélicien, introduit dans les écoles au début du XIIIe siècle, posait aux hommes de ce temps les plus graves problèmes. Le rejeter, c'était consommer le divorce de la raison et de la foi, et faire que celle-là ne pût se développer que contre celle-ci. L'accepter paraissait mettre en danger le dépôt de la révélation, et ainsi s'expliquent les résistances acharnées que rencontra la philosophie nouvelle. Pourtant, si la raison est de Dieu, une conciliation doit être possible. C'est l'immortel mérite d'un Thomas d'Aquin, non seulement de l'avoir pensé, mais de l'avoir démontré pour des siècles dans ses écrits, dont on ne sait si l'on doit admirer davantage la majestueuse architecture, la sérénité de l'argumentation, la clarté de l'exposition ou la profondeur et la hardiesse des concepts, qui se révèlent encore féconds, après cinq cents ans.

d) **Renaissance artistique.** — Tandis que le Docteur construit patiemment l'immense édifice de ses Sommes ; tandis que l'Eglise

triomphe de l'hérésie albigeoise, ou plutôt cathare, qui mettait en péril non seulement le christianisme, mais encore les fondements mêmes de toute société humaine, l'art gothique succède à l'art roman, comme l'élan vertical de la prière et de la charité à la solidité massive et trapue des certitudes indestructibles. Dans tous les ordres, le XIII[e] siècle est un âge d'épanouissement. Non que tous les dangers aient disparu ; non que certaines lézardes déjà n'apparaissent. Mais pour la première fois depuis des siècles l'homme d'Occident a pris confiance dans son destin. Toutes choses sont à leur place et chacun connaît son devoir. En France règne saint Louis. Déjà saint Henri d'Allemagne, saint Etienne de Hongrie, saint Wenceslas de Bohême, saint Olaf de Norvège, d'autres encore avaient proposé au monde le spectacle du monarque chrétien. Nul pourtant n'eut la perfection, la grâce souriante, la générosité chevaleresque de notre saint Louis. En lui, au sommet du Moyen Age, tout ce que le christianisme avait, depuis des siècles, mis au cœur des hommes de justice, de charité, de noblesse et de dévouement, atteint son comble. Le XIII[e] siècle, dans tous les domaines, donne des fleurs de grâce, qui sont en même temps des fleurs de civilisation et des fleurs véritablement printanières. Le monde nouveau, issu de terribles bouleversements, et qui s'est enfin stabilisé pour un temps dans un fragile et délicat équilibre, apparaît tout ruisselant des eaux du baptême, comme au matin des jours. Saint François d'Assise, au début du siècle, tandis que règne glorieusement Innocent III, réunit en lui tout ensemble la plus austère humilité et une ardeur chevaleresque qui en fait le frère des paladins ; saint Louis, au milieu du siècle, allie la force et la douceur, la prudence et l'enthousiasme, gouverne son royaume de main de maître et périt en portant un dernier défi à l'Islam, résumant tout ce qui avait fait la grandeur temporelle et spirituelle de son temps ; saint Thomas d'Aquin, enfin, contemporain du saint roi, pratique le même admirable équilibre dans l'ordre de la spéculation et de la prière, un équilibre calme et serein, qui est celui des époques heureuses où toutes les forces convergent paisiblement vers un but unique.

Les arts traduisent toujours de quelque façon de telles réussites, même alors que le souvenir de saint François et de saint Louis serait oublié ; même alors que l'œuvre de Thomas d'Aquin serait perdue, s'il nous restait seulement les cathédrales, nous pourrions encore comprendre ce que fut ce classicisme du Moyen Age et cet apogée de la Chrétienté. Certes, les vieux démons n'étaient qu'enchaînés et non détruits. L'histoire ne connaît pas de pauses. Lorsqu'on étudie dans le détail la chronique de ce temps, elle n'est pas toujours édifiante. Il n'en reste pas moins qu'une certaine perfection alors fut atteinte et que cette perfection nous touche d'autant plus qu'elle fut, presque entièrement, l'œuvre de l'Eglise. Ainsi, elle a démontré une fois ce qu'elle était capable de faire pour les hommes. Et l'époque se termine, déjà sur son déclin, par l'apparition du plus grand poëte que le christianisme ait donné au monde jusqu'à nos jours : Dante Alighieri. Sa *Divine Comédie* est encore une Somme et encore une cathédrale. Tout le savoir de son temps s'y trouve exposé sous une forme poétique. Toutes ses aspirations aussi vers la monarchie universelle qui grouperait tous les peuples chrétiens sous un même sceptre, comme ils étaient déjà groupés sous la houlette d'un même pasteur. Et dans le person-

nage de Béatrice s'opère la synthèse de l'amour divin et de l'amour humain, à laquelle tendaient, par des voies différentes, la courtoisie et la mystique. Grâce à Virgile, enfin, l'antiquité n'est pas absente de cette harmonie où Dieu et l'homme participent.

CHAPITRE IV. — LE DÉCLIN DU MOYEN AGE

§ 1. — *L'émancipation de l'Europe.*

Mais déjà Dante parle au passé. Il décrit ce qui n'est plus ou ce qui doit être davantage que ce qui est. Dès la fin du XIIIe siècle, l'équilibre est rompu. Philippe le Bel triomphe de Boniface VIII et ce triomphe n'est pas seulement celui du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel, mais du droit romain sur le droit chrétien, du particularisme national sur l'universalisme catholique. Ce n'est ici qu'un fait, le plus apparent, entre mille autres qui démontrent tous que le monde laïque tend à s'affranchir de l'Eglise et veut affirmer désormais une autonomie de plus en plus intransigeante dans sa sphère propre. En un sens, ce mouvement était naturel et inévitable. La longue tutelle que l'Eglise avait été forcée par les événements d'exercer sur l'Europe ne pouvait pas toujours durer. L'heure de la majorité et de l'émancipation a sonné. Avant d'examiner le développement de cet état nouveau, qui forme désormais tout notre sujet, il convient d'observer que c'est l'Eglise elle-même qui a mis les laïques en situation de revendiquer leur indépendance et d'aller jusqu'à lui disputer son domaine propre.

C'est ainsi, par exemple, que l'on verra la science tenter d'envahir un jour le domaine de la foi. On ne remarque pas assez, comme le fit Duhem, que la constitution même de cette science eût été impossible en dehors du christianisme. Il est assez évident qu'elle ne s'est nulle part développée en dehors de l'Europe chrétienne. Le fait s'explique assez facilement si l'on réfléchit que, tandis que l'antiquité soumettait l'homme à la nature, et la déifiait, le christianisme soumet au contraire la nature à l'homme, chargé de la plier à son propre service et à la louange de Dieu. En fait, les premiers débuts de la science expérimentale sont le fait de l'Ecole d'Oxford et de l'esprit franciscain. Il en va tout de même de la nouvelle activité économique, résultat des Croisades, qui développe l'esprit d'entreprise de la bourgeoisie, et prépare, sur les ruines de la société féodale, la naissance de la société moderne.

En fait, c'est une véritable révolution qui s'accomplit entre le Xe et le XVe siècle, révolution qui, en plein Moyen Age, annonce et prépare déjà les temps modernes. A l'époque carolingienne, la seule richesse avait été la richesse foncière ; le commerce était, pour ainsi dire, inexistant et l'industrie à peu près nulle, puisqu'elle n'avait pas de débouchés. Au-dessous du clergé et de la noblesse, la population était presque uniquement composée de paysans, libres ou serfs, et la vie urbaine avait, en somme, disparu, puisque les villes avaient perdu toute activité économique. Avec le lent retour de la sécurité, dès le XIe siècle, une nouvelle classe d'hommes apparaît, dont les moyens d'existence ne sont plus directement liés à la terre : ce sont

les commerçants et les artisans libres. En rouvrant le commerce méditerranéen, les Croisades donnèrent un essor rapide à la bourgeoisie naissante. En face de la richesse foncière, une richesse mobilière se constitue et augmente rapidement. La bourgeoisie introduit avec elle dans le monde d'autres mœurs et un autre idéal : esprit à la fois d'épargne et d'aventure ; valeurs de travail opposées aux valeurs de contemplation ou de courage militaire ; individualisme surtout, qui se distingue de l'adhésion traditionnelle et inconditionnée à un corps de doctrine et à une règle de mœurs. D'où la tension avec l'Eglise et le caractère volontiers anticlérical du mouvement d'émancipation des Communes et de la littérature bourgeoise, telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans les fabliaux.

Que ces nouvelles tendances aient profondément ébranlé l'Eglise, là n'est pas la question. Institution à la fois divine et humaine, si, par l'essentiel d'elle-même, elle tient à Dieu et ne saurait subir aucun trouble, elle tient de l'homme et de ses faiblesses par tout ce qu'il y a nécessairement de charnel et de temporel en elle. C'est ainsi qu'elle paraît toujours plus ou moins identifiée avec l'état de choses existant, surtout lorsque cet état de choses a présenté un certain équilibre et une certaine stabilité, et qu'il a été presque entièrement, comme ce fut le cas au Moyen Age, son œuvre propre. Elle n'en reste pas moins transcendante par son principe même et capable de s'adapter à toutes les formes nouvelles, pourvu qu'elles soient saines, que le génie de l'homme inventera. La crise des XIVe et XVe siècles est sans doute la plus grave qu'elle ait jamais subie ; ou plutôt cette crise n'est que la première phase d'un immense processus, dont le développement n'est pas encore terminé.

Si la marche de la civilisation semble désormais de plus en plus étrangère à l'Eglise, il ne s'agit là souvent que d'une apparence et qu'il faut percer. Chesterton aimait à dire que le monde est plein de vérités chrétiennes devenues folles. Le XIVe siècle marque le point à partir duquel les vérités chrétiennes ont commencé à s'affoler. Ceci ne les isole pourtant pas absolument de leur origine. Il est possible que la science se sépare et que, séparée, elle s'oppose. Elle n'en reste pas moins la fille légitime de la morale et de la pratique chrétiennes, non seulement pour la raison que nous indiquions plus haut, mais encore parce que toute vérité est de Dieu, et que la recherche honnête de la vérité est une chose bonne en soi. Il y a seulement une hiérarchie normale des vérités, qui a été longtemps méconnue, la connaissance de l'univers matériel étant à tous égards moins importante que la connaissance des vérités morales et spirituelles. Pareillement l'esprit d'entreprise n'est pas mauvais en soi, pourvu qu'il ne soit pas exclusivement tourné vers le gain et la conquête brutale.

§ 2. — *L'expansion de la foi en Orient.*

D'ailleurs, ici encore, l'Eglise avait la première montré le chemin. C'est un des aspects les moins connus des Croisades que les relations qui se sont nouées, à la fin du XIIIe siècle et dans la première moitié du XIVe entre l'Europe et l'Extrême-Orient à travers l'Islam. Les Croisades ont vraiment fait sortir l'Europe d'elle-même et l'ont arrachée à son long isolement. Non seulement par le contact que nous

avons déjà dit avec l'ennemi, mais encore parce que tout un monde s'est peu à peu découvert au delà. C'est une extraordinaire épopée que celle qui s'ouvre en 1245 avec la mission du franciscain Jean de Plan-Carpin en Tartarie. Il n'obtint pas du Grand Khan tartare l'alliance contre l'Islam que l'on avait espérée. Mais il avait ouvert les routes de l'Asie qui, désormais, ne se fermeront plus jamais complètement. En 1253 saint Louis envoya en Perse le dominicain Yves le Breton et en Chine le franciscain Guillaume de Rubrouck. Entre temps des Vénitiens, les frères Polo avaient suivi jusqu'en Chine, dans de tout autres buts, l'itinéraire des religieux. Ils en rapportèrent des nouvelles étonnantes, et notamment que le fondateur de la dynastie mongole, Koubilaï, souhaitait le baptême. Aussitôt le pape Nicolas IV députe vers ces lointains pays, en 1289, le franciscain Jean de Mont-Corvin. Le succès immédiat fut surprenant. En 1298, une église chrétienne fut construite à Pékin ; de 1298 à 1306, une véritable chrétienté s'organise en Chine. En 1305, Clément V nomme Jean de Mont-Corvin, archevêque de Pékin. Un autre franciscain, Orderic de Pordenone, voyage en Extrême-Orient de 1318 à 1330, et c'est en 1318 que le Pape Jean XXII, par la Bulle *Redemptor noster*, partage l'Asie tout entière entre les deux Ordres mendiants. Aux Dominicains l'Asie occidentale ; aux Franciscains l'Asie orientale. Ce ne furent là, hélas ! que des fondations sans lendemain. La chrétienté chinoise périt avec la dynastie mongole qui la protégeait ; la peste noire, au milieu du XIVe siècle, étendit ses ravages de l'Extrême-Orient à l'Occident et, à partir de 1350, toute communication est coupée entre les deux extrémités de l'ancien monde.

Il n'en reste pas moins que ces routes nouvelles, et riches d'un si grand avenir, avaient été percées par l'Eglise, et qu'elle demeurait ainsi fidèle à sa plus grande tradition, qui est de s'ouvrir libéralement à toutes les formes de culture. Déjà au XIIIe siècle Dominicains et Franciscains avaient fait un effort considérable pour adapter l'enseignement chrétien à l'esprit des populations musulmanes. Il suffira de citer le nom du bienheureux Raymond Lulle, qui fonda à Majorque, en 1276, l'illustre collège de Miramar, où les questions musulmanes devaient être spécialement étudiées en vue de l'apostolat. Les Dominicains, sous la direction de saint Raymond de Pennafort, ne demeurèrent pas en arrière, et l'on a de bonnes raisons de croire que l'un des principaux ouvrages de saint Thomas d'Aquin, la *Somme contre les Gentils*, était spécialement destiné à répondre aux questions particulières que posait la prédication en pays musulman.

§ 3. — *L'époque du Grand Schisme.*

Ainsi, à l'heure même où l'Europe commence à s'affranchir de la tutelle de l'Eglise, son horizon s'élargit, et les entreprises missionnaires préludent aux exploits des grands navigateurs du siècle suivant. Il était bien dans le destin de l'Eglise, universelle par définition, d'ouvrir aux hommes tous les chemins de la terre. La facilité avec laquelle les hommes de ce temps s'adaptent aux mœurs les plus étranges et apprennent tous les idiomes évoque les plus glorieux souvenirs de l'âge apostolique, lorsque les Douze reçurent le don des langues ; lorsque saint Paul ne voulait plus distinguer ni Grecs ni

Barbares, ni Juifs ni Gentils. C'est ainsi qu'apparaît en pleine lumière l'un des apports essentiels du christianisme, qui accorde une valeur infinie à toute âme humaine. Il est possible que l'Eglise n'ait pas condamné expressément l'esclavage, qu'elle ait admis certaines inégalités temporelles entre les hommes ; du moins n'a-t-elle jamais varié sur le principe, et, à une époque où un particularisme nouveau semble l'emporter, le particularisme national, elle demeure obstinément fidèle à sa mission universelle.

Cela est certainement aussi important que les lamentables déchirements du Grand Schisme d'Occident ; il ne faut pourtant pas se dissimuler que l'Eglise a subi alors une des crises les plus graves de sa longue histoire. A l'origine, il y a la défaite de Boniface VIII, c'est-à-dire la défaite de tout l'idéal chrétien du Moyen Age devant les nouvelles puissances temporelles. Le premier effet fut le transfert de la Papauté en Avignon, le cœur dérangé de sa place. Mais lorsque les efforts d'une sainte eurent ramené le Pape à Rome, ce fut bien autre chose, et l'on put voir à quel point la chrétienté était désaxée. Au Pape de Rome s'oppose le Pape d'Avignon ; il y aura même un moment, entre les deux, le Pape du Concile et l'on verra l'Europe chrétienne coupée en trois tronçons. Sans doute le concile de Constance, en 1417, rétablit l'unité ; mais il ne put le faire sans prendre dans l'Eglise une place qui avait été jusque-là réservée au Pontife romain et, en 1431, avec le concile de Bâle, on verra soutenir l'opinion de la supériorité du Concile. La victoire finale d'Eugène IV ne termine pas la querelle qui se poursuivra, en somme, jusqu'au Concile du Vatican. Enfin, la Réforme de l'Eglise ne s'est pas accomplie, et elle ne se réalisera qu'à la suite de nouveaux et plus graves déchirements.

Nous ne pouvons néanmoins passer sous silence cette période de décadence apparente. Elle ne ressemble en rien à celles que nous avons déjà connues, à la fin de l'époque mérovingienne ou après la chute de la puissance carolingienne. Cette fois, rien n'est définitivement perdu, ni compromis, de l'apport des siècles. Il s'agit plutôt d'une douloureuse crise de croissance. Les forces dont l'équilibre avait été atteint un moment au XIII[e] siècle, commencent à diverger. La grande scolastique se meurt. La querelle entre réalistes et nominalistes aboutit à l'abandon presque général de la doctrine thomiste. Cela signifie pour la raison humaine une revendication de totale indépendance. L'équilibre gothique est lui-même rompu. L'architecture flamboyante sacrifie la plénitude à la virtuosité et ne parvient pas à éviter la monotonie. Cependant les arts s'émancipent ; la fresque et le vitrail cèdent à la peinture de chevalet. Ce n'est plus au porche des cathédrales, mais autour des tombeaux princiers que grouille le peuple des statues. Les littératures en langues vulgaires se développent au détriment de la littérature latine, qui exprimait l'unité chrétienne.

Cependant de terribles fléaux se sont abattus sur le monde : la peste noire a tué des millions d'hommes ; la guerre de Cent ans, accompagnée dans les deux pays de troubles intérieurs, ruine la France et l'Angleterre. L'Eglise elle-même est affreusement secouée par le Schisme et par les hérésies : Wiclef en Angleterre ; Jean Huss en Bohême. Enfin la menace islamique, un moment écartée par les Croi-

sades, se précise de nouveau en Orient. En 1453, les Ottomans prennent Constantinople, détruisant ainsi le dernier reste de l'Empire byzantin. Toutes les îles tombent en leur pouvoir. Ils dominent entièrement la Méditerranée orientale et, par la vallée du Danube, menacent directement Vienne et le cœur de l'Europe. Alors on entend gémir de nouveau l'âme des peuples d'Occident. Tandis que les squelettes grincent au rythme de la danse macabre, une nouvelle école de mystique fleurit le long du Rhin, de Suisse en Hollande, et c'est elle qui va donner au monde l'*Imitation de Jésus-Christ*. Dans la tourmente universelle, l'intimité de l'âme avec son Dieu semble se faire encore plus chaude. Et Catherine de Sienne, qui ramène le Pape à Rome ; Jeanne d'Arc, qui conduit son Roi à Reims ; Colette de Corbie parcourant les routes sur son misérable chariot démontrent, chacune à sa manière, de quelle façon l'ouragan attise le brasier. Dans cette période d'ombres et de clartés, où le monde semble vouloir échapper à son gouvernail, l'Eglise, dans sa partie demeurée vivante, s'appuie plus amoureusement que jamais sur le cœur de son Dieu.

CHAPITRE V. — LES GRANDES DÉCOUVERTES, LA RENAISSANCE ET LA RÉFORME

§ 1. — *La Renaissance.*

Les événements prodigieux qui remplissent la fin du XVe et le début du XVIe siècles ne sont pas tellement inattendus qu'ils le paraissent au premier abord. Les royaumes ibériques ont terminé leur longue lutte contre l'Islam, ou sont près de le faire. Mais le Portugal n'a pas plutôt atteint ses limites qu'il songe à prolonger en Afrique le combat contre les infidèles. C'est une pensée religieuse qui anime don Henri le Navigateur, Grand Maître des Chevaliers du Christ lorsque, de sa solitude de Sagres, face à l'Océan inconnu, il lance ses caravelles toujours plus loin vers le Sud. Puisqu'il ne paraît pas possible d'entamer sérieusement l'ennemi en l'attaquant de front — les défenses du Maroc sont trop fortes — on va essayer de le tourner. En somme, c'est un mouvement analogue à celui des missionnaires envoyés autrefois en Tartarie et jusqu'en Chine, mais cette fois on procède par mer.

Christophe Colomb, le découvreur de l'Amérique, a, lui aussi, une âme de croisé. Ce sont des arguments religieux, beaucoup plus que des raisons politiques ou commerciales qui ont déterminé Isabelle la Catholique, tandis que, de la ville de Santa-Fe, elle poursuivait le siège de Grenade, à équiper l'expédition. Et le premier geste de Colomb, lorsqu'il touche les terres nouvelles, c'est d'y planter solennellement la croix. Il n'est donc pas exagéré de dire que c'est l'Eglise encore qui, au seuil des temps modernes, ouvre à l'Europe des mondes ignorés. Inutile d'insister sur les prodigieuses conséquences de ces grandes découvertes. Jusqu'alors, des civilisations différentes avaient pu se développer sur divers points de la planète en s'ignorant complètement les unes les autres. Désormais s'institue entre elles un contact de plus en plus étroit. L'homme, par les comparaisons qu'il instituera, connaîtra mieux que jamais sa diversité et ses limites. Et l'Evangile pourra vraiment être prêché jusqu'aux extrémités de la terre.

Mais le mouvement des esprits, dans ces années bouillonnantes, n'est pas moins ardent ni moins fécond. Sans doute la Renaissance n'a pas été, comme on se l'est longtemps imaginé, la brusque découverte de beautés jusque-là inconnues ou négligées. Les recherches les plus récentes ont montré que, dès le XIIe siècle, en France, les clercs lettrés connaissaient l'antiquité à peu près aussi bien que les contemporains des Médicis. Quant à l'Eglise, non seulement elle n'a jamais été hostile à ce retour à l'antique, mais elle l'a au contraire encouragé de tout son pouvoir. Qu'il nous suffise de rappeler le Pape Pie II, contemporain de Louis XI, qui s'appelait, de son nom d'humaniste, Æneas Sylvius Piccolomini et dont on a pu dire qu'il est en même temps le dernier Pape du Moyen Age (ne songeait-il pas à une Croisade générale contre les Ottomans ?) et le premier Pape de la Renaissance. Réunir l'homme à l'homme à travers le temps comme à travers l'espace, et marquer la profonde unité de ces membres divers, est-ce que ce n'a pas toujours été le rôle même de l'Eglise ? En vérité, elle démontre, à la veille de la Réforme, que rien d'humain ne lui demeure étranger. Devant les mondes nouveaux et l'antiquité reconquise, elle demeure fidèle à la mission apostolique qui l'avait jetée autrefois vers les Barbares. Tout doit être, tout peut être évangélisé.

§ 2. — *L'Eglise et la Réforme.*

Mais c'est de là, justement, qu'est sortie la Réforme. Nous ne pouvons analyser dans le détail ce phénomène complexe. Sans doute, au lendemain du Grand Schisme, comme au XIe siècle, l'Eglise avait à se réformer elle-même. Cette réforme n'ayant pas pu s'effectuer d'abord de l'intérieur, elle s'accomplira à l'extérieur, par la séparation et par l'hérésie. Mais au fond, ce contre quoi s'insurgent Luther et Calvin, c'est contre une certaine conception de l'homme et de la nature qui, sans nier la tare originelle, accorde une certaine confiance aux forces propres de l'homme. Il ne s'agit pas seulement pour eux de se séparer de Rome, mais encore ils creusent entre la Grâce et la nature un infranchissable fossé, de sorte que l'activité temporelle soit absolument libre dans son ordre, comme l'action spirituelle de Dieu est arbitraire dans ses choix. L'univers chrétien qu'avait conçu le Moyen Age est ainsi définitivement brisé. Et l'on voit que la Réforme elle-même, envisagée de cette manière, n'est pas un événement inattendu, mais la conséquence à peu près inévitable d'une série de ruptures moins apparentes.

Le concile de Trente. — La façon dont l'Eglise a réagi n'est pas sans intéresser l'histoire de la civilisation. Par le Concile de Trente, elle a accompli sa propre réforme. Sans abandonner aucun de ses dogmes, mais en les réaffirmant, au contraire, avec une fermeté et une précision plus grandes que jamais, l'Eglise a resserré sa propre discipline, et s'est donné à peu près le visage que nous lui voyons encore aujourd'hui. Mais dans ses rangs s'est levée une nouvelle milice, comme autrefois, lorsqu'il s'agissait de faire face aux nécessités nouvelles imposées par le mouvement pour la pauvreté et le développement de la vie urbaine. C'est la Compagnie de Jésus. Fondée par un ancien soldat, elle a reçu une organisation toute militaire. Internationale, étroite-

ment soumise au Siège romain, elle manifeste en même temps l'universalité de l'Eglise et son unité. D'autre part, elle se donne pour tâche non seulement de prêcher, comme les Ordres mendiants, mais encore de diriger les consciences et d'instruire la jeunesse.

Au fur et à mesure que les siècles passent et que la civilisation se raffine, les personnalités individuelles s'affirment davantage. La prédication collective et la confession bornée à l'énumération des péchés graves ne suffisent plus. Beaucoup d'âmes ont besoin d'une direction plus particulière. S'il a pu y avoir, dans ce domaine, quelques abus, il faut néanmoins reconnaître que ce progrès est dans la ligne même du christianisme, qui a toujours professé un profond respect de la personne humaine. A certains égards, les Jésuites sont les fondateurs de la psychologie moderne. Et dans le même temps se produit en Espagne, en partie sous leur direction ou leur contrôle, l'admirable mouvement mystique qu'illustrent les noms de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. Ce qu'avaient préparé les mystiques rhénans, qui servent en quelque sorte de trait d'union entre la mystique médiévale et la mystique moderne, porte alors tous ses fruits, comme si Dieu voulait se rapprocher de l'homme d'autant plus intimement que les besoins se font plus pressants.

Les œuvres d'enseignement. — Mais c'est peut-être dans l'ordre de l'enseignement que les Jésuites produisent leurs œuvres les plus remarquables. Le haut enseignement du Moyen Age était donné avant tout par des clercs à des clercs. On ne peut plus négliger maintenant l'appétit et le besoin de savoir qui se manifestent chez de nombreux laïques appartenant aux classes supérieures de la société, nobles et grands bourgeois. La vieille organisation universitaire, d'ailleurs en pleine décadence, ne leur était pas adaptée. C'est pour eux que les Jésuites ont créé dans leurs Collèges l'Enseignement secondaire, et de telle sorte que, dans ce domaine, nous marchons toujours, en somme, sur leurs brisées. Pas plus que l'attaque protestante n'avait fait fléchir l'Eglise sur ses dogmes, elle ne l'a détournée de l'humanisme dans ce qu'il avait de sain et de bienfaisant. Le programme des Jésuites est un programme humaniste, fondé sur la connaissance approfondie des lettres grecques et latines, et qui vise à former du même coup d'honnêtes gens, à la façon du XVII[e] siècle, et de solides chrétiens. Là encore, on peut faire certaines réserves. Les adversaires des Jésuites ne manqueront pas de leur reprocher d'avoir fait à l'homme une trop large confiance. D'autre part, cet enseignement presque exclusivement littéraire, s'il préparait des hommes d'Etat et des hommes du monde, était moins adapté à la formation des hommes d'entreprise qui eussent été nécessaires pour lutter avec avantage contre les protestants d'Angleterre et de Hollande. Enfin, le caractère aristocratique des collèges de Jésuites a peut-être contribué à détacher l'Eglise, dans une certaine mesure, des masses populaires dont l'instruction sera, pendant quelque temps, fort négligée.

L'Eglise de la Contre-Réforme. — Il est certain que l'Eglise de la Contre-Réforme diffère profondément de l'Eglise médiévale. Et les réserves que nous sommes amenés à formuler sur l'enseignement, par ailleurs si remarquable, des Jésuites, pourraient s'appliquer, en les

retouchant quelque peu, à l'ensemble des œuvres de cette époque. Toutefois, il serait injuste d'en méconnaître la véritable grandeur. On a rendu justice, de nos jours, à l'art baroque ; nous devons pareille justice à cette Eglise, que l'on pourrait sans inconvenance nommer l'Eglise baroque. Le faste et la magnificence, dans les monuments de ce temps, l'emporte parfois un peu trop sur la solide piété qui avait édifié les anciennes cathédrales. Il est permis de préférer Chartres à Saint-Pierre de Rome. Nous devons pourtant reconnaître que jamais la catholicité de l'Eglise, dont l'horizon, désormais, n'a d'autres limites que celles de la planète, ne s'est exprimée avec une majesté pareille. Une fois de plus l'antiquité collabore superbement à l'exaltation du christianisme. Une autre alliance s'est nouée à la même époque : celle du trône et de l'autel, alliance bien différente de celle qui avait autrefois uni le Sacerdoce et l'Empire. Il ne saurait plus, maintenant, être question de Chrétienté, ni de monarchie universelle. Les nations s'affirment avec une force irrésistible et, dans chaque nation, l'autorité du souverain qui est le symbole vivant de son unité.

S'accommodant aux temps nouveaux, l'Eglise signe avec ces souverains des concordats qui sont des traités de puissance à puissance. Et de même que les gouvernements temporels sont tentés d'appuyer leur autorité sur le pouvoir spirituel — c'est ainsi que l'on verra Bossuet exalter la monarchie absolue dans sa *Politique tirée de l'Ecriture sainte* — il arrive aussi que le glaive temporel soit mis au service de l'unité de foi. Ceci n'empêche d'ailleurs pas les penseurs chrétiens et les suprêmes autorités de l'Eglise d'affirmer et de maintenir la transcendance du christianisme. Même alors que l'on croit devoir composer avec le monde, les principes essentiels ont toujours été sauvegardés. Il faut observer d'ailleurs que, cette collusion entre le temporel et le spirituel, les princes protestants d'Allemagne l'avaient les premiers pratiquée, et que la paix d'Augsbourg leur donnait entière satisfaction lorsqu'elle proclamait le fameux adage : *cujus regio, ejus religio.* Nul n'admettait alors que l'unité politique d'un pays pût être vraiment assurée sans l'unité de foi. Seul l'édit de Nantes, qui doit beaucoup aux circonstances de fait dans la France de 1598, constitue une mémorable exception.

CHAPITRE VI. — L'ANCIEN RÉGIME

§ 1. — *Les grands ordres du XVIIe siècle.*

Ainsi se précisent les conditions dans lesquelles l'Eglise, pendant deux siècles, va exercer son ministère. L'Europe est divisée en deux confessions, dont les domaines respectifs, depuis le milieu du XVIIe siècle, semblent définitivement stabilisés. Dans les pays où il s'est maintenu, *le catholicisme romain s'attache à la besogne de reconstruction et de réforme* dont les grandes lignes ont été fixées par le concile de Trente. Et c'est comme un nouveau printemps de la Foi. Il n'a pas la fraîcheur et la grâce naïve du Moyen Age, mais il se caractérise par le sérieux et la profondeur. Depuis les travaux inoubliables d'Henri Bremond, il n'est plus permis à personne d'ignorer ce qu'a été, dans la France de Louis XIII et sous la minorité de Louis XIV, la floraison mystique.

A l'exemple des Jésuites, de nouvelles congrégations se créent un peu partout, et les anciennes retournent à leurs traditions les plus austères. C'est un mouvement analogue à celui qui a soulevé la Chrétienté du Moyen Age, entre la fondation de Cluny et celle des Ordres mendiants.

Parmi toutes ces familles religieuses, qu'il est impossible d'énumérer, nous ferons d'abord une place à part aux prêtres de l'Oratoire, qui se donnaient surtout pour tâche la formation du clergé, mais qui furent bientôt amenés à suivre les Jésuites sur le terrain de l'Enseignement. Assez différents de leurs émules, et presque aussi goûtés, les Oratoriens donnèrent plus d'importance dans leurs collèges à l'enseignement scientifique et, si l'on joint leur tradition à celle des Jésuites, on ne trouvera pas grand'chose dans l'Enseignement secondaire actuel qui ne soit dû aux uns ou aux autres. Enfin, avec le Père Malebranche, l'Oratoire a tenté une synthèse, peut-être imparfaite, mais dont l'importance est pourtant capitale dans l'histoire des idées, du christianisme et du cartésianisme. Ce furent les Messieurs de Saint-Sulpice qui, sous la direction de M. Olier, se consacrèrent plus particulièrement à la formation du clergé séculier, et c'est à eux que le clergé français doit, pour une large part, la vertu et la dignité qui le distinguent entre tous.

L'assistance aux malheureux avait toujours été l'une des tâches essentielles de l'Eglise. Peu d'époques, brillantes en apparence, ont connu autant de misères que la première moitié du XVIIe siècle. Pour les soulager, Dieu a suscité Vincent de Paul. Sa vie est un admirable roman, que nous n'avons malheureusement pas ici le loisir de raconter. Il se rattache au grand mouvement qui emportait la France catholique d'alors et il s'en distingue pourtant. Toute la chaleur de son amour, Monsieur Vincent l'a dirigée vers les membres souffrants de Jésus-Christ. Autour de lui des légions se lèvent : ce sont les Filles de la Charité et ce sont les Lazaristes. Il se penche sur les paysans affamés et sur les enfants abandonnés, sur les malades qui manquent de soins et sur les forçats des galères. Si le peuple croit que l'Eglise, tout occupée à gouverner les puissants du siècle, se détourne de lui, il n'a qu'à regarder Monsieur Vincent. En aucun temps peut-être ne s'était vu un miracle d'aussi universelle charité. Un homme tel que Vincent de Paul honore sans doute son pays et son siècle ; il honore l'humanité tout entière ; mais il honore plus spécialement l'Eglise à laquelle il appartient, le Dieu qu'il sert, et dont l'amour, par lui, s'étend visiblement à tous les hommes.

Bien que les efforts des Oratoriens, comme ceux des Jésuites, aient plus particulièrement porté sur la formation de la noblesse et de la grande bourgeoisie, l'Eglise de l'Ancien Régime ne s'est pas désintéressée, pour autant, de l'instruction populaire. En fait, l'Etat lui abandonne entièrement le domaine de l'Enseignement, comme celui de l'Assistance. Il est juste, à côté de celui d'un Vincent de Paul, d'évoquer le nom de saint Jean-Baptiste de la Salle, dont l'activité remplit la seconde moitié du XVIIe siècle, et les premières années du XVIIIe. C'est la misère intellectuelle des humbles qui l'a touché. Le fondateur de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes s'est penché sur cette autre plaie des campagnes, et les méthodes que lui et les siens ont mises au point présentent autant d'importance dans l'his-

toire de l'Enseignement primaire que celles des Jésuites et des Oratoriens dans le domaine de l'Enseignement secondaire.

§ 2. — *L'épopée missionnaire.*

Dans le Nouveau Monde. — Mais enfin, quelque splendides que soient les services rendus par l'Eglise de ce temps à la civilisation dans les vieux pays chrétiens d'Europe, ils le cèdent peut-être en éclat à l'extraordinaire épopée missionnaire qui s'est développée à la suite des grandes découvertes. En Amérique, nous l'avons vu, les Espagnols plantent la croix en même temps que l'étendard de Sa Majesté Catholique. Je sais bien les innombrables excès que l'on a reproché, non sans raison, aux conquistadors, avides de puissance et de lucre. Pourtant, une première constatation s'impose : tandis que l'élément indigène a été très rapidement éliminé des colonies anglaises, il s'est maintenu au contraire dans l'Amérique latine, où il forme encore, dans l'ensemble, la majorité de la population. L'action de l'Eglise n'y est pas étrangère. Faut-il rappeler le souvenir de cet évêque dominicain, Bartholomé de Las Casas, surnommé le Père des Indiens, et qui ne traversa pas moins de treize fois l'Océan pour défendre à la cour d'Espagne la cause des indigènes ? Si, pour la plupart des Espagnols, l'Indien est une matière humaine à exploiter, pour les religieux qui débarquent en Amérique presque en même temps que les colons, ils sont d'abord des âmes à sauver. Ce sont beaucoup moins les conquérants que les missionnaires qui ont fait l'Amérique latine. Sans doute ont-ils commis quelques erreurs, par exemple en n'organisant pas, comme ils l'auraient pu — et comme les premiers et les plus grands d'entre eux l'avaient voulu — un clergé indigène, grâce auquel la religion n'aurait jamais risqué de paraître, ainsi qu'il semble être arrivé récemment au Mexique, une importation étrangère. Si l'on doit déplorer ces lacunes, il faut reconnaître qu'elles étaient, à cette époque, à peu près inévitables. C'est ainsi encore que l'Eglise ne doit pas être tenue pour responsable de l'horrible traite des Noirs, qui s'est organisée à la suite des démarches pressantes de Bartholomé de Las Casas en faveur des Indiens.

Nous devrions citer encore l'œuvre extraordinaire des Jésuites au Paraguay. Dans le détail, cette espèce de Cité de Dieu appelle aussi de nombreuses réserves et la vie presque conventuelle imposée aux sauvages convertis n'était peut-être pas celle qui leur convenait le mieux. Du moins des semences fécondes avaient été jetées, que les révolutions et les guerres qui ont suivi n'ont pas toutes étouffées ; un exemple avait été donné, qui pourrait bien être repris sous une forme nouvelle. A l'autre extrémité de l'Amérique, sur les bords de ce Saint-Laurent que Samuel Champlain avait donnés à la France, les mêmes Jésuites déployèrent, pour la conversion des Hurons, des Iroquois et des Algonquins, un surnaturel héroïsme. Il était fort difficile, dans ce pays mal peuplé, de fonder de véritables chrétientés indigènes. Du moins le sang des martyrs, d'un homme tel, par exemple, que le P. Jogues, ne devait pas couler en vain. La France catholique du XVIIe siècle a planté sur les rives du Saint-Laurent une des chrétientés les plus fécondes et les plus vivantes, et l'épopée missionnaire de la Nouvelle-France, à laquelle s'intéressèrent si fortement des

âmes comme celles de Monsieur Olier et de Madame Acarie, est le digne prolongement des grandes choses qui s'accomplissaient alors en France même.

En Asie. — Mais le terrain d'apostolat tout ensemble le plus fécond et le plus difficile, ce furent les immenses pays que les navigateurs portugais avaient ouverts au contact de l'Europe : la Chine et l'Inde. Ici, un grand nom domine tous les autres : celui du jésuite saint François-Xavier. De L'Inde au Japon, en passant par les plus lointaines des Moluques, partout il a porté inlassablement l'Evangile, mettant le siège, suivant le mot de Paul Claudel, devant la vieille Asie. C'est là que doit se jouer le drame peut-être le plus poignant de l'histoire du monde, parce que c'est là que grouillent les plus nombreuses masses humaines qui n'ont pas encore reçu l'annonce de la Bonne Nouvelle ; parce que c'est là que se sont développées et ont fleuri des civilisations qui, à beaucoup de titres, méritent d'être comparées à celle de l'Occident. Saint François-Xavier fut le pionnier intrépide qui, soutenu par l'amour et par la foi, dresse pour les générations futures la carte des terres à conquérir.

Les obstacles ne venaient pas seulement des indigènes, mais aussi de la nation qui prétendait s'annexer exclusivement cet immense domaine, disproportionné à ses forces : le Portugal. En vertu du droit de patronat, les Portugais auraient voulu que l'Eglise fût étroitement soumise à leur action politique. Or, il était absolument nécessaire, si l'on voulait réussir ici, de séparer la politique de la religion, la colonisation de l'action missionnaire. Les papes du XVIIe siècle eurent le mérite de le comprendre. La persécution et la destruction de l'Eglise japonaise, à partir de 1614, parce que les chrétiens étaient accusés, du reste à tort, de fomenter des complots dans l'Empire, ouvrit les yeux du Pontife romain sur les dangers que présentait pour l'évangélisation une plus longue solidarité, ne fût-elle qu'apparente, avec les puissances européennes, tout occupées de commerce et de politique. C'est à quoi répond, en 1622, la fondation de la Sacrée Congrégation de la Propagande et, en 1658, l'institution des vicaires apostoliques, qui dépendront uniquement du Saint-Siège, et seront libres aussi bien des puissances temporelles que des Ordres religieux, qui trop souvent avaient tendance au particularisme et à l'exclusivité.

Les Jésuites furent les premiers à comprendre que l'évangélisation des peuples orientaux ne serait possible que si le catholicisme leur apparaissait séparé non seulement des intérêts politiques de l'Europe, mais aussi de toutes les formes de la civilisation européenne qui ne sont pas spécifiquement chrétiennes. Pour convertir les brahmanes, pour que les chrétiens de l'Inde échappent au mépris général où l'on tenait les *Pranguis* (c'est-à-dire les indigènes convertis par les Portugais, et auxquels on imposait, en même temps que le baptême, une véritable dénationalisation), le P. de Nobili adopta les coutumes de la caste supérieure, devint brahme et sannyasî. Attaqué à Rome, il obtint en 1623 l'approbation du pape Grégoire XV, le même qui avait, l'année précédente, institué la Propagande. Ses illustres confrères, le P. Ricci et le P. Schall, adoptèrent la même attitude en Chine. Ils surent se faire apprécier par les derniers empereurs Ming et par le fondateur de la dynastie mandchoue ; ils obtinrent des postes officiels

importants, en particulier à l'observatoire de Pékin, des édits de tolérance et, en quelques années, la chrétienté chinoise, qui ne comptait que quelques âmes, se développa rapidement.

C'est là-dessus que se greffe la fameuse querelle des cérémonies chinoises. Si on l'envisage d'une certaine façon, elle peut ne paraître qu'un épisode de la rivalité entre les diverses Congrégations missionnaires et de la jalousie qu'excitaient spécialement les Jésuites dont les succès étaient plus éclatants ; on peut y voir aussi une manifestation de l'hostilité que rencontrait, dans de nombreux milieux, la célèbre Compagnie en cette fin du XVII[e] siècle où la lutte entre jansénistes et molinistes était particulièrement ardente. C'est toutefois quelque chose de beaucoup plus profond. Il s'agissait en réalité de savoir si un sens chrétien pouvait raisonnablement être donné aux cérémonies chinoises. Rome se prononça contre l'interprétation trop bienveillante des Jésuites. Ce n'est pas ici le lieu d'épiloguer sur cette décision et sur les conséquences qu'elle eut. Qu'une telle question ait pu être soulevée démontre, dans tous les cas, à quel point l'Eglise a favorisé dans l'univers le contact des civilisations diverses, qui est un des caractères les plus remarquables du monde moderne. On sait aussi que ce sont les livres des Jésuites sur la Chine qui ont fait connaître à l'Occident ce grand pays, et provoqué, chez les philosophes du XVIII[e] siècle un engouement souvent excessif et qui parfois s'est tourné en attaques haineuses contre l'Eglise.

§ 3. — *L'antichristianisme au XVIII[e] siècle.*

Avec le « siècle des lumières », nous assistons à la décomposition de l'Ancien Régime. Non seulement les « philosophes » ne distinguent pas entre l'ordre politique et social et la société religieuse qui a pu s'y appuyer sans s'y confondre, mais c'est à l'Eglise qu'ils s'en prennent surtout et presque exclusivement quelquefois, comme si elle était responsable de toutes les iniquités et si elle constituait le principal obstacle au triomphe de la « raison ». C'est alors que commence le grand malentendu qui n'a pas encore pris fin en beaucoup d'esprits. Mère de la civilisation et des peuples, l'Eglise se voit accusée d'opprimer les uns et d'étouffer l'autre. Ce dont il s'agit, en vérité, c'est de savoir si l'homme est capable de se sauver lui-même, sans Dieu ou contre Dieu ; ou bien s'il ne doit attendre son salut éternel et même temporel que d'une Médiation divine. L'exaltation de l'homme, qui avait été le fait de la Renaissance, et qui était parfaitement admissible à la condition que l'homme demeurât subordonné à Dieu, aboutit à ce tragique débat, par suite d'une série de déviations dont le cartésianisme et une certaine conception française du classicisme ne sont pas les moindres.

CHAPITRE VII. — L'ÉGLISE CONTEMPORAINE

De nouvelles tempêtes vont donc s'abattre sur l'Eglise. Chaque fois que les peuples voudront se libérer d'un joug souvent injuste, ils croiront devoir attaquer en même temps l'Eglise, comme si elle était solidaire de tout un passé souvent regrettable. Pourtant, cette

passion de la justice qui les anime, cette aspiration à une fraternité universelle sont, à leur origine, un legs authentiquement chrétien et que l'on ne concevrait même pas si le Christianisme n'avait pas existé. La tâche de l'Eglise, au cours du dernier siècle, a été tout ensemble une tâche *de reconstruction* et *de résistance* et *une tâche d'évangélisation*, celle-ci entendue dans le sens le plus large, c'est-à-dire comme impliquant la reprise par le Christianisme de tous les domaines intellectuels, moraux et matériels qui lui appartiennent de droit. L'œuvre de défense et l'œuvre de reconquête ne sont contradictoires qu'en apparence. En réalité, elles sont complémentaires, et jamais, dans la pensée d'aucun pape, l'une n'a empêché l'autre. C'est le siècle lui-même qui est celui des contradictions et de l'affrontement des partis.

§ 1. — *La reconstruction après la tourmente.*

Ce qui a rendu cette œuvre particulièrement difficile et nécessaire, ce sont les profondes transformations économiques et sociales qui se sont produites depuis cent cinquante ans. Développement accéléré de la technique ; avènement de la bourgeoisie capitaliste ; naissance d'un prolétariat industriel ; apparition de la lutte de classes ; explosion des nationalismes, tels sont les caractères essentiels d'une époque troublée entre toutes. L'Eglise ne suit pas le mouvement, mais elle le comprend et le domine. Nous pouvons juger aujourd'hui avec la sérénité de l'histoire le magnifique effort des catholiques libéraux du siècle dernier. Quelques erreurs que certains d'entre eux aient pu commettre, ils voulaient désolidariser très nettement l'Eglise d'un régime politique et social périmé et, plus généralement, de tout régime politique et social, quel qu'il soit. Ils ne firent sans doute, en agissant ainsi, que donner un éclat nouveau à de vieilles vérités, aussi anciennes que le christianisme lui-même. Mais il se trouvait que de telles vérités étaient particulièrement urgentes. Elles le sont aujourd'hui plus que jamais.

Cependant, comme au lendemain de la Réforme, le catholicisme montrait, après la tourmente révolutionnaire, une étonnante vitalité. Dans la première moitié du XIXe siècle, nous assistons à la reconstitution rapide des anciens Ordres et à la création d'une quantité de congrégations nouvelles, qui répondent aux besoins nouveaux. Quelque précipitée que soit devenue la marche de l'humanité, l'Eglise ne perd pas souffle. Grégoire XVI, le pape de l'Encyclique *Mirari vos*, est en même temps le pape des missions. En 1822, à Lyon, se crée l'œuvre de la Propagation de la Foi. L'activité missionnaire à peu près abandonnée depuis cinquante ans reprend avec une ardeur renouvelée. Les prédicateurs de l'Evangile retournent, en Asie, sur leurs anciens champs d'apostolat et, avec l'Afrique, s'ouvre un domaine presque entièrement inexploité, où la moisson sera peut-être plus rapide qu'ailleurs. On doit toujours se défendre, ici comme partout, contre la vieille tendance des gouvernements à utiliser les missionnaires pour leurs fins impérialistes. Mais on s'efforce surtout de hâter la formation de clergés indigènes. C'était déjà le but que s'assignait la Société des Missions Etrangères de Paris, fondée au XVIIe siècle. Bien des obstacles en avaient retardé la réalisation. Il semble qu'au-

jourd'hui ils soient près d'être surmontés. Nous avons vu le pape Pie XI sacrer six évêques chinois et un évêque japonais. L'heure approche où les Eglises les plus lointaines vivront de leur vie propre. La catholicité. ce n'est pas seulement l'Europe, et les pays européanisés d'Amérique ; mais c'est aussi bien l'Inde et la Chine, l'Océanie et l'Afrique. Elle n'a d'autres limites que celles mêmes du monde. Elle respecte les diversités de nations, de races et de cultures. Il est permis de penser cependant que le jour où le Christ serait adoré par toute la terre serait aussi celui où commencerait entre tous les hommes le règne d'une véritable fraternité. Ainsi, en travaillant à son œuvre propre, qui est la prédication de l'Evangile à toutes les nations, l'Eglise apporte à un monde troublé les seules chances de paix véritable, et elle prépare peut-être l'avènement d'une civilisation universelle, que le monde n'a encore jamais connue et qui, loin d'être fondée sur la destruction des cultures particulières, les intégrerait dans un souple synthèse.

§ 2. — *Résistance salutaire de l'Eglise au paganisme renaissant.*

Le long pontificat de Pie IX affermit, avec une souveraine autorité, les fondements inébranlables de l'Eglise. Tandis que se poursuit le développement dogmatique par la définition de l'Immaculée Conception, le *Syllabus* condamne les erreurs modernes et le Concile du Vatican parfait l'autorité souveraine du Pontife romain. Cependant Léon XIII se penche sur les besoins de son temps. Il réaffirme la transcendance de l'Eglise à l'égard des régimes politiques, encourage les catholiques à se mêler activement à la vie publique de leur pays et se place résolument en face du problème social, tel que le posent les conditions nouvelles de la production et des échanges. L'Encyclique *Rerum novarum*, en 1892, marque une date capitale. On pouvait croire que l'Eglise se trouvait désarmée et sans réponse en face des problèmes posés par l'apparition du prolétariat industriel. En réalité, il lui suffit de regarder vers ses principes pour trouver des réponses appropriées. Elle affirme une fois de plus le respect dû à la personne humaine, et cela suffit pour illuminer un monde d'erreurs et de ténèbres. Elle n'est pas plus solidaire du capitalisme bourgeois qu'elle ne l'avait été dans le passé de l'Ancien Régime ou de la féodalité. Quarante ans plus tard, dans *Quadragesimo anno*, Pie XI renouvelle et précise les instructions de son prédécesseur. Il a devant les yeux l'œuvre accomplie depuis près d'un demi-siècle, les syndicats chrétiens, l'action doctrinale poursuivie par les Semaines sociales de France, le fécond apostolat d'un Ketteler en Allemagne, et aussi les besoins nouveaux. Il ne propose pas plus que Léon XIII des solutions concrètes et techniques. Ce n'est point là le rôle de l'Eglise, mais celui des fidèles éclairés par ses principes. Mais la condamnation de certains abus se fait plus nette et plus précise, parce que le temps les a aggravés.

Pour quiconque réfléchit un peu aux problèmes de son temps, la question capitale à notre époque, celle qui engage tout le destin de la culture occidentale, est de savoir si l'homme moderne réussira à mettre la technique qu'il a su créer au service de l'homme, ou bien si, au contraire, il deviendra l'esclave des instruments qu'il s'est donnés. Tous les troubles dont nous sommes aujourd'hui les témoins

angoissés proviennent d'une inadaptation évidente des institutions et des mœurs à des conditions de vie radicalement différentes. Les techniques matérialistes ont déjà surabondamment démontré leur impuissance et leur nocivité, dans la mesure où elles ne sont pas régies par un concept exact et total de l'homme. Il apparaît de plus en plus que c'est le christianisme, c'est l'Eglise qui est la dépositaire de ce concept. Elle seule propose aux hommes une notion de la personne humaine qui ne la subordonne ni aux nécessités de la production, ni à l'Etat. Il peut paraître à un observateur superficiel que partout aujourd'hui triomphent des principes antichrétiens. Le matérialisme et l'athéisme sont devenus en Russie une manière de dogme d'Etat. En Italie, c'est la conception antique de la cité qui est remise en honneur ; en Allemagne, on voit reparaître une mystique de la race qui se rattache aux plus anciennes traditions du paganisme germanique. Le christianisme subit un double assaut : d'une part, les vieux paganismes que l'on pouvait croire morts ressuscitent ; d'autre part, le rationalisme et l'humanisme anthropocentrique qui se développent depuis la Renaissance sont poussés jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences. Mais il n'est question aussi que de guerre et d'extermination. Le monde peut périr de ces idéologies opposées ; il n'en saurait vivre.

§ 3. — *Vers une nouvelle Chrétienté.*

C'est pourquoi nombre d'esprits reviennent au christianisme et à sa forme la plus stricte et la plus parfaite, qui est le catholicisme. Le renouveau catholique, qui ne touche pas uniquement les élites intellectuelles, grâce à des mouvements tels que les branches spécialisées de la Jeunesse catholique, ne signifie pas seulement que beaucoup d'âmes sont en peine, mais encore que le salut, même temporel, de l'humanité ne saurait être obtenu en dehors des principes que l'Eglise, depuis des siècles, n'a cessé d'affirmer. C'est à quoi répondent des gestes pontificaux aussi importants que la création de l'Action catholique et la proclamation solennelle de la royauté du Christ sur toutes choses, les spirituelles et aussi les temporelles. Il semble que l'Eglise, qui est la mère de notre civilisation, doive encore, au XX[e] siècle, la sauver d'elle-même et de ses propres excès, comme elle le fit pour la civilisation antique au moment des invasions barbares. Et certains croient déjà voir poindre l'aube d'une nouvelle chrétienté, c'est-à-dire d'un état de choses où de nouveau, quoique sous des formes bien différentes, le spirituel informerait le temporel.

CONCLUSION

Il va de soi que le tableau que nous avons essayé de tracer dans les pages qui précèdent est fort incomplet. C'est aussi que l'action de l'Eglise, dans un domaine qui n'est pas proprement le sien, s'est exercée de tant de manières, et si cachées que, souvent, on constate le résultat sans pouvoir exactement déterminer la cause. Jusqu'à quel point, par exemple, peut-on déceler cette action dans tel résultat de l'ordre scientifique obtenu par l'un des siens ? Faut-il lui faire

honneur des découvertes de Copernic, que nous n'avons pas nommé ? L'administration de la preuve est très délicate, et presque toujours impossible à la rigueur en de semblables matières. Les cas individuels nous échappent en général, à moins qu'ils ne soient des cas de sainteté. Nous ne saisissons bien que les ensembles.

§ 1. — *L'humanisme de l'action chrétienne.*

Alors, si l'on considère la longue histoire que nous venons de parcourir à grandes enjambées, il apparaît tout d'abord que l'opposition entre les Anciens et les Modernes est en vérité bien plutôt une opposition entre païens et chrétiens. On en obtient une preuve supplémentaire quand on étudie les grandes civilisations qui sont encore nos contemporaines, et que le souffle du christianisme n'a qu'effleurées. Il s'agit surtout des cultures d'Extrême-Orient, et il serait facile, mais faux, d'en conclure que le christianisme s'identifie avec la civilisation occidentale, comme quelques-uns l'ont fait. Contre cette identification, toute l'action missionnaire de l'Eglise, au cours des derniers siècles, proteste. Dire que l'Eglise n'a informé jusqu'ici que la civilisation occidentale, c'est constater un état de fait, qu'il serait abusif de transformer en un état de droit. Il n'en reste pas moins que presque tout ce que nous sommes spécifiquement, nous autres hommes d'Occident, c'est à l'Eglise que nous le devons. Mais cela ne limite aucunement la valeur universelle du christianisme. Nous ne connaissons pas le terme de l'histoire. Nous ne savons s'il est proche ou encore très éloigné. Il est fort possible qu'au cours des siècles à venir nous voyions se constituer de nouvelles cultures chrétiennes très différentes de la culture occidentale.

En fait, le christianisme transcende, comme tous les autres dilemmes, le dilemme Orient-Occident. S'il s'est épanoui surtout parmi les peuples qui habitent l'extrémité occidentale de notre continent, c'est le résultat de contingences historiques voulues par la Providence, sans doute, mais nullement d'une nécessité qui ne saurait changer. Il semble, au contraire, que, de même qu'il jette un pont entre l'antiquité et les temps modernes, le christianisme réalise le mariage de l'Orient et de l'Occident, si l'on admet que l'Orient est tourné surtout vers la contemplation, et l'Occident davantage vers l'action. Le fragile équilibre entre les deux domaines est réalisé dans quelques familles religieuses et dans quelques âmes d'élite. De lui-même, il tend sans cesse à se rompre. C'est à une de ces ruptures, par exemple, que nous avons assisté au moment de la Réforme. Entre beaucoup d'autres conséquences, le protestantisme a contribué à orienter l'homme d'Occident vers la conquête impérialiste du monde et l'exploitation de la matière. Ce qu'il y a de plus occidental dans notre civilisation n'est pas d'origine catholique, car l'Eglise a toujours su garder la mesure entre les tendances contradictoires de l'homme. Il suffit d'étudier ses mystiques pour voir que dans leur vie s'établit un accord profond entre ce que nous présumons occidental, et ce que nous croyons oriental. Qu'il soit d'Occident ou d'Orient, c'est l'homme toujours qu'elle vise, à la fois dans ce qu'il a de plus individuel (et que l'Orient méconnaît le plus souvent) et dans ce que sa structure physique et morale présente d'universel. Ce renversement des bar-

rières, qu'annonçait autrefois saint Paul, l'Eglise n'a pas cessé d'y procéder depuis vingt siècles et l'on peut présumer que l'histoire sera près de son terme le jour seulement où il sera accompli.

§ 2. — *Le retour purifiant aux tâches spirituelles.*

Il est une autre constatation qui se dégage de notre itinéraire : c'est que l'*Eglise*, obligée dans le passé, par des nécessités inéluctables, d'accomplir beaucoup de tâches qui n'étaient pas la sienne propre, s'est trouvée *progressivement ramenée de nos jours à un domaine purement spirituel*. De cette évolution les accords de Latran, en 1929, offrent un symbole que Pie XI s'est plu à souligner. Là encore il est facile de mal interpréter les apparences, et l'on n'y a pas manqué. Cette retraite de l'Eglise sur des positions inexpugnables et sacrées a été considérée, et l'est encore couramment, comme le résultat de successives défaites. Mais il s'agit de bien autre chose. La parole évangélique : *Rendez à César* n'a pas cessé de retentir à travers les siècles. Mais il n'était pas possible qu'elle développât d'un seul coup toutes ses conséquences. Trop d'habitudes s'y opposaient. Il a fallu bien des centaines d'années pour que la distinction entre le temporel et le spirituel fût exactement comprise. Aussi l'Eglise a-t-elle été contrainte de subvenir longtemps à la faiblesse des hommes. A plusieurs époques, elle a assumé leur gouvernement tout entier, aussi bien celui des corps que celui des âmes. Pendant plus longtemps encore, et d'une façon plus continue, elle a porté seule toute la charge du savoir humain. C'est peu à peu, et en grande partie grâce à elle, grâce à sa théologie, que les sciences sacrées et les sciences profanes ont reconnu leurs domaines propres, que ces dernières sont devenues non pas indépendantes, car une hiérarchie subsiste, qui n'a jamais été méconnue sans danger, mais autonomes. Il en est allé de même, quoique d'une façon différente, pour les lettres et les arts.

Que cette laïcisation progressive du monde présente des dangers, c'est l'évidence même et l'histoire des derniers siècles suffit à les souligner. En elle-même, pourtant, elle n'est pas mauvaise, et nous avons la certitude que l'Eglise, soulagée de tâches qui ne lui incombaient pas d'une manière essentielle, s'acquittera mieux encore que par le passé de son devoir propre, qui est de conduire les hommes à la béatitude éternelle. Il est possible que son action sur la civilisation en devienne moins apparente. C'est ce que nous avons pu constater déjà en parcourant l'histoire des derniers siècles. Elle n'en est certainement pas moins profonde. Il ne s'agit donc pas d'affaiblissement, de décadence, mais de purification et de retraite, dans le sens le plus plein du terme. Ce n'est pas à dire que les conséquences de cette retraite n'aient été parfois fort lourdes. Dans les temps angoissés que nous vivons, il est facile de se rendre compte de la manière dont l'homme a usé de sa récente liberté. On puise de nouvelles forces dans une sainte retraite. Il n'est pas impossible que l'Eglise en ait besoin bientôt pour sauver une fois de plus les hommes qui l'ont rejetée. Néanmoins, l'histoire ne revient jamais sur ses pas et si nous sommes à l'aurore d'un nouveau Moyen Age, qui a été annoncé par quelques penseurs contemporains, il est sûr que ce Moyen Age ne ressemblera nullement au premier et il est peu probable que

l'on revienne à des méthodes de gouvernement direct définitivement périmées.

L'avenir ne nous appartient pas, et la connaissance même du passé ne nous permet pas d'en préjuger utilement. Ce que nous enseigne avec éclat le passé de l'Eglise, c'est qu'elle s'est toujours montrée capable, quelles que fussent les circonstances, et sans jamais rien abandonner de son dépôt sacré, de remplir la tâche qui lui est assignée, et qui est la plus haute en ce monde. Cette rectitude et cette souplesse ne sont pas seulement un gage pour l'avenir, quel qu'il soit ; elles sont aussi une preuve dont l'importance ne doit pas être négligée. Pour tout esprit sans préjugés, il y a là quelque chose de plus qu'humain, et dont l'histoire n'offre pas d'autre exemple. Si l'on étudie dans le détail les annales de l'Eglise, on y constate, presque autant qu'ailleurs, une lourde masse de faiblesses humaines. Elles ne doivent pas être un objet de scandale, mais plutôt une preuve surabondante de l'assistance divine. Au fond, Dieu seul pouvait, comme l'a fait l'Eglise, enseigner l'homme à l'homme. Que celui-ci ait-abusé de ce savoir, de cette inaliénable liberté qu'on lui donnait en apanage, cela ne prouve rien contre la Mère qui a tenu sur ses genoux l'enfant imbécile, qui l'a nourri de son lait, qui a guidé ses premiers pas, qui lui a enfin donné le monde entier pour y chanter la louange de Dieu. Cela démontre seulement que, dans l'ordre spirituel, qui est de tous le plus élevé, nous aurons toujours besoin de la Mère qui ne cesse de prier pour nous, et de nous avertir avec une tendresse que l'ingratitude ne rebute jamais.

Jacques MADAULE

BIBLIOGRAPHIE. — Dans une matière qui est, de sa nature, immense, il ne m'est possible que de citer les ouvrages dont le présent travail s'est plus ou moins directement inspiré :

Les deux grandes histoires de l'Eglise actuellement en cours de publication : celle du P. Jacquin, chez Desclée de Brouwer, dont les deux premiers volumes sont parus ; et celle, plus importante, que publie, sous la direction d'Augustin Fliche et de Victor Martin et avec la collaboration de nombreux spécialistes, la librairie Bloud et Gay. Les trois premiers volumes sont parus et vont jusqu'à la fin du IVe siècle.

Gustave Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, traduction française chez Payot, 1933 et 1935 ; Christopher Dawson, *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, traduction française chez Rieder, 1934 ; Mgr Olichon, *Les Missions, histoire de l'expansion du catholicisme dans le monde*, Paris, Bloud et Gay, 1936.

Pour les principes, les récents ouvrages de Jacques Maritain : *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927 ; *Religion et Culture* ; *Du régime temporel et de la liberté*, chez Desclée de Brouwer ; *Humanisme intégral*, éditions Montaigne, 1936.

Enfin les travaux d'Etienne Gilson sur la philosophie du moyen âge ; ceux d'Emile Mâle sur l'art médiéval ; ceux de Pierre Duhem sur l'histoire des sciences ; ceux d'Henri Bremond sur la littérature religieuse du XVIIe siècle ...



Le Paradis, par Jean Fouquet. Détail. Musée Condé à Chantilly. (Cl. Giraudon.)

VIII

LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE

Pour traiter ce sujet du point de vue apologétique, nous le diviserons de la façon suivante : 1° Le signe divin de la sainteté considéré en général. 2° La sainteté que le Christ a voulue pour son Eglise. 3° Le témoignage des martyrs. 4° L'Eglise catholique enfante toujours des saints. 5° Différence des saints canonisés par elle et des héros ou des sages des autres religions. 6° Le témoignage de l'expérience mystique et celui du modeste chrétien.

CHAPITRE PREMIER. — LE SIGNE DIVIN DE LA SAINTETÉ

Dans une religion la sainteté éminente et manifeste de son fondateur, de ses apôtres, de ses martyrs est-elle un signe de son origine divine ? Toute la tradition répond affirmativement, parce que cette sainteté, si elle est vraiment éminente et manifeste, ne peut exister sans une intervention spéciale de Dieu ; elle est comme un miracle moral et le sceau de Dieu sur son œuvre. Cette conclusion dérive du concept même de sainteté.

§ 1. — *La notion de sainteté.*

Les deux caractères essentiels de la sainteté. — Comme le montre saint Thomas (IIa-IIæ, q. 81, a. 8) la sainteté a deux caractères essentiels : premièrement l'absence de toute souillure, de tout péché directement ou indirectement volontaire et même de toute imperfection morale, et deuxièmement une très ferme union à Dieu. Ce second caractère est le principal, car c'est dans la mesure où l'âme est fermement unie à Dieu qu'elle évite toute déviation volontaire ou négligence. On a souvent exprimé ces deux aspects de la sainteté en disant qu'elle exige la séparation de tout ce qui est impur, de ce qui est terrestre au sens péjoratif du mot ; elle exige aussi une consécration spirituelle foncière et immuable de l'âme à Dieu. Cette séparation et cette union, selon la foi chrétienne, sont parfaites et inamissibles dans la béatitude céleste ; elles existent à un degré moindre ici-bas, pour autant que la vie chrétienne est le germe de la vie du ciel, *semen gloriae*.

Par la sainteté ainsi définie, tous les actes des vertus sont ordonnés à Dieu.

La sainteté suppose un secours spécial de Dieu. — Ces deux caractères de la sainteté peuvent-ils exister de fait sans une intervention divine spéciale ? Si le principe de finalité a un sens et une portée, si tout agent agit pour une fin et si la subordination des agents ou des causes correspond à la subordination des fins (1), il faut répondre : la vraie sainteté ne peut exister sans le secours de Dieu, et la sainteté éminente, éclatante, extraordinaire, sans une intervention extraordinaire de Dieu, qui est un miracle d'ordre moral, comme la résurrection d'un mort est un miracle d'ordre physique. Ces deux formes de l'intervention divine s'éclairent et se confirment sans cercle vicieux : ce qu'il y a de clair dans la sainteté confirme le miracle déjà manifeste et exclut tout à fait l'hypothèse de la contrefaçon diabolique ; ce qui reste obscur dans la sainteté est confirmé par le miracle déjà admis. Ainsi, sans aucun cercle vicieux, nos deux bras se prêtent un mutuel secours.

§ 2. — *Les signes de la sainteté.*

L'héroïcité des vertus. — C'est surtout dans l'exercice héroïque des différentes vertus que la sainteté se manifeste. Comme le dit saint Thomas (2), « la vertu commune perfectionne l'homme d'une façon humaine, la vertu héroïque d'une façon surhumaine. Quand le fort craint ce qui est à redouter, c'est de la vertu ; s'il ne le craignait pas, ce serait de la témérité ; mais, si, en s'appuyant sur le secours de Dieu, il ne craint plus rien, c'est de la vertu surhumaine ou divine ».

La vertu chrétienne, dont il est ici question, dépasse manifestement celle décrite par les plus élevés des sages païens. Ils nous recommandaient de vivre en hommes, selon la droite raison. Jésus est venu dire : « *Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait* » (*Matth.*, v,

(1) Cf. SAINT THOMAS, Ia IIæ, q. 109, a. 6.
(2) *In Matthaeum*, c. v, principio.

48), parce que nous sommes appelés à participer à sa vie intime, à le voir immédiatement comme il se voit, à l'aimer comme il s'aime ; et la grâce qui nous est donnée est le germe de cette vie éternelle (*gratia est semen gloriae*).

Cette grâce sanctifiante s'accompagne toujours de la plus haute vertu, *la charité,* qui correspond au précepte suprême. La grandeur de la charité s'exprime dans les huit béatitudes évangéliques (*Matth.,* v) qui nous en font connaître les fruits. Elle suppose la foi et l'espérance et elle anime ou inspire les vertus morales chrétiennes, qui, sous son influence, dépassent de beaucoup le niveau des vertus morales décrites par un Platon, un Aristote ou un Sénèque.

Saint Thomas nous fait connaître l'élévation à laquelle doivent parvenir ces dernières vertus lorsqu'il écrit à propos des *virtutes purgatoriae* (1) : « La prudence méprise toutes les choses terrestres pour la contemplation des choses divines ; elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu. La tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps. La force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures. La justice enfin porte à entrer pleinement dans cette voie toute divine ». Plus élevées encore, est-il dit au même endroit, sont les vertus de l'âme pleinement purifiée, *virtutes jam purgati animi,* celles des grands saints dès ici-bas.

A quoi se reconnaît l'héroïcité des vertus. — Selon Benoît XIV (2), quatre conditions sont requises pour que la vertu héroïque soit reconnue par l'Eglise : 1° la matière sur laquelle elle porte ou son objet doit être *difficile,* au-dessus des forces communes des hommes ; 2° ses actes doivent être accomplis *promptement* ; 3° avec une certaine *joie,* celle du sacrifice ; 4° non pas une fois ou rarement, mais fréquemment, lorsque l'occasion se présente.

C'est ainsi qu'un saint Louis Bertrand reste très tranquille au milieu de très graves dangers ; lorsqu'il reconnaît qu'il a pris un breuvage empoisonné préparé par une main criminelle, il reste calme, mettant sa confiance en Dieu seul. Au milieu de très grandes souffrances, il ne se lamente pas, mais il dit : « Seigneur, sur cette terre, brûle et tranche ce qui doit être coupé, pour l'épargner éternellement. » Saint Vincent martyr, mis sur le chevalet et ensuite brûlé vif, reproche aux bourreaux leur lenteur et accepte avec joie ses tourments les yeux tournés vers le ciel dans une dernière prière.

Le martyre. — Parmi tous les actes héroïques, celui qui manifeste le plus la sainteté et l'intensité de l'amour de Dieu, c'est évidemment le martyre. On montre en effet d'autant mieux que l'on aime quelqu'un, qu'on se prive pour lui de ce à quoi on tient le plus et qu'on supporte pour lui les pires tourments. Or, parmi tous les biens de la vie présente, ce à quoi nous tenons le plus c'est la vie elle-même, et nous avons une répugnance naturelle pour la mort, surtout pour la mort violente et les supplices qui peuvent nous être infligés pour nous faire renier la foi. C'est pourquoi le martyre est le plus grand

(1) Ia IIæ, q. 61, a. 5.
(2) *De servorum Dei beatificatione,* l. III, c. XXI et suiv

signe de la charité parfaite, selon ce mot du Sauveur : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean*, xv, 15) (1). Aussi « *martyr* signifie *témoin* de la foi chrétienne, qui porte à mépriser les choses visibles pour les biens invisibles et éternels » (2). « Nul ne peut mépriser les biens présents que par l'espoir des biens futurs ; et parce que la foi nous montre les choses invisibles, pour lesquelles nous devons mépriser le monde, ses attraits et ses menaces, il est dit que la foi remporte la victoire sur le monde et l'a vaincu » (3).

L'harmonie et la connexion des vertus. — Mais pour mieux discerner la véritable vertu héroïque de ce qui peut lui ressembler, et surtout de l'obstination de l'orgueil, il faut considérer *la connexion des vertus*, qui doivent s'unir sous la direction de la vraie prudence et sous l'impulsion de la charité, de l'amour de Dieu et du prochain (4). Cette variété et cette connexion des vertus ne saurait résulter du seul tempérament, lequel est déterminé dans un sens plutôt que dans un autre. Celui qui par nature est porté à la force ne l'est pas à la mansuétude, ni inversement. Les forts doivent travailler à devenir des doux et les doux doivent apprendre à devenir fermes : les uns et les autres montent vers le même sommet, mais par les versants opposés. Si donc quelqu'un a en même temps et de façon éminente les différentes vertus, même celles qui se ressemblent le moins, une grande force et une parfaite douceur, un grand amour de la vérité et de la justice et une miséricorde inépuisable pour ceux qui s'égarent, cela ne peut pas exister sans un secours très spécial de Dieu, qui seul dans la simplicité éminente de sa vie intime unit les perfections les plus diverses, et qui seul peut les unir dans l'âme humaine, faite à son image.

Enseignement de saint Paul. — Dans cette connexion des vertus il y a cette harmonie admirable, qui fait dire à saint Paul (I *Cor.*, xiii, 4) : « La charité est patiente, elle est bonne ; la charité n'est point envieuse, la charité n'est point inconsidérée ; elle ne s'enfle point d'orgueil ; elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche point son intérêt ; elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal ; elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout ». En d'autres termes, elle suscite, inspire, anime ou vivifie toutes les vertus, qu'elle rend méritoires, en ordonnant tous leurs actes à Dieu aimé effectivement par dessus tout.

Benoît XIV. — Benoît XIV dit à ce sujet (5) : « Si l'on peut trouver chez les païens de vraies vertus morales, il semble que rien n'empêche qu'elles puissent arriver à un degré héroïque (la force par exemple). Mais l'union de toutes les vertus morales est requise à l'héroïcité dont nous parlons, et comme parmi les païens ceux qui ont été appelés des héros pour l'excellence de telle ou telle vertu morale ont généralement manqué d'autres vertus et sont restés esclaves de tel ou tel vice, ils ne peuvent être appelés au sens strict des héros, comme

(1) Cf. saint Thomas, IIa IIæ, q. 124, a. 3.
(2) *Ibidem*, a. 4.
(3) Saint Thomas, *in Epist. ad Hebr.*, xi, cf. I *Joannis*, v, 4.
(4) Cf. saint Thomas, Ia IIæ, q. 65, *de connexione virtutum*.
(5) *Op. cit.*, l. III, c. 21.

l'ont montré longuement les cardinaux de Laurea et de Aguirre, ainsi que Théophile Raynaud ».

Cette harmonie des vertus les plus différentes apparaît dans le prédicateur de la foi, lorsqu'il parle au nom de Dieu avec une autorité souveraine, « tanquam potestatem habens » (1), sans recourir « au langage persuasif de la sagesse humaine » (2), et qu'en même temps il montre une profonde humilité, une grande charité à l'égard du prochain, une force invincible dans la persécution, une grande douceur, jusqu'à prier pour ses bourreaux (3).

Saint François de Sales. — Saint François de Sales, au sujet de cette union des vertus en apparence contraires, fait cette remarque (4) : « L'union d'une très haute charité et d'une très profonde humilité est très admirable ; parce que ces deux vertus sont si éloignées l'une de l'autre, qu'il semble qu'elles ne se pourraient jamais rencontrer dans une même âme, d'autant que la charité élève l'âme et plus elle croist, plus elle va la rehaussant par dessus tout ce qui n'est point Dieu. L'humilité fait tout le contraire ; car elle rabaisse l'âme au-dessous d'elle-même et de toutes les créatures ; cette vertu ayant cela de propre, que plus elle est grande, plus elle rabaisse l'âme dans laquelle elle est. Voyez donc, je vous prie, l'extrémité de ces deux vertus et je m'assure que vous direz : Comment est-il possible d'unir et conjoindre par ensemble l'humilité avec la charité ? *C'est une chose naturellement impossible* ; aussi nul autre que Notre-Seigneur ne pouvait faire l'union de ces deux vertus et *il a montré la grandeur incomparable de son pouvoir, en unissant des choses si éloignées* ».

L'union de ces deux vertus est naturellement impossible, mais dans la vie de la grâce, que l'Evangile nous fait connaître, aucune des deux ne peut exister sans l'autre et elles grandissent ensemble. De même que la racine de l'arbre qui grandit s'enfonce toujours plus profondément dans le sol, pendant que la plus haute branche s'élève vers le ciel, l'humilité rappelle toujours plus au chrétien que *par lui seul* il n'est rien et ne peut rien dans l'ordre du salut, tandis que la charité l'élève toujours davantage vers Dieu et le rend toujours plus docile à la grâce divine.

Pascal. — Cette connexion des vertus les plus différentes, lorsqu'elles sont arrivées à un degré héroïque, est un signe de la présence spéciale de Dieu dans une âme, car lui seul peut réunir aussi intimement des perfections aussi différentes.

Pascal l'a noté profondément dans *les Pensées* (5) : « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car autrement, ce n'est pas

(1) *Matth.*, VII, 29.
(2) I *Cor.*, II, 4.
(3) Cf. SAINT THOMAS, *Quodlibet*, IV, a. 19 : « Dans l'acte des vertus il faut distinguer *ce qui est fait* et *la manière de le faire*. Ainsi *le fait* de supporter les tortures du martyre ne suppose pas nécessairement la charité parfaite, et même celui qui n'a pas la charité peut supporter ces tourments, mais la charité parfaite les fait supporter promptement et avec joie (celle du sacrifice), comme on le voit en saint Laurent et saint Vincent qui montrèrent une sainte exultation dans leur supplice. Cela, celui qui n'a pas la charité et celui qui n'a encore qu'une charité imparfaite ne peuvent l'accomplir ».
(4) IIe Sermon sur la Visitation, explication du *Magnificat*.
(5) *Pensées de Pascal* publiées avec une introduction par HENRI MASSIS, 1929, p. 171.

monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et en remplissant tout l'entre-deux ».

§ 3. — *Le contre-signe.*

L'obstination du sanhédrin fut une preuve de la sainteté du Christ. — Lorsque ce signe divin de sainteté fut donné en Jésus-Christ, il fallait pour le nier une évidente malice et perversité ; et cette négation devenait ainsi par un contraste un signe nouveau qui confirmait le précédent. Ce signe nouveau fut donné par les membres du sanhédrin lorsqu'ils dirent, après un miracle manifeste accompli au nom du Sauveur par Pierre et Jean : « Qu'ils aient fait un miracle insigne, c'est ce qui est manifeste pour tous les habitants de Jérusalem et nous ne pouvons le nier. Mais afin que la chose ne se répande pas davantage parmi le peuple, défendons-leur avec menaces de parler désormais en ce nom-là à qui que ce soit. » (*Actes des apôtres*, IV, 16-17.)

Le signe divin de la sainteté est aussi confirmé par le faux éclat de ses contrefaçons. Le faux or fait valoir le vrai lorsqu'on les rapproche, de même le faux diamant montre par contraste le prix du vrai. C'est ainsi qu'à l'opposé de la sainteté on trouve soit le fanatisme sans vraie charité, soit le libéralisme sans fermeté dans la foi. On trouve aussi dans les faux prophètes l'exaltation sans humilité, la force sans mansuétude, suivie de faiblesse, de pusillanimité et d'abattement.

Les contrefaçons de la sainteté sont un hommage à la sainteté. — Chez le sectaire, la foi chrétienne peut même parfois, par l'exclusion de l'amour, se changer en une chose monstrueuse, où tous les dogmes de la Providence, de la Prédestination, des fins dernières, sont faussés. Plus ces mystères sont élevés, plus leur adultération est abominable et dangereuse, au point qu'on peut y voir, non pas seulement l'œuvre d'une intelligence humaine égarée et pervertie, mais celle de l'esprit du mal. Il en est de même dans la vie qui s'inspire d'une telle adultération poussée à ses dernières conséquences. *Corruptio optimi pessima.* De même une arme de précision, lorsqu'elle est faussée, devient très dangereuse pour celui qui s'en sert.

Cela, Pascal l'a également noté, mais sans voir comment le jansénisme tombait dans cette lamentable déviation. Il a écrit (1), en pensant sans doute à ceux qui s'égarent par orgueil spirituel : « Quand on veut poursuivre les vertus jusqu'aux extrêmes de part et d'autre, il se présente des vices qui s'y insinuent insensiblement, dans leurs routes insensibles, du côté du petit infini (2) ; et il se présente des vices, en foule, du côté du grand infini (3), de sorte qu'on se perd dans les vices, et on ne voit plus les vertus. On se prend à la perfection même ». C'est-à-dire on fausse celle-ci, en voulant y parvenir par soi-même sans humilité, sans le secours gratuit de Dieu. Alors il se

(1) *Pensées, ibidem*, p. 172.
(2) Ou de l'infiniment petit.
(3) Ou de l'infiniment grand qui est Dieu.

peut que la fermeté de la foi dégénère en pertinacité dans les opinions religieuses erronées et que la bonté de la charité dégénère en un sentimentalisme inconsistant, où disparaît tout amour profond de la vérité.

§ 4. — *Le saint par excellence.*

Les témoignages évangéliques. — L'application la plus manifeste de ces principes est celle qui concerne la sainteté même de Jésus. Il nous apparaît, de l'aveu même de beaucoup d'incroyants, comme le parfait modèle de la sainteté et des vertus les plus différentes.

Celui que saint Jean-Baptiste a désigné par ces mots : « Voici l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde » (*Jean*, I, 29, 36), peut répondre à ses adversaires qui cherchent à le confondre : « *Qui de vous m'accusera de péché ?*... Celui qui est de Dieu entend la parole de Dieu ; c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne l'entendez pas. » (*Jean*, VIII, 46.) Pilate ne trouve aucun crime en lui et déclare en se lavant les mains : « Je suis innocent du sang de ce juste ; à vous d'en répondre. » (*Matth.*, XXVII, 24.)

Jésus modèle de toute sainteté. — Jésus apparaît sans aucun péché. Mais, surtout pendant la Passion, sa sainteté resplendit comme l'harmonie la plus haute des vertus les plus différentes et, comme la haine contre lui grandit jusqu'au paroxysme, son amour de Dieu et des âmes se manifeste de plus en plus jusqu'au *consummatum est*.

En lui s'harmonisent la sagesse la plus sublime qui ne perd jamais de vue la fin dernière, l'éternelle vie et le sens pratique le plus avisé, spécialement manifeste par l'à propos de ses réponses aux questions les plus insidieuses.

En lui s'unissent la justice parfaite et la miséricorde inépuisable, alors que souvent chez nous la justice tourne à la raideur, et la miséricorde à la faiblesse. Qu'on se rappelle le pardon du Sauveur à la femme adultère : quelle fermeté et à la fois quelle bonté !

En lui s'harmonisent également une dignité souveraine et la plus profonde humilité. Il ne fut jamais plus grand que sous les humiliations de la Passion acceptée par amour pour nous. Il répond à Pilate : « Tu le dis, je suis roi. Je suis né et venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité : quiconque est de la vérité écoute ma voix. » (*Jean*, XVIII, 37.)

En Jésus enfin se concilient la force la plus héroïque et la plus grande douceur dans le sourire du Crucifié, qui prie pour ses bourreaux : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » (*Luc*, XXIII, 34.) C'est la prière qui sera répétée par beaucoup de saints dans leurs tourments, celle qui permet de discerner les vrais et les faux martyrs.

Il est impossible de trouver harmonie morale plus haute, plus profonde, d'un rayonnement plus étendu, d'une splendeur plus éclatante dans une plus noble sobriété d'expression.

C'est la sainteté du bon pasteur, qui a pu dire de lui-même : « Je suis le bon pasteur. Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis... C'est pour cela que mon Père m'aime ; parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit ; mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. » (*Jean*, X, 11-17.)

Conclusion : les dispositions d'âme, qui font mieux voir la sainteté. — Le témoignage de la sainteté devient d'autant plus frappant et convaincant qu'on s'efforce de suivre la même voie. Alors, sous la lumière des dons du Saint-Esprit, les signes dont nous venons de parler prennent toute leur valeur. On peut voir un vitrail d'église du dehors, c'est à peine si l'on discerne ce qu'il représente, on peut aussi le voir du dedans, et sous la lumière intérieure tout s'éclaire.

CHAPITRE II. — LA SAINTETÉ QUE LE CHRIST A VOULUE POUR SON ÉGLISE

Après avoir parlé de la notion de sainteté et des signes qui la manifestent, nous devons dire quelle sainteté le Christ a voulue pour son Eglise et quels principes et moyens de sanctification se trouvent en elle.

§ 1. — *Le Christ a voulu pour son Eglise une sainteté éminente et manifeste.*

Comme la sainteté requiert l'exemption de toute souillure morale et une ferme union avec Dieu, une société est visiblement et éminemment sainte, si elle a en soi des principes et des moyens efficaces pour produire en ses membres une sainteté insigne et si de fait elle montre continuellement les effets de cette sainteté, c'est-à-dire en plusieurs de ses membres des vertus supérieures et en certains des vertus héroïques, qui dépassent manifestement les forces morales naturelles de l'humanité. Ces vertus peuvent être visibles dans leurs effets, par exemple dans un grand amour de Dieu, uni à une abnégation absolue et à une grande charité envers le prochain.

Jésus a voulu que son Eglise fût éminemment sainte. — Or le Christ a voulu que cette haute sainteté soit une propriété et une note de son Eglise, pour qu'elle montre constamment aux âmes la fin divine vers laquelle elle les conduit.

Cette volonté, le Sauveur l'a exprimée constamment en parlant du royaume de Dieu et en faisant connaître sa mission à ses apôtres. Il a dit en priant pour eux avant la Passion : « Père... sanctifiez-les dans la vérité : votre parole est la vérité. Comme vous m'avez envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde. Et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité. Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous. » (*Jean*, XVII, 17-21.)

Dès le début de son ministère, dans le sermon sur la montagne, Jésus avait dit : « Si votre justice ne surpasse pas celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » (*Matth.*, V, 20.) Et au même moment, en faisant connaître la loi nouvelle dans toute son élévation, et en prêchant les béatitudes évangéliques, il avait exhorté tous ses disciples à un haut degré d'humilité, de pureté, d'abnégation, de charité, d'amour des ennemis. Pour produire cette sainteté dans les âmes et l'y conserver, il promit l'Eucha-

ristie, en disant : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde. » (*Jean*, VI, 51.) De même il promit et envoya l'Esprit sanctificateur : « Je prie le Père et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité... il sera en vous. » (*Jean*, XIV, 16, 17.)

Il a voulu que cette sainteté éminente fût manifeste. — La sainteté que le Christ a voulue pour son Eglise est donc éminente. De plus elle doit être visible, car il a dit à ses disciples : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située au sommet d'une montagne ne peut être cachée ; et on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais sur le chandelier, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. Qu'ainsi votre lumière brille devant les hommes, afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. » (*Matth.*, V, 14-16.)

Jésus dit encore : « *Ainsi tout bon arbre porte des fruits.* » (*Matth.*, VII, 17.) Et aux apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, que votre fruit demeure et que mon Père vous accorde ce que vous lui demanderez en mon nom. Ce que je vous commande c'est de vous aimer les uns les autres. » (*Jean*, XV, 16-17.) Cette charité fraternelle est le grand signe de l'amour de Dieu : « C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (*Jean*, XIII, 35.)

Jésus demande même le zèle ou l'ardeur de l'amour : « Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désiré-je, sinon qu'il se répande. » (*Luc*, XII, 19.)

Enfin il promet aux prédicateurs de la foi des signes extraordinaires qui montrent la sainteté et l'origine divine de l'Evangile : « Allez par tout le monde et prêchez l'Evangile à toute créature... Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons ; ils parleront de nouvelles langues ; ils prendront les serpents, et s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal ; ils imposeront les mains aux malades et les malades seront guéris. » (*Marc*, XVI, 15-17) (1).

Saint Paul a admirablement exprimé cette volonté du Christ relative à la sainteté de l'Eglise. Il dit dans l'Epître aux Ephésiens, V, 25-27 : « Maris, aimez vos femmes comme *le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier*, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Eglise, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée ».

Le Christ prévoit cependant la présence des pécheurs dans son Eglise. — Cette sainteté, dans la pensée du Sauveur, sera consommée au ciel, mais sur la terre, quoique l'Eglise doive être visiblement

(1) La finale de Marc (9-20) manque, il est vrai, en plusieurs manuscrits, mais elle fut certainement connue de saint Justin, de Tatien, de saint Irénée, etc., et l'on peut retenir qu'elle est inspirée. Cf. JACQUIER, *Histoire des Livres du N. T.*, t. II, p. 500 et suiv.

sainte par sa doctrine, par les moyens et les fruits de sanctification, il y a cependant en elle des pécheurs, comme le montre la parabole de l'ivraie : « C'est un ennemi qui a semé de l'ivraie au milieu du bon grain... N'allez pas la cueillir, de peur qu'avec l'ivraie vous n'arrachiez aussi le froment. Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson ». (*Matth.*, XIII, 30.) Cette présence des pécheurs dans l'Eglise est du reste l'occasion d'insignes vertus, de patience, de miséricorde, de zèle, de réparation : « Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent ». (*Matth.*, V, 44.)

Telle est certainement la volonté du Christ, constamment exprimée par lui. Est-elle réalisée ?

§ 2. — *L'Eglise offre-t-elle à tous des principes et des moyens de sainteté ?*

Elle a maintenu les principes de sainteté dans sa doctrine. — Comme dans les premiers siècles, l'Eglise catholique propose *toute la doctrine* du Christ, contenue dans l'Ecriture et la Tradition ; elle n'en a rejeté aucun point, si mystérieux soit-il, et si difficile qu'il puisse paraître à l'humaine faiblesse. On peut s'en rendre compte en lisant les écrits qui nous restent des Pères apostoliques du Ier siècle ; ils contiennent clairement plusieurs dogmes qui ont été niés par les protestants, notamment celui de l'Eucharistie sacrement et sacrifice, qui suppose le sacerdoce (1). L'intégrité de la doctrine chrétienne est défendue par l'Eglise comme le sommet de la vérité au-dessus des erreurs souvent opposées entre elles : le mystère de l'Incarnation est défendu tour à tour contre le monophysisme et le nestorianisme, celui de la Trinité contre l'arianisme et le sabellianisme, celui de la grâce contre le pélagianisme et le prédestinatianisme ; la morale chrétienne est préservée aussi par elle des déviations opposées entre elles du rigorisme et du laxisme.

Elle les a maintenus dans sa pratique. — Non seulement au point de vue doctrinal, mais pratiquement l'Eglise lutte contre des princes puissants pour conserver l'intégrité de la loi évangélique, en particulier au sujet de l'unité et de l'indissolubilité du mariage. Au contraire, la pseudo-réforme nie le libre-arbitre, nie la bonté divine et la volonté salvifique universelle en admettant un décret de réprobation positive antérieur à la prévision des péchés de ceux qui se perdent ; elle enseigne la justification par la seule foi sans les bonnes œuvres et accepte le divorce des princes. Enfin tandis que l'Eglise invite beaucoup d'âmes à la pratique des trois conseils évangéliques, de pauvreté, chasteté, obéissance, les pseudo-réformateurs portent les âmes consacrées à renoncer à la virginité et aux autres conseils. L'Eglise catholique conserve ainsi en sa doctrine dogmatique et morale les principes de la sainteté.

Elle garde les moyens de sanctification institués par Notre-Seigneur. — *Par son culte* elle garde aussi la source et les moyens de sanctifi-

(1) Cf. SAINT IGNACE D'ANTIOCHE, *Smyrn.*, VII, VIII.

cation. Elle conserve *le sacrifice de la messe*, dans lequel selon l'Ecriture (1) et la tradition « est réellement contenu et sacramentellement immolé le même Jésus-Christ qui offrit une fois sur la croix son immolation sanglante » (2) ; ainsi les mérites de la Passion nous sont appliqués et nous recevons les fruits de la rédemption. Selon les mêmes témoignages, les sept sacrements contiennent et confèrent la grâce qu'ils signifient : l'absolution sacramentelle justifie les pécheurs, les réconcilie avec Dieu ; la communion eucharistique nourrit spirituellement les âmes et leur est un gage de l'éternelle vie.

Les protestants ont rejeté au contraire le sacrifice de la messe et presque tous les sacrements. S'ils gardent le baptême et la cène, ils n'y voient que des signes et non pas des sources de grâce. Le culte proprement dit, après la suppression du sacrifice de la messe, reste froid et n'attire plus les fidèles, qui peu à peu se divisent en plusieurs sectes ou tombent dans le naturalisme. Certaines sectes cependant, voyant les défauts du culte protestant, imitent le culte catholique.

Quant aux préceptes de l'Eglise, ils nous aident manifestement à bien accomplir la loi divine, tel le précepte d'entendre la messe dominicale, celui de communier à Pâques, ceux du jeûne et de l'abstinence.

§ 3. — *Les effets généraux de ces principes et moyens de sanctification.*

L'Eglise, en nous proposant ces principes et ces moyens de sanctification, a transformé la vie individuelle de l'homme, la vie de la famille et la vie sociale.

Sanctification de l'individu. — Elle a délivré et délivre toujours l'homme des erreurs sur Dieu, sur le monde, sur l'âme et la vie morale. Elle a triomphé du polythéisme, elle arrache les âmes au matérialisme et au déterminisme, à la morale du plaisir et de l'intérêt, qui ne garde de la moralité que le nom. Elle prêche l'Evangile et les moyens de salut à tous, aux plus pauvres et aux moins instruits, négligés par les philosophes. Elle a toujours condamné et combattu les trois concupiscences, celle de la chair, celle des yeux et l'orgueil de la vie ; elle porte incessamment à pratiquer les vertus naturelles et les vertus chrétiennes, en enseignant comment elles doivent s'unir.

Sanctification de la famille. — Elle a restauré la famille en protégeant la femme, les enfants et les serviteurs contre la domination cruelle et licencieuse des hommes. Elle n'a cessé de combattre la polygamie, la répudiation, tolérées par la loi de Moïse, et le divorce.

Dans l'Eglise catholique, le culte de la Sainte Vierge, rejeté lui aussi par les protestants, ranime toujours l'amour de la virginité et celui de la parfaite chasteté conjugale. Le Père Lacordaire a pu dire dans sa 34e conférence : « Jésus-Christ a voulu naître d'une femme tout à la fois vierge et mère, modèle ineffable du dévouement maternel et du dévouement virginal... La femme n'a cessé, depuis dix-

(1) *Luc*, XXII, 19 ; I *Cor.*, XI, 24 ; *Hebr.*, IX, 28 ; X, 14 ; VII, 11.
(2) Concile de Trente, sess. XXII, c. 2.

huit siècles, de regarder ce type sublime, qui est celui de sa régénération ; elle y a puisé le double courage de la chasteté et de l'amour ; elle est devenue digne du respect que le monde avait besoin d'avoir pour elle... Le culte des affections a succédé au culte de la chair et du sang...

« Il y a sur la terre trois faiblesses : la faiblesse du dénûment, c'est le pauvre ; la faiblesse du sexe, c'est la femme ; la faiblesse de l'âge, c'est l'enfant. Ces trois faiblesses sont la force de l'Eglise, qui a fait alliance avec elles et les a prises sous sa protection en se mettant sous la leur. Cette alliance a changé la face de la société, parce que jusque-là le faible avait été sacrifié au fort, le pauvre au riche, la femme à l'homme, l'enfant à tous...

« A la femme chrétienne, par une délégation spéciale, ont été confiés tous les pauvres... Entre le monde païen et le monde chrétien il y a la même différence qu'entre la prêtresse de Vénus et la sœur de saint Vincent de Paul... »

Joseph de Maistre dit de même, dans son livre *Le Pape* (l. III, ch. II) : « La femme, qui peut tout sur le cœur de l'homme, lui rend toute la perversité qu'elle en reçoit, et les nations croupissent dans ce cercle vicieux, dont il est radicalement impossible qu'elles sortent par leurs propres forces... Par une opération toute contraire et tout aussi naturelle, le moyen le plus efficace de perfectionner l'homme, c'est d'ennoblir et d'exalter la femme. C'est ce à quoi le christianisme seul travaille sans relâche... »

L'Eglise protège encore la naissance et la vie de l'enfant ; elle recueille les enfants abandonnés, veille à leur formation intellectuelle, morale et religieuse. A ce qu'elle fait pour eux, et aussi pour les malades et les vieillards, on ne peut comparer ce que font les sectes protestantes où domine de plus en plus le naturalisme et où la vie vraiment chrétienne peu à peu disparaît. (Cf. P. St.-M. Gillet, O. P., *L'Eglise et la famille*, 1917.)

Sanctification de la société. — L'Eglise n'a pas moins relevé la condition des pauvres ; elle seule a pu progressivement abolir l'esclavage. « Il avait été toujours considéré, dit de Maistre (1), comme une pièce nécessaire du gouvernement et de l'état politique des nations... L'univers, jusqu'à l'époque du christianisme, a toujours été couvert d'esclaves, et jamais les sages n'ont blâmé cet usage... Mais enfin la loi divine parut sur la terre. Tout de suite elle s'empara du cœur de l'homme... La religion commença surtout à travailler sans arrêt à l'abolition de l'esclavage... ; elle agissait divinement et par là même lentement... Le gouvernement seul ne peut gouverner... Il a besoin... ou de l'esclavage qui diminue le nombre des volontés agissantes dans l'Etat, ou de la force divine, qui par une espèce de *greffe* spirituelle, détruit l'âpreté naturelle de ces volontés et les met en état d'agir ensemble sans se nuire. »

L'Eglise a complété cette œuvre en rénovant la société civile ; elle a renforcé l'autorité civile en rappelant que tout pouvoir vient de Dieu en vue du bien général de la société ; elle a ennobli aussi l'obéissance, en disant qu'obéir aux autorités légitimement consti-

(1) *Le Pape*, l. III, ch. II.

tuées et aux lois justes c'est en fin de compte, obéir à Dieu lui-même. Elle a lutté contre toutes les tyrannies, pour sauvegarder toute liberté légitime, celle surtout de faire son devoir, et a fait régner la paix, comme on l'a vu par exemple sous un Charlemagne et un saint Louis. (Cf. *Leonis XIII Acta,* Encycl. *Immortale Dei.*)

Il convient ici de rappeler ce que disait le Père Lacordaire en sa 35e conférence : « *La société catholique a ouvert dans le monde deux sources inépuisables d'obéissance et de vénération.* L'une est publique : *l'autorité de sa hiérarchie,* qui dure depuis dix-huit cents ans... et, sans autre ressource que la persuasion, se fait obéir et vénérer comme nulle part et en aucun temps n'a été obéie et vénérée aucune humaine majesté. La source secrète de l'obéissance et de la vénération ouverte dans le monde par la société catholique, c'est *la confession* » qui s'impose à tous, aux forts et aux faibles.

L'Eglise ne cesse de travailler à faire régner dans la société la justice et la charité. Si elle défend contre le socialisme le droit de propriété individuelle, elle cherche le plus possible contre les abus du capitalisme à améliorer la condition des ouvriers et de leur famille. (Cf. *Leonis XIII Acta,* Encycl. *Rerum novarum,* 1891 et *Graves de Communi,* 1901.)

La paix du Christ dans le règne du Christ. — Enfin la sainteté de l'Eglise apparaît dans la paix qu'elle travaille à maintenir ou à rétablir entre les nations, en proscrivant toute guerre injuste, et en affirmant la nécessité et l'excellence de la loi de charité et de fraternité chrétienne, au-dessus des intérêts spéciaux des différents peuples. Ainsi fut constituée autrefois *la chrétienté.* Souvent les papes et les évêques firent cesser les conflits entre les nations. La pseudo réforme travailla au contraire à la destruction de la chrétienté ou de l'union des peuples chrétiens.

Comme le dit Vladimir Soloviev (1), « la philosophie révolutionnaire a fait des efforts... pour remplacer cette unité par celle du genre humain : on sait avec quel succès. Militarisme universel, transformant les peuples entiers en armées ennemies et inspiré lui-même par une *haine nationale telle que le moyen âge n'en a jamais connu...,* *lutte des classes,* qui menace de mettre tout à feu et à sang ; *abaissement progressif de la force morale...* manifesté par le nombre croissant des folies, des suicides, des crimes. » Ce sont là les signes d'une société qui se sépare de Dieu ; et ils montrent d'une façon singulièrement pressante la nécessité de revenir à lui, comme ne cesse de le dire le Vicaire de Jésus-Christ, en rappelant que la paix du Christ ne se trouve que dans son règne de vérité, de justice et de charité, sur la vie des individus et des peuples.

Dans ce douloureux état de choses on voit que des œuvres profondément chrétiennes avec un minimum de ressources matérielles ont un rendement spirituel immense, telle dans la banlieue de Lyon l'œuvre d'un Père Chevrier, ami du curé d'Ars (2), tandis que des

(1) *La Russie et l'Eglise universelle,* 2e éd., p. LVII.

(2) Cf. Antoine Lestra, *Le Père Chevrier,* Flammarion, 1935. Ce prêtre d'un très grand zèle, ami des pauvres et des égarés, ouvrit pour les enfants abandonnés un catéchisme où pour être admis il fallait trois conditions : « Ne rien avoir, ne rien savoir, ne rien valoir ». Il disait : le prêtre, pour être *alter Christus,* doit être un homme dépouillé, un homme crucifié, un homme mangé.

œuvres non chrétiennes avec d'immenses ressources matérielles ont un résultat moral minime.

Conclusion : l'Eglise offre toujours au monde la sainteté qui le guérira de ses maux. — Il y a là des signes non équivoques de la sainteté de l'Eglise.

C'est celle que le Christ a voulue pour elle, celle qui dérive des principes et des moyens de salut qu'elle offre à tous, par le sacrifice eucharistique et les sacrements. Ces principes et ces moyens de sanctification, si l'on ne se soustrait pas à leur influence, transforment la vie individuelle, la vie familiale et la vie sociale.

Les maux actuels dont souffre la société sont ceux d'une société qui veut se séparer de l'Eglise, ils montrent à leur manière combien son influence sanctificatrice est plus nécessaire que jamais. Seul le retour à l'Evangile, à la lumière de vie, les Souverains Pontifes ne cessent de le redire, peut sauver la société, en rappelant qu'au-dessus de biens matériels qui divisent parce qu'ils ne peuvent appartenir simultanément et intégralement à tous et à chacun, il y a les biens spirituels, la vérité, la vertu, Dieu même, que chacun possède d'autant mieux qu'il les donne aux autres, et qui seuls, en nous unissant profondément, peuvent nous donner la paix et la joie, comme un avant-goût de la béatitude promise par le Sauveur à ses disciples.

CHAPITRE III. — LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE ET LE TÉMOIGNAGE DES MARTYRS

La sainteté de l'Eglise, que le Christ a voulue pour elle, se manifeste non seulement par ses effets généraux dans la vie individuelle, familiale et sociale, mais aussi par certains faits éclatants où apparaît d'une façon très frappante l'héroïcité des vertus, et particulièrement par la constance des martyrs.

Le témoignage de ces derniers a une valeur spéciale si leur héroïque constance dépasse manifestement les forces naturelles de l'homme et suppose un secours extraordinaire de Dieu (1). Or cela apparaît si l'on considère le nombre considérable des martyrs, leur condition et leur âge, le motif pour lequel ils ont souffert, la qualité de leurs tourments physiques et moraux, et enfin leur patience héroïque, unie aux autres vertus.

§ 1. — *Le témoignage des martyrs.*

1° **Le nombre des martyrs.** — De l'an 64, sous Néron, jusqu'à 313, date de l'édit de Constantin, sévirent les grandes persécutions. On en compte dix d'habitude, que Lactance réduit à six. Il y eut en outre plusieurs persécutions locales. Selon la tradition et l'histoire, les martyrs furent innombrables. C'est seulement en 1684 qu'apparut le premier contradicteur, H. Dodwell, qui prétendit qu'il n'y

(1) Cf. DE POULPIQUET, O. P., *L'objet intégral de l'Apologétique. Le témoignage des martyrs*, p. 148-187.

eut que peu de martyrs. Il fut réfuté par Ruinart (1) et les documents plus récemment trouvés dans les catacombes confirment les témoignages anciens des Pères et ceux des païens. Les rationalistes eux-mêmes le reconnaissent. Gaston Boissier dit dans *la Fin du paganisme*, t. I, p. 393 : « En supposant même qu'à chaque fois et dans chaque lieu particulier, il ait péri peu de victimes, réunies elles doivent former un nombre considérable. » Selon le martyrologe romain, il y eut pour la seule ville de Rome 13.825 martyrs. Selon Tacite (*Annal.*, XV, 43-45), une « grande multitude » de chrétiens fut mise à mort sous Néron, en 64. Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, III, 33 ; V, 1 ; VI, 1 ; VII, 11, rapporte aussi qu'il y eut un très grand nombre de martyrs sous Trajan, sous Marc-Aurèle, sous Sévère, Dèce et Dioclétien. C'est le même témoignage qu'on trouve chez Lactance, Sulpice-Sévère, saint Cyprien. Dans les catacombes on a trouvé des inscriptions latines comme celle-ci : « Marcella et Christi martyres CCCCCL (550) ».

De plus, de l'aveu des rationalistes, les chrétiens qui alors ne périrent pas eurent besoin d'une très grande force d'âme pour embrasser la foi et y persévérer.

Enfin il y eut de nombreux martyrs en Perse ; selon Sozomène (*Hist. eccl.*, II, c. 4), 190.000 moururent sous le roi Sapor, de même dans les pays mahométans ; et plus récemment au Japon, en Chine, dans l'Annam et en Afrique. (Cf. E. Le Blant, *Les Persécuteurs et les martyrs*, 1893, p. 343.) Le témoignage du sang n'a pas cessé dans l'Eglise.

2° **La condition des martyrs.** — Elle doit être aussi considérée. Ce ne furent pas seulement de rudes plébéiens, mais aussi des nobles, des doctes, comme saint Justin, saint Irénée, saint Cyprien, des femmes comme sainte Perpétue, sainte Cécile, sainte Agathe, sainte Blandine, des enfants comme Tharcisius, Quiricus, Eulalie, Agnès, des vieillards comme saint Polycarpe.

3° **Le motif pour lequel ils ont tous souffert.** — C'était et c'est toujours la religion et la foi au Christ, Fils de Dieu. Tout autre motif est écarté. Ce ne fut pas l'amour du monde, de ses joies, de ses richesses, de ses honneurs ; ils ont méprisé tout cela, pour être fidèles à la religion chrétienne, où le paganisme voulait voir la cause de toutes les calamités. Les chrétiens n'avaient pourtant pas conspiré contre l'empire, ils obéissaient aux lois justes, servaient vaillamment dans l'armée comme les autres ; mais ils étaient chrétiens, et ne voulaient pas offrir des sacrifices aux dieux du paganisme.

4° **L'objet de leur témoignage.** — C'était la vérité de la foi chrétienne et des signes divins qui la confirment. Les martyrs, comme leur nom l'indique, sont des *témoins* qui préfèrent subir le dernier supplice que de renier la foi (2). On le voit par les paroles qu'ils prononcèrent devant leurs juges et leurs bourreaux. C'était la réalisation

(1) *Acta martyrum sincera.*

(2) Cf. SAINT THOMAS, IIa IIæ, q. 124, a. 1 et 2 : le martyre est un acte de la vertu de force, inspiré par l'amour de Dieu, pour témoigner de la vérité de la foi et des signes qui la confirment.

de cette prédiction de Jésus : « Tenez-vous en garde contre les hommes, car ils vous livreront à leurs tribunaux et vous flagelleront dans leurs synagogues. Vous serez menés *à cause de moi* devant les gouverneurs et les rois, *pour me rendre témoignage* devant eux et devant les Gentils. » (*Matth.*, x, 17.) « Ils vous chasseront des synagogues ; et même l'heure vient où quiconque vous fera mourir, croira faire à Dieu (1) un sacrifice agréable. Et ils agiront ainsi parce qu'ils n'ont connu ni mon Père, ni moi. » (*Jean*, xvi, 2.) Jésus avait dit aussi : « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites... ; voici que je vous envoie des prophètes, des sages et des docteurs. Vous tuerez et crucifierez les uns, vous battrez de verges les autres dans vos synagogues et vous les poursuivrez de ville en ville. » (*Matth.*, xxiii, 34.)

5° **Les tourments.** — Les tourments physiques et moraux auxquels les persécuteurs eurent recours furent de toutes sortes, au dire même de Tacite (*Annal.*, xv, 44) : la croix, le fer, le feu, les bêtes féroces. Et ces tortures furent supportées même par des enfants, par des infirmes, non pas seulement quelques minutes, mais de longues heures et des jours, car on prolongeait le supplice pour vaincre les chrétiens par la douleur et les amener à renier la foi.

Les tourments moraux n'étaient pas moindres. On les privait de leurs charges et dignités, de leurs biens ; toute leur famille était réduite à la misère. Souvent même ils durent lutter contre les affections naturelles les plus profondes, contre les larmes de leurs parents, de leurs épouses ou de leurs fils. (Cf. Dom Leclercq, *Les Martyrs*, t. i, p. 126... Passion de sainte Perpétue.) Alors se vérifia à la lettre la prédiction de Jésus : « Je suis venu mettre en lutte le fils avec son père, la fille avec sa mère... On aura pour ennemis les gens de sa propre maison. Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi... Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi... Celui qui sauvera sa vie, la perdra ; et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la sauvera. » (*Matth.*, x, 35.) Plusieurs, comme saint Herménégild, furent livrés par leur parents ; le Sauveur avait dit : « Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant, et les enfants s'élèveront contre leurs parents et les feront mourir... ; mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. » (*Matth.*, x, 21.) Enfin les vierges chrétiennes connurent un autre tourment moral ; elles furent souvent traînées en des lieux de débauche, ce qu'elles détestaient plus que la mort.

6° **Leur patience héroïque unie à leurs autres vertus.** — La force héroïque des martyrs apparaît d'autant plus qu'on considère que l'acte principal de la force est, non pas l'attaque où il faut modérer l'audace, mais l'endurance, où il faut réprimer la peur (2). Aussi le juste milieu de la force est-il un sommet au milieu et au-dessus des deux vices contraires de la lâcheté et de la témérité (3).

De plus la vertu de force doit être *connexe avec les autres vertus*

(1) Comme le dit saint Thomas, *in Matth.*, x, 17, ces paroles visent les persécutions qui viendront non pas des païens, préoccupés de défendre le culte *des dieux*, mais des juifs qui, dans leur aveuglement, entendront mal le culte du vrai Dieu.

(2) Cf. saint Thomas, IIa IIæ, q. 123, a. 6.

(3) *Ibid.*, q. 125-127.

morales, sous la direction de la vraie prudence ; ainsi elle affermit l'homme dans la poursuite du bien véritable et non pas dans l'obstination de l'orgueil. Enfin pour qu'elle soit vraiment héroïque, la force doit accomplir des actes difficiles qui dépassent l'énergie commune des hommes, et les accomplir promptement, avec une certaine joie, celle du sacrifice, lorsque l'occasion s'en présente, fréquemment s'il le faut, et avec constance (1).

Ainsi les martyrs ont supporté d'atroces tourments, en priant Dieu de les soutenir. Avant le supplice ils ont éprouvé, comme Jésus voulut l'éprouver lui-même, la crainte naturelle de la mort, mais ils ont prié pour réprimer cette crainte. Ils n'allaient pas au supplice sous l'impulsion de l'audace, mais avec calme, tandis que quelques présomptueux, qui témérairement s'étaient dénoncés eux-mêmes, tremblaient au dernier moment et reniaient la foi (2).

De plus, la force chez les martyrs chrétiens est *connexe* avec les autres vertus, elle est unie à la charité, à la foi, à l'espérance, à la religion, à la prudence, à la justice, à la chasteté, à l'humilité, et même à *la douceur*, comme on le voit par leurs réponses, et lorsqu'à l'exemple du Sauveur et de saint Etienne, premier martyr, ils prient pour leurs bourreaux (3).

Enfin ils vont au supplice, avec la joie du sacrifice accompli par amour, et leur constance dure souvent plusieurs jours. Le récit de leur mort rappelle ce qui est dit dans les *Actes des apôtres*, v, 41 : « Les apôtres sortirent du sanhédrin, joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus. »

C'est ce qui apparut surtout dans le martyre de saint Ignace d'Antioche, de saint Polycarpe (4), de saint Cyprien, de saint Félix, de saint Irénée, de saint Victor, de saint Vincent (5), de sainte Perpétue, sainte Félicité (6), sainte Blandine et de tant d'autres. Et même sainte Perpétue, lancée plusieurs fois en l'air par une vache furieuse, fut ravie en extase et ne sentit rien (7).

Il y eut sans doute des chrétiens, qui vaincus par la douleur, renièrent la foi ; mais cela montre mieux la constance de ceux très nombreux qui furent fidèles. Enfin, il faut noter, qu'il était bien facile aux martyrs de se soustraire aux tourments : un seul mot d'abjuration suffisait ; et l'on cherchait à les y attirer par toutes sortes de promesses. Aux honneurs promis ils ont préféré l'ignominie, aux voluptés le supplice, aux richesses la pauvreté et le dénuement, à tous les biens terrestres la mort cruelle.

§ 2. — *Le témoignage des martyrs prouve la sainteté de l'Eglise.*

Cette force héroïque, tout considéré, n'est-elle pas un miracle d'ordre moral, ne suppose-t-elle pas un secours extraordinaire de Dieu, qui vient ainsi confirmer la foi chrétienne par un nouveau signe ? Il est bien difficile de le nier.

(1) Benoit XIV, *De canon. Sanct.*, l. III, c. 21.
(2) Cf. Dom Leclercq, *Les Martyrs*, t. i, p. 68 et suiv.
(3) P. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, p. 330.
(4) Dom Leclercq, *Les Martyrs*, t. i, p. 50 ,67 et suiv.
(5) Ruinart, *Acta martyrum* (éd. Véron, 1731), p. 310, 357, 260, 325, 327.
(6) *Ibid.*, p. 327.
(7) Dom Leclercq, *op. cit.*, t. i, p. 137 et suiv., 95.

Cette force, connexe avec les autres vertus, est en effet le principe d'actes héroïques souvent répétés, accomplis par une multitude innombrable d'hommes, de femmes, d'enfants, et accomplis avec joie et constance, au milieu de grands tourments physiques et moraux, sans aucun espoir de rétribution temporelle, et malgré les promesses les plus séduisantes.

Or les actes héroïques des principales vertus ainsi connexes ne peuvent être accomplis de la sorte, souvent et avec joie, par des personnes si diverses, en des circonstances si douloureuses, sans un secours extraordinaire de Dieu.

On ne peut en effet expliquer un tel fait par des causes naturelles comme le seraient le fanatisme ou le désir de la gloire humaine.

1° La force héroïque dont ils ont fait preuve ne peut s'expliquer par le fanatisme. — Le fanatisme est l'illusion de celui qui se croit inspiré, et qui a un zèle outré pour une religion, une opinion ou un parti. Il engendre une obstination aveugle, qui fuit la discussion, exclut la sagesse, la prudence, la modestie et la douceur. Or les martyrs ne fuyaient pas la discussion, mais volontiers ils rendaient raison de leur foi, plusieurs étaient doctes, comme saint Justin, saint Irénée, saint Cyprien et ont écrit des apologies du christianisme. La sagesse et la prudence apparaissaient dans leurs réponses et c'était la réalisation d'une prédiction de Jésus : « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devrez dire ; ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même. Car ce n'est pas vous qui parlerez ; mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. » Ainsi la vierge Alexandrine Potamienne répondit à son juge, qui ordonnait de la déshabiller et de la jeter dans un bassin rempli de poix bouillante : « Je te prie de me laisser mes vêtements et ordonne de me plonger peu à peu dans ce bain brûlant, pour que tu voies quelle patience m'a donnée le Christ que tu méconnais (1). »

Dans les martyrs chrétiens on ne voit pas un enthousiasme insensé, un zèle farouche, mais le calme et la modestie ; qu'on se rappelle par exemple la mort de sainte Perpétue de Carthage, celle de sainte Lucie de Syracuse, de sainte Agnès, de sainte Cécile.

Le fanatisme ne produit pas la douceur. — Enfin le fanatisme produit l'indignation, la colère, tandis que c'est la mansuétude qui se remarque chez les martyrs chrétiens. On trouve en eux *l'union admirable de la force héroïque et de la plus grande douceur.* Dieu seul peut réunir ces extrêmes. L'injustice provoque naturellement la colère et l'injustice la plus grande, qui inflige un cruel supplice à l'innocent, excite naturellement l'irritation et la haine contre le persécuteur. Or les martyrs chrétiens, loin d'avoir de la haine pour leurs bourreaux, prient pour eux. Saint Etienne, premier martyr, s'écrie : « *Seigneur, ne leur imputez pas ce péché* » (*Act. Ap.*, VII, 60), comme le Sauveur avait dit : « *Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.* » (*Luc*, XXIII, 34.) C'est cette même douceur que nous trouvons chez la plupart des martyrs, par exemple c'est ceux de Lyon, chez saint Cyprien, chez saint Maximilien, chez le centurion Marcel, etc. (2). Ils ont pratiqué jusqu'au

(1) RUINART, *op.* et *ed. cit.*, p. 103.
(2) Cf. DOM LECLERCQ, *Les Martyrs*, t. I, p. 105 ; t. II, p. 106, 155, 158.

dernier moment ce que Jésus avait demandé : « *Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient* », et ils auraient pu dire comme saint Paul : « Maudits, nous bénissons ; persécutés, nous le supportons ; calomniés, nous supplions ; nous sommes jusqu'à présent comme les balayures du monde, le rebut des hommes. » (I *Cor.*, IV, 15.)

Le fanatisme ne dure pas. — L'impulsion du fanatisme n'aurait du reste pas duré trois siècles sans arrêt. Certains fanatiques méprisent les tourments, mais c'est rare, cela dure peu et si le supplice se prolonge, la fermeté du fanatique devient de la colère, de la haine qui se traduit sur ses traits ; on voit dès lors que ce qui est en lui n'est pas la vertu de force, mais l'obstination. Manifestement la connexion des vertus fait défaut dans le fanatisme.

2° La force des martyrs ne provient ni de la vanité ni de l'orgueil. — On ne peut dire non plus que les martyrs chrétiens ont souffert par amour de la gloire humaine. Ils ne furent pas moins humbles que magnanimes ; si humbles qu'après avoir souvent souffert des tourments pour la foi, ils ne permettaient pas que les fidèles leur donnent le nom de martyr. Du reste beaucoup ont été tués loin de tout regard. Enfin, comme le Christ mourant entre deux larrons, ils étaient considérés comme d'infâmes malfaiteurs. Cette grande humilité s'unissait en eux à la magnanimité, qui apparaissait dans leurs réponses, lorsqu'ils parlaient avec la plus grande certitude au nom même de Dieu, auteur de la révélation.

L'union de vertus si différentes et pratiquées à un si haut degré manifeste un secours spécial du Très-Haut, sans lequel on aurait vu plutôt en eux la pusillanimité succéder à l'orgueil. Dans les martyrs on vit se vérifier profondément ce que saint Thomas dit de l'union de ces deux vertus : « La magnanimité fait que l'homme se porte vers de grandes choses en considérant les dons qu'il a reçus de Dieu. L'humilité le porte à faire peu de cas de lui-même en considérant ses propres défauts » (IIa IIæ, q. 129, a. 3, ad 4). Les martyrs en effet s'appuyaient, non sur leurs propres forces, mais sur le secours de Dieu qu'ils ne cessaient de demander.

3° Le martyre manifeste un secours divin extraordinaire. — Enfin dans la constance des martyrs unie aux autres vertus les plus différentes, on voit le signe de la sainteté, qui est dans une âme l'effet propre de Dieu ; car elle consiste précisément dans l'absence de toute souillure morale et dans l'union très ferme avec l'auteur du salut. L'ordre des agents doit correspondre à l'ordre des fins. La sainteté ne peut exister sans le secours de Dieu et une sainteté extraordinaire sans un secours exceptionnel. « Parmi tous les actes de vertus, le martyre est celui qui manifeste le plus la perfection de la charité ou de l'amour de Dieu. » (S. Thomas, IIa IIæ, q. 124, a. 3.) Il la manifeste d'autant plus qu'on montre au milieu des tourments la joie du sacrifice et l'action de grâce à celui qui donne la force de supporter.

Quelques autres preuves. — Cela se confirme encore par le fait que les martyrs déclarèrent ne pouvoir supporter leurs souffrances sans le secours de Dieu. Sainte Félicité dit : « Un autre souffrira en moi et pour moi ce que je ne pourrais supporter. » De même saint Polycarpe, saint Andronicus, saint Vincent (1).

(1) RUINART, *op. et ed. cit.*, p. 86, 325, 103, 135, 363.

Plusieurs fois des miracles physiques vinrent manifester ce secours divin, qui alla en certaines circonstances jusqu'à supprimer la douleur, ou à guérir immédiatement les blessures.

Enfin le sang des martyrs fut une semence, comme le dit Tertullien (*Apologét.*, c. 50). Aussitôt après les persécutions il y eut une prodigieuse diffusion du christianisme. Le Christ avait dit : « Si le grain de froment mis en terre vient à mourir, il portera beaucoup de fruits » et saint Paul : « Je me plais dans les persécutions, dans les détresses pour le Christ ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. » (II *Cor.*, XII, 10.) Et cette victoire, le Sauveur l'avait annoncée : « Heureux serez-vous, lorsqu'on vous persécutera à cause de moi. — Réjouissez-vous, car votre récompense est grande dans les cieux ». Saint Jean a pu dire (I *Joan.*, V, 4) : « Tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde ; et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi ». On lit de même dans les *Actes des apôtres* (VII, 55) que saint Etienne, pendant qu'on le lapidait, vit Jésus à la droite de son Père et dit : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. »

4° **Réponse à une objection.** — *Les morts courageuses pour une cause erronée.* — Les rationalistes objectent que la constance des martyrs peut s'expliquer par des causes naturelles, comme l'héroïsme du soldat qui meurt pour sa patrie, comme celui des babystes en Perse, des montanistes, des anabaptistes qui moururent plutôt que de renier leurs idées religieuses. Selon Gaston Boissier (1), « en présence de la mort courageuse des vaudois, des hussites, des protestants... il faut bien que l'Eglise renonce à soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie ».

L'Eglise ne dit pas qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie ; elle dit que la constance des martyrs chrétiens, unie aux autres vertus qu'ils ont montrées, diffère essentiellement de l'obstination du fanatique, chez qui ne se trouve pas cette connexion des vertus ; cette constance, ajoute-t-elle, manifeste un secours spécial de Dieu, qui confirme la foi pour laquelle ces martyrs chrétiens sont morts, surtout lorsqu'on considère leur nombre et leurs différentes conditions. A la lumière de ces principes, expliqués par Benoît XIV à propos des faux martyrs (2), on voit qu'on ne saurait comparer à la vertu des martyrs canonisés, l'ardeur des babystes, des montanistes, des anabaptistes, qui, de l'aveu de plusieurs rationalistes (3), donnèrent des signes non équivoques de fanatisme, d'orgueil, de dureté ; la force n'apparut point en eux unie à la mansuétude et à la prière pour leurs bourreaux (4).

Le cas des protestants de l'Ouganda. — On rapporte sans doute que en 1885-1886, dans l'Ouganda, des protestants donnèrent leur vie pour leur religion ; mais il semble bien qu'ils étaient de très bonne foi et qu'ils sont morts pour la religion qu'ils considéraient comme celle du Christ. Aussi ils ont pu être spécialement aidés par la grâce divine et donner leur vie pour la *vérité chrétienne* qui leur était incom-

(1) *La fin du paganisme*, t. I, p. 344 (5e éd.).
(2) *Op. cit.*, l. III, c. 20.
(3) Cf. Renan, *Les Apôtres*, Paris, 1882, p. 378 et suiv.
(4) Cf. *Dict. Théol. cath.*, t. I, p. 1128-1134 (A. Baudrillart).

plètement proposée, et non pas pour le protestantisme en tant qu'il s'oppose à l'Eglise catholique. Ce principe est admis par Benoît XIV. (*Op. cit.*, III, c. 20, n. 3.) Le témoignage des martyrs conserve ainsi sa valeur, pourvu qu'on considère l'héroïcité de leur constance, unie aux autres vertus : elle ne s'explique pas sans un secours spécial de Dieu, qui confirme la foi pour laquelle ils sont morts.

CHAPITRE IV. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE PRODUIT TOUJOURS DES SAINTS

La sainteté de l'Eglise est manifestée non seulement par le témoignage des martyrs, mais par celui des confesseurs, des vierges, de tous les saints, qu'elle n'a cessé d'enfanter depuis ses origines. On peut considérer ainsi, soit les saints canonisés, soit les institutions qui constituent une école de sainteté.

§ 1. — *Les saints canonisés.*

Avant la Réforme. — Comme les protestants reconnaissent que l'Eglise romaine fut la véritable Eglise du Christ jusqu'à Constantin, c'est-à-dire jusqu'au IVe siècle, ils doivent admettre aussi que c'est à elle qu'appartiennent tous les saints qui fleurirent alors. Comment pourrait-on soutenir que c'est à une autre Eglise qu'appartiennent saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Cyrille, saint Jean-Chrysostome, et les nombreux papes qui ont été canonisés ?

C'est à elle aussi que se rattachent les saints qui portèrent l'Evangile dans les diverses parties du monde où ils fondèrent des églises, comme saint Patrice en Irlande, saint Augustin de Cantorbéry en Angleterre, saint Méthode en Russie, saint Boniface en Frise, saint Willibald en Germanie.

C'est en son sein que se formèrent les fondateurs d'ordres, comme saint Benoît, patriarche des moines d'Occident, saint Bernard, saint Norbert, saint Dominique, saint François, — les grands docteurs, comme saint Anselme, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, saint Thomas, — les grands prédicateurs de la foi, comme saint Vincent Ferrier, — les vierges dont le nom est connu de tous : sainte Gertrude, sainte Hildegarde, sainte Claire, sainte Catherine de Sienne, etc. ; — de saints rois et princes comme saint Etienne, saint Louis, saint Henri, saint Léopold, saint Stanislas.

Depuis la Réforme. — Depuis l'époque où les protestants se séparèrent d'elle, l'Eglise catholique n'a pas cessé non plus de produire des grands serviteurs de Dieu. Peu après l'apparition du protestantisme surgissent de nouveaux fondateurs d'ordres, de saints réformateurs, de grands missionnaires : saint Ignace, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint François-Xavier, saint Louis-Bertrand, saint Philippe Néri, saint Charles Borromée, saint Vincent de Paul, saint Paul de la Croix, saint Alphonse de Liguori. De même après la révolution française, les ordres religieux expulsés de France ne tardèrent pas à refleurir, de nouvelles congrégations furent fondées, notamment des sociétés de missionnaires.

Il suffit pour cette période de rappeler les noms du saint Curé d'Ars, de saint Jean Bosco, du bienheureux Théophane Vénard, du bienheureux Perboyre, de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Récemment de très nombreuses canonisations ont placé sur les autels des serviteurs de Dieu qui ont vécu ces derniers temps dans les milieux les plus divers. On peut se rendre compte du soin avec lequel sont examinés l'héroïcité des vertus et les miracles qui les confirment, dans les procès de béatification et de canonisation, en consultant les normes établies par Benoît XIV dans son ouvrage *De servorum Dei beatificatione.*

On voit ainsi que depuis les origines l'Eglise catholique n'a pas cessé de produire des saints, qui sont les témoins vivants de l'efficacité de la parole du Sauveur.

Les Eglises protestantes n'ont pas de grands saints. — Le protestantisme ne saurait au contraire prétendre que ses fondateurs furent des saints. Ils méprisèrent même les conseils évangéliques, la virginité, la mortification, le sacrifice de la messe, et donnèrent souvent l'exemple de la dépravation. Luther, comme le montrent ses propres écrits, fut un homme violent, transgresseur de ses vœux, effronté, des plus passionnés, sans aucune retenue. (Cf. *Lutheri Opera,* non excepto libro *Tischreden,* et Denifle, *Luther und Luthertum* (2 Aufl.) ; A. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme,* 1904.)

Calvin fut un homme sans charité, mordant, cruel, arrogant. Comme le dit Bossuet : « S'il faut faire la comparaison de ces deux hommes, il n'y a personne qui n'aimât mieux essuyer la colère impétueuse et insolente de l'un, que la profonde malignité et l'amertume de l'autre, qui se vante d'être de sang-froid, quand il répand tant de poison dans ses discours. » (*Histoire des Variations,* l. IX. Cf. Audin, *Histoire de la vie, des ouvrages, des doctrines de Calvin.*)

Zwingle prêcha contre la vénération des saints, le sacerdoce et les vœux, non moins que contre la corruption des mœurs. Henri VIII, par la funeste passion qui lui fit désirer le divorce, poussa l'Angleterre au protestantisme. Peu après, le refus de reconnaître sa suprématie comme chef de l'Eglise d'Angleterre, fut puni de mort. C'est alors que moururent les martyrs récemment canonisés Thomas Moore et John Fisher. Sous Elisabeth la persécution fut plus vive encore : on décréta la peine de mort pour le fait de donner l'absolution et de dire la sainte messe, d'ordonner et même d'héberger des prêtres catholiques.

D'après les principes du protestantisme sur la justification par la foi, même sans les œuvres, il n'est pas étonnant qu'on ne trouve pas en lui l'héroïque vertu des saints. Les miracles aussi, qui confirment cette héroïcité, font défaut (1).

Les Eglises schismatiques n'en ont pas davantage. — Si l'on considère les origines du schisme d'Orient, on voit de même que son auteur, Photius, fut un homme ambitieux et perfide, un faussaire. (Cf. L. Duchesne, *Les Eglises séparées,* 1905, p. 223.) Michel Cérulaire qui

(1) Luther écrivait dans son livre *De servo arbitrio* : « On ne doit pas exiger des miracles de nous qui nions le libre-arbitre ». Calvin écrivait aussi au roi de France, dans la préface de ses *Institutions* : « *Quod miracula nobis postulant, improbe faciunt* ».

consomma le schisme, donna lui aussi des signes évidents d'ambition, de fraude, d'arrogance et d'endurcissement. Vladimir Soloviev a écrit dans *la Russie et l'Eglise universelle*, 2e édit., 1906, p. XLV, au sujet des origines du schisme d'Orient : « Les empereurs embrassèrent à tout jamais « l'orthodoxie », comme dogme abstrait, et les hiérarques orthodoxes bénirent *in saecula saeculorum* le paganisme de la vie publique. Et puisque *sine sanguine nullum pactum*, une hécatombe magnifique de cent mille pauliciens scella l'alliance du Bas-Empire avec la Basse-Eglise... on sépara la société religieuse de la société profane, en confinant la première dans les monastères et en abandonnant le *forum* aux lois et aux passions païennes. »

Si des hommes nés dans le protestantisme ou dans l'Eglise schismatique, et qui y vivent de bonne foi, ont des vertus surnaturelles, c'est un effet de la miséricorde de Dieu, qui ne refuse pas sa grâce à ceux qui font ce qui est en eux pour l'obtenir ; mais on ne peut conclure de là que la société religieuse, à laquelle ils appartiennent de bonne foi, soit une partie de la véritable Eglise du Christ. Ces âmes de bonne volonté ne peuvent pas du reste être comparées pour l'héroïcité des vertus aux saints canonisés par l'Eglise catholique. En 1882, Yahoutov publia un livre sous ce titre : *Vita sanctorum Russiae septentrionalis*. J. Martinov, dans la *Revue des Questions historiques*, octobre 1883, p. 639, écrivit alors que cette publication ne pouvait beaucoup retenir l'attention, « l'ouvrage étant d'un intérêt trop local et traitant de personnages pour la plupart inconnus, sinon d'une sainteté problématique ».

Dans l'Eglise catholique au contraire les époques troublées sont aussi les plus riches en exemples de sainteté. — Il faut remarquer qu'il y a eu dans l'Eglise catholique à diverses époques comme des pléiades de saints, pendant et après les grandes épreuves qu'elle a traversées.

C'est ce qu'on vit pendant les persécutions de Néron, de Dioclétien, de Julien l'Apostat ; le sang des milliers de martyrs faisait naître des milliers d'églises chrétiennes.

L'Eglise triompha de même des grandes hérésies arienne et pélagienne, qui furent l'occasion des œuvres immortelles des Pères grecs et de saint Augustin.

Dans le haut moyen âge, les Barbares répandirent partout la désolation ; mais l'Eglise sut les dompter et les convertir. Au XIIIe siècle, les Albigeois voulurent renouveler le manichéisme ; alors surgirent de nouveaux grands ordres religieux, ceux de saint Norbert, de saint Dominique, de saint François, et le XIIIe siècle fut l'âge d'or de la théologie.

Aux XVe et XVIe siècles, certains purent croire que l'Eglise allait mourir sous les coups de la Renaissance païenne et du protestantisme. Elle perdit une très grande partie de l'Allemagne et de l'Angleterre ; mais au même instant surgissait en Europe une nouvelle pléiade de saints, de fondateurs d'ordre, de missionnaires ; l'Eglise s'établissait dans les Indes, où saint François-Xavier renouvelait les prodiges de l'ère apostolique, en Amérique, où saint Louis-Bertrand et Las Casas faisaient connaître la charité du Christ, et la vraie réforme s'organisait au concile de Trente.

La Révolution française entreprit encore une fois de détruire l'Eglise, elle massacra les prêtres, posa les bases d'un monde nouveau, d'une religion nouvelle. Mais en 1801 le Concordat était signé, le culte reparaissait dans les églises, les ordres dispersés se rétablissaient, les Missions d'Orient, d'Asie, d'Afrique, d'Amérique faisaient d'étonnants progrès, et furent illustrées par de nouveaux martyrs.

§ 2. — *Les institutions qui sont une école de sainteté.*

Il ne suffit pas de considérer dans l'Eglise catholique l'héroïcité éclatante des saints canonisés, il faut voir aussi les institutions qui d'une façon permanente forment les âmes à la perfection.

1) **Le sacerdoce catholique.** — Parmi ces institutions, il y a surtout *le sacerdoce catholique,* dont les membres en Occident s'astreignent au célibat perpétuel, pour se consacrer totalement au service de Dieu et à l'apostolat. Cette perpétuelle continence, fidèlement observée par beaucoup de prêtres, suppose des actes héroïques, au-dessus des forces communes. Les sectes protestantes ont au contraire supprimé le célibat ecclésiastique, en déclarant avec Luther que la virginité consacrée à Dieu n'est pas un état supérieur à celui du mariage. (Cf. Denzinger, *Enchiridion,* nº 980, 981.) Dans l'Eglise schismatique, le clergé est généralement peu estimé par les fidèles, à cause de son ignorance et de son manque d'élévation et de zèle (1).

Au sujet du clergé catholique, Joseph de Maistre a pu dire : « Il y a dans le christianisme des choses si hautes, si sublimes, il y a entre le prêtre et ses ouailles des relations si saintes, si délicates, qu'elles ne peuvent appartenir qu'à des hommes absolument supérieurs aux autres. La confession seule exige le célibat... Qui pourrait croire que dans un pays (protestant), où l'on vous soutient gravement l'excellence du mariage des prêtres, l'épithète de *fils de prêtre* est une injure formelle ?... — Qu'est-ce qu'un ministre du culte qui se nomme *réformé* ? C'est un homme habillé de noir, qui monte tous les dimanches en chaire pour y tenir des propos honnêtes. A ce métier, tout honnête homme peut réussir, il n'exclut aucune faiblesse de l'*honnête homme...* On ne leur demande que la probité. Mais qu'est-ce donc que cette vertu humaine pour ce redoutable ministère, qui exige *la probité divinisée,* c'est-à-dire *la sainteté.* » (*Le Pape,* l. III, c. 3, § 2.) Or depuis vingt siècles dans l'Eglise catholique, la grâce divine n'a-t-elle pas toujours suscité des vocations sacerdotales et souvent très généreuses, pour que l'Evangile soit toujours prêché, le sacrifice eucharistique célébré, les âmes absoutes, et incessamment remises sur le chemin de l'éternité ?

2) **Les ordres religieux.** — Il y a en outre dans l'Eglise *les ordres religieux,* qui sont une école de perfection pour arriver à la sainteté par la pratique des trois conseils évangéliques et l'imitation de Jésus-Christ. Par les trois vœux de pauvreté, chasteté, obéissance, sont

(1) Cf. Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle,* 2e édit., p. 53-55. On doit dire pourtant que pendant la dernière persécution en Russie, bien des membres du clergé orthodoxe ont été héroïquement fidèles à leurs devoirs au milieu des tourments qu'ils ont dû subir, comme bon nombre de laïcs restés attachés à l'ancien régime.

combattues les trois concupiscences, de la chair, des yeux et de l'orgueil. L'état religieux est ainsi un état de consécration à Dieu, où l'âme qui ne se reprend pas lui offre toute sa vie, son corps, son cœur, sa volonté, son jugement, en un sacrifice parfait qui mérite le nom d'holocauste. (Cf. S. Thomas, IIa IIæ, q. 186, a. 7 ; 188, a. 6.)

La variété de ces ordres religieux manifeste la sainteté de l'Eglise dans les milieux les plus différents : les Frères de saint-Jean de Dieu et les Sœurs de charité dans les hôpitaux, les multiples congrégations vouées à l'éducation de la jeunesse, les ordres de vie contemplative et réparatrice comme les Chartreux, Trappistes, le Carmel, enfin les instituts qui se consacrent à la prédication de l'Evangile : les Frères Prêcheurs, les Frères Mineurs, les divers Clercs réguliers, qui travaillent au salut des âmes jusque dans les plus lointaines missions.

Comparaison avec les Eglises séparées. — Le protestantisme n'offre rien de pareil, du fait que Luther commença par abolir les vœux de religion, et par supprimer le principe même de la sainteté en enseignant que, pour la justification, la foi suffit sans les œuvres. Hettinger, dans son *Apologie du Christianisme*, tr. fr., t. v, p. 50, cite ces paroles de Luther : « Nous péchons nécessairement tant que nous sommes en vie. Mais l'Agneau de Dieu ôte les péchés du monde, et le péché ne peut nous séparer de lui, dussions-nous commettre par jour mille adultères et autant d'homicides » (1). « Plus tu seras infâme, plus Dieu t'accordera volontiers sa grâce » (2). D'où l'expression abrégée : « *Pecca fortiter et crede fortius* » qui, sans être une exhortation au péché, est la subversion des principes de la sainteté. Le chrétien qui a beaucoup péché doit certes avoir une grande foi aux mérites infinis du Sauveur, mais aussi, en s'accusant de ses fautes, il doit demander la grâce d'un vrai repentir et du ferme propos d'éviter le péché mortel à l'avenir ; il doit généreusement travailler pour observer de mieux en mieux les préceptes de l'amour de Dieu et du prochain, qui sont comme la substance même de la morale chrétienne.

La doctrine de Luther, en méconnaissant la nécessité et la grandeur du précepte suprême de l'amour, a enlevé à la morale chrétienne tout son élan, comme, en supprimant le sacrifice de la messe, il a enlevé ce qui est le centre même du culte chrétien. On en a l'impression très vive, lorsqu'on visite, en Suisse par exemple, une ancienne cathédrale catholique transformée en temple protestant ; le tabernacle a disparu et avec lui la présence réelle du Sauveur ; on a une impression de tristesse et de froideur, celle de l'absence du foyer spirituel qui éclaire, réchauffe les âmes et les attire à lui.

Dans l'église grecque schismatique, les instituts religieux n'ont presqu'aucune vitalité ou s'inspirent de la prudence humaine, comme des institutions civiles, plutôt que d'un véritable esprit religieux (3). Ils ne sauraient être comparés aux grands Ordres ni aux nombreuses congrégations qui fleurissent dans l'Eglise catholique.

(1) Lutherus, *Epist. ad Jac. Aurifabr.*
(2) *De capitivitate Babyl.*, t. ii, p. 284 (édit. de Leipzig, xii, p. 128).
(3) Cf. Tondini, *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand.*

§ 3. — *La diffusion des vertus chrétiennes.*

La sainteté de l'Eglise romaine se manifeste enfin d'une façon permanente, non pas seulement par les meilleurs des membres du sacerdoce et des ordres religieux, mais par les vertus chrétiennes incessamment renouvelées dans le peuple chrétien.

Trois vertus caractéristiques. — A la suite du Père Lacordaire (1), il faut noter surtout trois vertus, qui sont comme le privilège du vrai christianisme, et qui s'opposent à « la concupiscence de la chair, à celle des yeux et à l'orgueil de la vie » (2) : la chasteté, l'humilité et la charité.

La chasteté, en réprimant la luxure, qui corrompt les sources de la vie, conserve la sainteté du mariage chrétien ; elle fait respecter son unité et son indissolubilité. Par contre le divorce est de plus en plus admis en dehors de l'Eglise. *L'humilité,* en s'opposant à l'orgueil qui fait désirer tout ce qui nous élève aux yeux des hommes, richesses et honneurs, délivre de la jactance, de l'arrogance, de l'ambition, qui sont la cause de tant de dissensions et de querelles. *La charité* triomphe de l'égoïsme et ne rend pas seulement à chacun ce qui lui est dû, comme la justice, mais elle donne au delà de ce qui est dû, surtout à l'infirme et à l'indigent ; elle pardonne aussi les offenses et les injures et met fin aux discordes sociales que la justice seule ne parviendrait pas à apaiser.

Ces vertus sont vraiment le propre de l'Eglise. — Or il n'y a pas de société qui, par la parole et l'exemple, inculque plus fortement ces vertus que l'Eglise catholique. Cela apparaît, non seulement par la comparaison du catholicisme avec le paganisme, avec l'islamisme, qui permet la polygamie, avec le bouddhisme, où le peuple rend un culte à des idoles multiples et obscènes, mais aussi par comparaison avec le protestantisme.

Les pseudo-réformateurs n'ont pas recommandé les trois vertus chrétiennes dons nous venons de parler ; ils ont méprisé la virginité consacrée à Dieu, en supprimant les vœux de religion ; — ils se sont éloignés de l'humilité et de l'obéissance, en faisant du libre examen et de l'inspiration personnelle la règle suprême de la foi ; — quant à la charité, ils ont dit que, sans elle et sans les bonnes œuvres, la foi suffit au salut (3).

Aussi Luther écrivait-il : « Le monde devient toujours plus mauvais ; les hommes sont maintenant plus vindicatifs, plus avares, plus durs, plus immodestes et indisciplinés, beaucoup plus mauvais qu'ils ne l'étaient sous le papisme, *multoque deteriores quam fuerunt in papatu* » (4). Mélanchton parlait de même (5). C'était le résultat de la doctrine protestante sur la suffisance de la foi sans l'amour de Dieu et du prochain.

(1) *Conférences de Notre-Dame,* année 1844.
(2) I *Joan.*, II, 16.
(3) Cf. *Concile de Trente,* sess. VI, can. 9 et 11.
(4) Lutherus, *Postilla in Evang. dom. I Adv.*
(5) Cf. A. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme,* VIIIe Conf.

Il reste certes encore beaucoup de bien dans les milieux protestants, ce qu'ils gardent du christianisme, mais on ne voit pas en eux cette influence spéciale du Saint-Esprit, qui se manifeste par la grande fécondité de l'Eglise en œuvres de charité.

La sainteté, qui se remarque chez plusieurs protestants et dans leurs institutions, est ou naturelle, ou ordinaire, sans atteindre l'héroïcité qui se constate chez les saints canonisés. Il ne se trouve point chez eux d'apôtre comparable à saint Vincent de Paul, de docteur semblable à saint Thomas d'Aquin, de roi ou de prince qui rappelle la vertu d'un saint Louis.

L'Eglise catholique et la civilisation morale. — On a dit parfois que dans les nations protestantes il y a plus d'honnêteté que dans les nations catholiques (1). Si c'était vrai, ce ne serait pas parce que les nations catholiques conservent la foi catholique, mais parce que, en elles, beaucoup ne la mettent pas en pratique. Nul ne saurait prouver que ceux qui ont perdu la foi catholique aiment Dieu et le prochain plus que ceux qui la gardent. Il est sûr au contraire que chez ceux qui se sont séparés de l'Eglise, la religion languit, l'esprit de sacrifice s'affaiblit beaucoup, les vocations religieuses et sacerdotales disparaissent, l'indissolubilité du mariage est de moins en moins reconnue, l'immoralité augmente.

Il se peut qu'en certaines régions protestantes, il y ait plus de prospérité temporelle qu'en des pays catholiques, mais la vérité de la religion ne se manifeste pas surtout en ce qu'elle favorise la prospérité temporelle. Bien plus, une trop grande attention aux choses terrestres détourne de la contemplation des choses supérieures, une trop grande richesse matérielle éloigne souvent les âmes de Dieu. C'est pourquoi le Sauveur a dit : « Bienheureux les pauvres, les doux, ceux qui pleurent, ceux qui ont faim et soif de justice, les miséricordieux et ceux qui souffrent persécution ».

Avant Jésus-Christ, le peuple d'Israël eut une religion très supérieure à celle des autres peuples, tout en ayant pendant longtemps un degré de civilisation matérielle notablement moins élevé que plusieurs des nations voisines.

Enfin, ce qui contribue le plus au bien social c'est moins la prospérité matérielle que l'harmonie des volontés et la paix. Or l'Église catholique y contribue grandement par sa doctrine, ses préceptes, ses sacrements ; tout en elle concourt à l'unité des esprits et des volontés. Cette unité ne se retrouve certes pas dans les multiples sectes protestantes ; si le principe du libre examen et de l'inspiration personnelle stimule la curiosité de plusieurs, il favorise aussi la pullulation des erreurs, qui embrouillent de plus en plus les questions, au lieu de les faire avancer, et qui provoquent une très grande déperdition de forces, en éloignant de la vérité et par suite du bien véritable.

Tout cela confirme la vitalité de l'Eglise qui, depuis les origines, n'a cessé de produire des saints, aux grandes époques, des pléiades de saints, et qui conserve toujours des institutions permanentes qui sont vraiment une école de sainteté. Les nombreuses canonisations de ces dernières années le montrent d'une façon frappante.

(1) Les statistiques, ne tenant pas compte des actes purement intérieurs et de la vie cachée d'une élite, renseignent mal sur ce point.

CHAPITRE V. — LA VRAIE SAINTETÉ CHRÉTIENNE ET LES AUTRES FORMES DE PERFECTION

Mirabilis Deus in sanctis suis.

Les différentes conceptions de la perfection humaine. — Pour compléter ce que nous avons dit sur la sainteté de l'Eglise, il convient de comparer la vraie sainteté chrétienne à d'autres formes de la perfection humaine qui tendent toujours à reparaître.

Dans l'antiquité, les barbares faisaient surtout consister la perfection de l'homme dans *la force*. La plupart des philosophes grecs la voyaient principalement dans *la sagesse* acquise par réflexion. L'Evangile et l'Eglise nous disent qu'elle est spécialement dans *la charité,* ou dans l'amour de Dieu et du prochain en Dieu.

Ces trois mots : force, sagesse humaine et charité, expriment ce qui domine en ces trois conceptions différentes de la vie. Or il se trouve que la prédominance et la charité peut élever considérablement les deux autres formes de l'activité, en les ordonnant à Dieu et au bien des âmes. Il est facile de s'en rendre compte.

§ 1. — *Le héros et le saint.*

La force est la vertu suprême des peuples barbares. — La force, en laquelle les héros des peuples barbares faisaient consister surtout la perfection de l'homme, était le courage, la bravoure au milieu des combats, comme nous le rappellent leurs légendes, particulièrement celles des Nibelungen. L'orgueil national des peuples tendrait parfois à les ramener à cet idéal. On exalte alors l'énergie naturelle, l'audace, l'endurance et la confiance en soi. Souvent, avec l'orgueil, l'injustice s'y mêle, et cette conception ne suffit certes pas à mettre l'homme à sa vraie place à l'égard de Dieu et du prochain.

Elle n'est pas la vertu suprême du chrétien mais elle peut être transfigurée par la charité. — Au contraire, lorsque la force a été mise humblement au service de la foi chrétienne et de la charité, elle nous est apparue comme transfigurée dans les martyrs chrétiens, priant pour leurs bourreaux. Il est clair que la force et la patience sont des vertus très nécessaires à la perfection, indispensables ; mais au-dessus d'elles, il y a la justice à l'égard d'autrui, la prudence, qui dirige toutes les vertus morales, et surtout les vertus théologales, qui ont Dieu pour objet. C'est pourquoi le martyre, qui est un acte de la vertu de force, tire sa principale valeur de ce fait qu'il est le signe d'un grand amour de Dieu.

La force n'est évidemment pas la perfection de notre intelligence à l'égard de la vérité suprême, ni celle de notre volonté à l'égard du souverain bien ; c'est seulement une vertu qui réprime la crainte au milieu des difficultés et des dangers, pour rester dans la ligne de la droite raison. Les héros, qui ont eu surtout le culte de la force ou de la bravoure, ne peuvent donc être comparés en rien aux saints qui nous sont proposés comme des modèles par l'Eglise.

§ 2. — *Le sage et le saint.*

L'idéal grec. — Les sages leur sont-ils vraiment comparables ? La plupart des philosophes grecs ont pensé que la perfection de l'homme est surtout celle de son intelligence, qui le distingue de la bête. Elle consisterait dans la sagesse humaine, ou connaissance éminente de toutes choses par leur cause suprême, et dans l'amour du vrai, du beau et du bien. Cette conception reparaît plus ou moins altérée chez des philosophes qui mettent la culture intellectuelle au sommet de tout, comme si elle suffisait à assurer la rectification de la volonté à l'égard du bien véritable.

La perfection chrétienne est autre chose. — En réalité, la science et même une certaine sagesse spéculative peuvent exister sans l'amour de Dieu et du prochain. La perfection du professeur ou du docteur comme tel n'est pas celle de l'homme comme homme. On ne saurait confondre la perfection de l'intelligence spéculative avec celle de l'homme tout entier. Celle-ci requiert *la rectification profonde de la volonté* à l'égard de la fin dernière et, pour l'avoir, il faut être, selon l'expression de l'Evangile, *un homme de bonne volonté.* Cette bonne volonté à son tour ne saurait exister si nous n'aimons pas *efficacement* le Souverain Bien, Dieu même, plus que nous et par dessus tout et si nous n'aimons pas réellement le prochain qui a la même destinée que nous. Or cette charité éminente qui dépasse de beaucoup la sagesse des philosophes et qui s'accompagne d'une sagesse plus haute est précisément ce qui caractérise le mieux les saints, qui sont canonisés par l'Eglise.

Les sages disaient seulement comme Socrate : « *Connais-toi toi-même* » — « *Sois homme* ». — « *La mesure du bien, c'est l'homme de bien* », qui vit selon la droite raison. Les saints ont cherché à se conformer à l'idéal proposé par le Sauveur : « *Soyez parfaits, comme le Père céleste est parfait.* » (*Matth.*, v, 48.) Ils ont pris chaque jour plus conscience de cette vérité que nous sommes appelés à voir Dieu comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime, et ont fait rayonner cette vérité autour d'eux.

Les sages de l'antiquité disaient avec orgueil : « L'homme aux prises avec l'adversité est un spectacle divin ». Les saints ont vécu ce que Jésus disait avec humilité, simplicité et profondeur : « Bienheureux ceux qui pleurent (leurs fautes), bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume de Dieu est à eux ».

Ce que le saint ajoute au sage. — Les vertus dont parlent les philosophes sont des vertus acquises, d'ordre humain et souvent instables. Les vertus que nous voyons chez les saints sont d'un ordre supérieur. Ils ont pratiqué d'une façon éminente la tempérance jusqu'à la chasteté absolue et la virginité, la force et la patience jusqu'au martyre, la justice jusqu'à ce qu'elle devienne « la faim et la soif de la justice de Dieu », la prudence jusqu'à la docilité parfaite au Saint-Esprit, l'hôte intérieur.

Tous ont éminemment pratiqué, avec la douceur, *l'humilité*, vertu inconnue des sages, parce qu'elle se fonde sur deux mystères qu'ils ignoraient : *le mystère de l'acte créateur*, qui nous a librement produits

de rien et nous conserve dans l'existence, et *le mystère de la grâce*, nécessaire au moindre acte salutaire, au moindre pas en avant dans la marche vers l'éternité. Les saints se sont ainsi considérés comme des « serviteurs inutiles » lorsque le Seigneur daignait se servir d'eux pour accomplir les plus grandes choses. Non seulement ils ont accepté d'être traités comme une personne méprisable, mais ils ont aimé d'être traités ainsi.

Surtout ce qui se sent chez eux, et ce qu'on ne trouve point chez les sages, c'est le grand souffle des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit. C'est une foi très ferme et pénétrante, qui est comme une contemplation de l'invisible ; une espérance confiante, qui devient abandon parfait, un amour de Dieu et des âmes toujours plus pur et plus fort, qui entraîne et convertit les égarés, en leur révélant l'infinie bonté de Dieu et sa miséricorde.

Efficacité comparée de la sagesse et de la sainteté. — Tandis que les plus sincères des philosophes se reconnaissent impuissants à changer les dispositions intérieures des hommes, Jésus avec quelques pauvres pêcheurs de Galilée, malgré trois siècles de persécution, a réussi à changer l'idéal de l'humanité. Il a donné à des multitudes d'âmes l'amour du bien, à beaucoup l'élan surnaturel vers le sacrifice, il a répandu dans tous les peuples des fleurs merveilleuses de sainteté. Son œuvre se conserve toujours vivante, dans les nations modernes, par des apôtres, comme un curé d'Ars, un saint Jean Bosco, par ceux qui à l'heure actuelle luttent et souffrent là où sévit la persécution, en particulier en Russie et au Mexique.

D'où provient cette différence. — La différence du sage et du saint a été récemment bien mise en relief en une étude (1) où nous lisons cette belle page à propos des premiers chrétiens : Pour eux « le Christ n'était pas, comme Hercule ou Pythagore, le héros d'un passé fabuleux, qu'on n'atteignait que par le souvenir et qu'il s'agissait d'imiter par les seules ressources du vouloir. *C'était une personne toujours vivante*, plus intimement présente à la conscience du fidèle qu'il ne l'était à lui-même. Il se sentait possédé. *Quelqu'un agissait par lui.* Or ce fait devait conduire à une révolution de l'éthique. Désormais l'acte a moins de prix que *l'intention*. Des disciples de Zénon, d'Epicure, de Pythagore et de Jésus pouvaient accomplir le même acte d'ascèse, se livrer par exemple au jeûne. L'un songeait à fortifier sa volonté, à se faire une âme d'athlète ; l'autre cherchait principalement à éviter le moindre excès qui troublerait sa quiétude ; le troisième s'abstenait, pour s'éloigner le plus possible de la matière, garder libre son esprit apparenté à l'éther : le chrétien jeûne par amour. Manger ou ne pas manger ne sont pour lui que des moyens d'aimer. L'essentiel est de se rapprocher du Maître, de le sentir en soi (2), feu consumant, voix qui relève, apaise, blâme : présence, murmure d'un Ami. Il est là, je l'entends. Toutes les vertus étaient transfigurées. Elles ne valaient plus que revêtues, pour ainsi dire, du manteau

(1) *Le Sage et le Saint*, par le P. FESTUGIÈRE, O. P., dans *La Vie intellectuelle* du 25 mars 1934, p. 405.
(2) Expression qui doit être prise au bon sens de l'expérience intérieure, même unie à l'aridité, à l'épreuve et non pas au sens de consolation dite sensible.

de l'amour. Encore l'image n'est-elle pas exacte. Car *l'amour rénovait par le dedans, c'est le principe de toute l'activité humaine qui se trouvait ainsi changé.* Le beau prénom de René avait alors son sens plein. *On renaissait dans le Christ.* On était vraiment un autre. Jésus lui-même s'était substitué à notre infirmité ».

Vertus acquises et vertus infuses. — Selon le langage des théologiens, il n'y avait plus seulement en l'homme les *vertus acquises* décrites par Aristote, il y avait les *vertus infuses* (théologales et morales), unies aux sept dons du Saint-Esprit. Tout était transposé d'une octave. Entre la force décrite par les philosophes et la force chrétienne, il y a comme l'intervalle d'une gamme complète entre deux notes de même nom. Vraiment, comme le dit sainte Thérèse, la vertu infuse est « d'un autre métal ». La vertu acquise est utile certes, mais comme un bon instrument au service de la vertu infuse de même nom, comme, chez le pianiste, l'agilité des doigts est au service de l'art et de l'inspiration musicale (1).

La sainteté exige un renoncement à soi-même et à sa propre sagesse. — Le saint diffère surtout du sage, par ce qu'il est *mort à lui-même* pour *vivre de Dieu.* Il dit avec saint Paul : *Mihi vivere Christus est* (*Phili.*, I, 21), *ma vie*, ce n'est pas l'activité personnelle, soit extérieure, soit intellectuelle, *c'est le Christ*, et la mort m'est un gain. Le saint a véritablement compris que le vrai développement de la personnalité consiste à la perdre en quelque sorte en celle de Dieu, qu'il consiste à mourir à soi-même, pour que Dieu vive en nous.

Aussi le saint s'arme-t-il d'une sainte haine contre son propre moi, celui fait d'amour-propre et d'égoïsme subtil ou d'orgueil ; il cherche à substituer dans son intelligence à ses petites idées personnelles la pensée de Dieu reçue par la foi, à substituer dans sa volonté à son vouloir propre le vouloir même de Dieu, dont il se fait le serviteur, comme la main est servante de notre volonté. Le saint comprend que Dieu doit lui devenir un autre moi plus intime à lui-même que son propre moi et à certaines heures il peut dire : « Je vis, mais non, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi ». (*Galat.*, II, 20.)

La personnalité surnaturelle et sa force rayonnante. — En mourant ainsi à lui-même pour laisser Dieu vivre en lui, le saint acquiert une personnalité qui domine l'espace et le temps ; il devient l'instrument de Dieu pour transmettre aux âmes de nombreuses générations la vie éternelle. Tandis que presque personne ne se nourrit vraiment des lettres de Sénèque, des milliers d'âmes vivent aujourd'hui encore des épîtres de saint Paul, comme si elles avaient été écrites hier et spécialement pour nous. Les grands fondateurs d'Ordres conservent une paternité spirituelle dont les effets se constatent pendant plusieurs siècles. Un saint Vincent de Paul devient le père des pauvres pendant toute une suite de générations en divers pays.

Pascal l'a noté dans ses *Pensées* (2), en rappelant la distinction

(1) Cf. SAINT THOMAS, Ia IIæ, q. 63, a. 4 : « Temperantia infusa et acquisita *differunt specie* (ex parte objecti formalis seu regulae, et ex parte finis) ; et eadem ratio est de aliis virtutibus ».

(2) Edition H. Massis, p. 233.

des trois ordres : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle... La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse (unie à la charité)... est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différant en genre. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles (intellectuelles), où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps, ni des esprits curieux : Dieu leur suffit... Jésus-Christ, sans bien, et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté ».

Le même Pascal dit plus loin : « Pour faire d'un homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce ; et qui en doute, ne sait ce que c'est que saint et qu'homme ». (*Ibid.*, p. 243.)

C'est dans l'Eglise que se réalise cet idéal. — Or cette sainteté chrétienne ou cette harmonie des vertus les plus diverses, dominées et vivifiées par l'amour de Dieu et du prochain, existe incontestablement dans les modèles que l'Eglise catholique propose aux fidèles.

Le protestantisme l'a considérablement diminuée, du jour où il a enseigné que, pour la justification et le salut, la foi suffit chez l'adulte sans les bonnes œuvres, sans les mérites (1), sans l'amour de Dieu et du prochain, sans l'accomplissement du précepte suprême. En lisant les œuvres de Luther et surtout de Calvin, on éprouve l'impression fort triste de se trouver en présence de *la foi sans l'amour*, et même d'une foi qui n'est plus, hélas ! la foi infuse ; car, en reniant formellement plusieurs vérités révélées, comme la valeur du sacrifice de la messe, elle s'est séparée du motif formel de la foi véritable, qui est la Vérité première révélatrice ou l'autorité de Dieu révélateur. Chez le protestant de bonne foi, il en est autrement ; s'il ne conserve pas tout le trésor de la révélation chrétienne, il en garde une partie, dont il veut vivre sincèrement. Mais combien appauvri est le culte, lorsque manque la messe, et dans l'église le tabernacle, la présence réelle du Sauveur.

§ 3. — *Les formes diverses de la vraie sainteté.*

Il convient de noter ici que la vraie sainteté chrétienne, dont nous parlons, apparaît dans l'Église sous trois formes assez différentes, qui répondent aux trois grands devoirs envers Dieu : le connaître, l'aimer, le servir. Le corps mystique du Christ possède dans son unité une grande variété de fonctions, d'où son harmonie. Il y a des âmes saintes qui ont surtout pour mission d'aimer Dieu d'un ardent amour et de réparer ainsi les offenses dont il est l'objet ; ici la faculté qui s'exerce le plus est la volonté, la grâce principale est une grâce d'amour fort. D'autres âmes excellent dans la contemplation de Dieu et font

(1) Les protestants ont défiguré ainsi le dogme de la prédestination ; ils ont admis non seulement que la prédestination éternelle est antérieure à la prévision divine des mérites, mais que *la prédestination* des adultes peut *s'accomplir dans le temps sans mérites* de leur part. Ils ont oublié que l'adulte doit mériter le ciel, par ses bonnes œuvres, par les actes d'amour de Dieu et du prochain et des autres vertus.

connaître aux autres la voie qui mène à l'intimité divine ; la grâce qui domine en elles est une grâce de lumière. Enfin très nombreuses sont celles qui ont surtout pour mission de servir Dieu par la fidélité au devoir quotidien, dans les différentes œuvres de charité.

Les martyrs ou la force de l'amour. — Au premier groupe appartiennent les grands martyrs, le séraphique saint François d'Assise, sainte Claire, plus près de nous sainte Marguerite-Marie, saint Benoît-Joseph Labre, si frappant par son grand amour de la Croix. De même, dans l'apostolat, saint Charles Borromée, saint Vincent de Paul. Toutes ces âmes sont plus remarquables par leur ardente charité que par leurs lumières.

Les docteurs ou les âmes lumineuses. — Au second groupe, celui des âmes lumineuses, appartiennent les grands docteurs de l'Eglise, notamment saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, saint François de Sales.

La grande foule des âmes fidèles. — Parmi les saints voués surtout au service de Dieu, il faut compter les grands pasteurs de l'Eglise primitive, dévoués jusqu'au martyre à leur diocèse, les apôtres particulièrement attentifs aux moyens les plus pratiques de perfection, comme un saint Ignace de Loyola, un saint Alphonse de Liguori, et la grande majorité des serviteurs de Dieu qui se sont sanctifiés par la fidélité aux devoirs quotidiens d'une vie cachée.

Ces trois formes de sainteté, qui rappellent trois périodes de l'existence du Sauveur, sa vie cachée, sa vie apostolique et sa vie douloureuse, tendent vers le même but. Ces âmes montent, par des versants différents, vers le même sommet, et, plus elles s'élèvent, plus elles se ressemblent, en conservant leur physionomie spirituelle. Elles nous font ainsi entrevoir la sainteté éminente du Christ, qui contient virtuellement les différentes formes de perfection, comme la lumière blanche contient les sept couleurs de l'arc-en-ciel.

§ 4. — *L'harmonie supérieure de la sainteté.*

L'équilibre spirituel de l'âme unie à Dieu. — Nous saisissons mieux ainsi les deux caractères essentiels de la perfection spirituelle, que nous avons notés au début : l'absence de toute souillure morale, du péché, et l'union à Dieu de plus en plus forte et intime. C'est cette union à Dieu, par une foi ferme, une espérance invincible, une charité ardente et pure, qui assure l'équilibre de la vie des saints, en harmonisant en eux les vertus en apparence les plus opposées : une haute sagesse et une prudence attentive aux moindres circonstances où ils doivent agir ; une force persévérante et une parfaite douceur ; la magnanimité qui les porte à de grandes choses et l'humilité qui leur rappelle qu'ils ne sont que des serviteurs inutiles ; un très grand amour de la vérité et du bien, et une miséricorde toujours secourable pour ceux qui s'égarent ; un zèle, qui sans rien perdre de son ardeur, reste très humble, patient et doux.

C'est un équilibre souple et personnel. — Cette harmonie profonde

en ces contrastes fait la richesse de la vie des saints. Elle est à la fois très ferme et très souple, elle contient des grâces toujours nouvelles. Un saint ne copie pas un autre saint, mais chacun d'eux porte en soi la même « source d'eau vive jaillissant en vie éternelle ». Comme l'a écrit le Père de Caussade, S. J. (1) : « Le Saint-Esprit continue l'œuvre du Sauveur. En même temps qu'il assiste l'Eglise dans la prédication de l'Evangile de Jésus-Christ, il écrit lui-même son propre évangile, et il l'écrit dans les cœurs : toutes les actions, tous les moments des saints sont l'Evangile du Saint-Esprit. Les âmes saintes sont le papier, leurs souffrances et leurs actions sont l'encre. Le Saint-Esprit, par la plume de son action, écrit un évangile vivant ; mais on ne pourra le lire qu'au jour de la gloire, où, après être sorti de la presse de cette vie, il sera enfin publié ». Saint Thomas d'Aquin dit de même que la loi nouvelle est tout d'abord écrite dans les âmes par la grâce de Dieu avant d'être écrite sur du parchemin (2).

La beauté intérieure et extérieure de la sainteté. — Ce que nous disons ici peut se voir, comme un vitrail d'église, soit du dehors, soit de l'intérieur. La vraie sainteté vue du dehors par l'incroyant, qui cherche sincèrement la vérité, est déjà un signe, comme le fut pour beaucoup la vie d'un curé d'Ars ; mais ce signe est incomparablement plus beau et expressif, lorsqu'il est donné de le voir de l'intérieur, sous la lumière de la foi vive qui éclairait les saints.

Conclusion : le saint magnifie l'humanité en servant l'Eglise. — Même vu du dehors, le saint, comparé aux héros et aux sages, apparaît comme un homme, qui au suprême degré magnifie l'humanité.

Ce fut particulièrement frappant dans les Apôtres, dont la prédication dérivait de la contemplation du mystère du Christ. Cette lumière, dit saint Paul (3), « nous la portons comme un trésor dans des vases de terre (dans un corps fragile), afin qu'il paraisse que cette souveraine puissance de l'Evangile vient de Dieu et non pas de nous ». Si les apôtres étaient riches, puissants, nobles selon la chair, tout ce qu'ils feraient de grand serait attribué à eux-mêmes et non pas à Dieu. Et c'est pourquoi saint Paul ajoute : « Nous sommes opprimés de toute manière, mais non écrasés ; dans la détresse, mais non dans le désespoir ; persécutés, mais non délaissés ; abattus, mais non pas perdus ; portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée en notre chair mortelle » (4).

Cela continue toujours en un sens dans la vie de l'Eglise, aux heures surtout où elle est persécutée, et Jésus en promettant le centuple à ceux qui le suivraient, leur a annoncé aussi cette persécution (*Marc*, x, 30) permise par la Providence pour ce bien supérieur, qui est « *la faim et la soif de la justice de Dieu* ». Cette faim et cette soif, si supérieures à l'enthousiasme d'un moment, ne durent, au milieu des contradictions et des épreuves, que par le don de force, qui correspond,

(1) *L'abandon à la Providence* (édition abrégée), l. II, ch. v.
(2) Ia IIæ, q. 106, a. 1 : « Principaliter lex nova est *lex indita*, secundario autem est lex scripta ».
(3) II *Cor.*, iv, 7.
(4) *Ibid.*, 8-11.

disent saint Augustin et saint Thomas, à cette béatitude évangélique (1). Il faut vraiment ce don de force, uni à la doctrine de foi et à la flamme de la charité, pour répondre aux besoins les plus profonds des âmes et pour conserver dans l'Eglise des générations d'apôtres, fidèles jusqu'au martyre. En eux se retrouvent éminemment et la force des héros et la sagesse des philosophes, mais transfigurées par la lumière infuse de la foi et des dons du Saint-Esprit et par l'ardeur de la charité.

CHAPITRE VI. — LE TÉMOIGNAGE DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

La sainteté de l'Eglise, manifestée par son influence et par l'héroïcité des vertus des grands serviteurs de Dieu qu'elle compte parmi ses enfants, est-elle confirmée par le témoignage de l'expérience mystique ?

On a beaucoup écrit sur ce sujet ces derniers temps ; même des incroyants, qui cherchent la vérité, ont parlé à leur manière en faveur de ce dernier témoignage. Il convient d'examiner à quelles conditions il peut valoir et ce qu'il permet d'affirmer.

§ 1. — *Qu'est-ce qui domine dans la vie des mystiques chrétiens ?*

L'expérience mystique est-elle fondée sur une émotion ? — Plusieurs psychologues contemporains (2) pensent aujourd'hui que les mystiques sont surtout dominés par *une émotion*, à laquelle ils se livrent, et qui s'exprime ensuite en eux par des idées ou conceptions religieuses, comme celle de la miséricorde divine à notre égard, ou celle de la nécessité d'offrir une réparation à la justice divine.

Mais, d'après ces psychologues, nous ne pouvons nous prononcer sur *la vérité* de ces conceptions religieuses qu'au point de vue empirique et pratique, par l'heureux effet qu'elles peuvent produire, surtout si cet effet est durable et s'il a un écho en nous. On pourrait dès lors se demander s'il n'y a dans ces conceptions qu'un beau rêve du sentiment religieux, rêve consolant, mais dont l'objet ne dépasserait pas les limites du probable, tout en devenant de plus en plus plausible par le nombre croissant de ses heureux résultats.

Les mystiques catholiques fondent en réalité leur vie sur une doctrine. — Est-il vrai que ce qui domine chez les mystiques chrétiens et catholiques ce soit une émotion de la sensibilité qui s'exprimerait seulement ensuite en croyances déterminées ? Il suffit de lire leur vie et leurs œuvres pour voir qu'il n'en est pas ainsi ; selon leur témoignage, les mystiques catholiques fondent toute leur vie sur *la vérité* de la révélation chrétienne confirmée par les signes divins qui l'accompagnent. En eux, *la foi* à la vérité de l'Evangile, proposée par l'Eglise, est le fondement de leur espérance, de leur amour de Dieu et du prochain. Et ils sont toujours plus attentifs à mettre la vérité dans leur vie, à ne vivre que de vérité divine.

(1) IIa IIæ, q. 139, a. 2.
(2) Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 235, 256, 263, 273.

Sainte Catherine de Sienne. — C'est particulièrement frappant dans la vie et dans le Dialogue de sainte Catherine de Sienne, elle revient constamment à ces paroles du Sauveur : « *Je suis la voie, la vérité et la vie* » (*Jean*, XIV, 6), elle ne cesse de dire que la foi, reçue au baptême, est comme la prunelle de l'œil de l'intelligence (1), que par elle nous adhérons infailliblement à la doctrine divine dont nous devons vivre. Elle parle avec autant d'admiration et de saint enthousiasme de la Vérité divine que de l'Amour de Dieu pour nous.

Sainte Thérèse. — Sainte Thérèse s'exprime de même, et c'est la raison pour laquelle elle recourt aux théologiens pour s'éclairer sur ce qui est vérité de foi, et sur la rectitude du chemin qu'elle suit : « Dans toutes les questions difficiles, écrit-elle (2), je me sers de cette expression : *il me semble*, parce que je suis toute disposée, si je me trompe, à me ranger à l'avis des hommes éminents en doctrine. Les grands théologiens, même dépourvus de l'expérience personnelle de ces faveurs, ont un je ne sais quoi qui leur est propre : Dieu les destinant à éclairer son Eglise, il suffit qu'on leur propose une vérité, pour qu'ils reçoivent une lumière qui les porte à l'admettre. Pourvu qu'ils ne vivent pas répandus au dehors, et soient serviteurs de Dieu, ils ne s'étonnent jamais des merveilles de sa grâce, sachant très bien qu'il peut faire beaucoup plus. Enfin, s'agit-il de choses peu étudiées encore, celles qu'ils trouvent dans les livres leur montrent qu'ils peuvent les admettre. J'ai de ceci une très grande expérience ».

Saint Jean de la Croix. — Les mystiques catholiques sont extrêmement attentifs à fonder toute leur vie sur la vérité divine, et saint Jean de la Croix est particulièrement exigeant sur ce point ; aussi prémunit-il très fort les âmes intérieures contre le désir des grâces extraordinaires, visions, et révélations, qui les éloigneraient de l'obscurité supérieure de la foi, où elles doivent se nourrir de la vérité divine révélée, la pénétrer et la goûter (3).

La vie mystique est cependant une expérience personnelle de Dieu. — Mais il est parfaitement vrai de dire que, sur le fondement de la foi unie à la charité, les mystiques ont au moins de temps en temps une *expérience personnelle* des choses de Dieu, qui apporte une sérieuse confirmation à la certitude de leur foi et qui vient aussi confirmer la nôtre. A lire leur vie et leurs écrits, on voit que ce qui domine

(1) *Dialogue*, chap. XXIX, XLV, XLVI, XCIX.

(2) *Château intérieur*, Ve Demeure, ch. I.

(3) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. X : « L'âme, en regardant ce genre de manifestations (les visions) comme un bien propre, ne se maintient pas dans la vraie résignation et la nudité de l'esprit... ; elle préfère le secondaire au principal... ; elle empêche l'esprit de prendre son essor vers l'invisible...

« En s'y attachant, elle ouvre la porte au démon..., qui fera succéder ses manifestations à celles de Dieu ; son action prendra rapidement la place de l'action divine. Alors tout sera du démon et plus rien de Dieu. Cela est arrivé à bien des âmes imprudentes et peu instruites ; elles se plurent tellement à recevoir de telles manifestations, qu'elles ne retournèrent, dans la suite, que bien difficilement à Dieu dans la pureté de la Foi ».

Souvent la vie intérieure des âmes vraiment contemplatives s'exprime ainsi : « Si je ne me cramponnais pas à ma foi, j'aurais peur. Mais je ne veux pas désespérer. Je m'abandonne à Dieu comme un petit enfant aveugle entre les bras de sa mère. Je ne veux pas me plaindre de mon dénuement intérieur. Je veux tout accepter. Quand j'ai des difficultés intérieures, je pose mon front sur les pieds de Jésus et je reste là. Mes peines et mes humiliations ne comptent pas, pourvu que je l'aime et que je m'efforce de le servir ». Ces âmes cherchent toujours à fonder leur vie sur la vérité.

chez eux, ce n'est pas une émotion de la sensibilité, c'est la charité fondée sur la vérité de la foi.

De ce point de vue, fort supérieur à celui des psychologues dont nous parlions au début de ce chapitre, on peut dire comme M. Bergson et beaucoup plus encore que lui : « On ne comprend l'évolution de la vie (1)... que si on la voit à la recherche de quelque chose d'inaccessible à quoi le grand mystique atteint » (2). « Il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho. Il (le grand mystique) nous découvre, ou plutôt il nous découvrirait une perspective merveilleuse si nous le voulions : nous ne le voulons pas... Le charme n'en a pas moins opéré ; et comme il arrive quand un artiste de génie a produit une œuvre qui nous dépasse, dont nous ne réussissons pas à nous assimiler l'esprit, mais qui nous fait sentir la vulgarité de nos précédentes admirations, ainsi la religion statique (3) a beau subsister, elle n'est déjà plus entièrement ce qu'elle était, elle n'ose surtout plus s'avouer quand le vrai grand mysticisme a paru... Ceux qui se sont inclinés de loin devant la parole mystique, parce qu'ils en entendaient au fond d'eux-mêmes le faible écho, ne demeureront pas indifférents à ce qu'elle annonce » (4).

L'hommage de M. Bergson aux mystiques chrétiens. — De son point de vue encore très extérieur, M. Bergson peut dire : « Si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Evangiles » (5). « Le mysticisme que nous appelons complet est celui des mystiques chrétiens... (mysticisme non pas seulement contemplatif), mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde » (6).

De là un incroyant peut être conduit à admettre comme *probable* (7) et l'existence du Dieu dont parlent les grands mystiques et la valeur spirituelle de leur expérience intérieure, qui n'est pas sans écho en nous. A cette conclusion M. Bergson est conduit en remarquant que « les grands mystiques ont généralement été des hommes ou des femmes d'action, d'un bon sens supérieur » (8) et que « leur accord profond est signe d'une identité d'intuition » (9).

Ainsi parlait un philosophe contemporain dans un ouvrage où il n'estimait pas encore qu'on pût donner une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, ni une vraie preuve de l'origine divine du Christianisme et de l'Eglise par des signes certains (10).

La valeur probante du témoignage mystique pour les croyants. — Si au contraire on admet la valeur des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu et la force probante du miracle qui confirme

(1) Mais il faut entendre ici *de la vie intérieure*, tel que le christianisme la conçoit.
(2) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 228.
(3) Dont les formules pour beaucoup restent sans vie profonde.
(4) *Ibid.*, p. 228-230.
(5) *Ibid.*, p. 256.
(6) *Ibid.*, p. 257.
(7) *Ibid.*, p. 265.
(8) *Ibid.*, p. 262.
(9) *Ibid.*, p. 265.
(10) *Ibid.*, p. 260-261.

la révélation, n'avons-nous pas dans l'expérience intérieure des grands mystiques catholiques une *confirmation* de plus ? Oui, certainement, mais à condition de ne pas faire de l'expérience mystique un simple prolongement de celle du philosophe, ce qui nous ramènerait au pur modernisme, qui nie au fond la distinction essentielle et très profonde de la nature et de la grâce. Il faut aussi ne pas vouloir trouver au mysticisme chrétien un contenu indépendant des dogmes révélés, proposés par l'Eglise, et bien maintenir, comme nous le disions au début, que l'expérience des mystiques catholiques suppose selon eux la vérité de la foi chrétienne et se fonde sur elle.

§ 2. — *Quelle est la confirmation que donne l'expérience mystique ?*

L'expérience mystique confirme les signes déjà certains de la Révélation. — Si l'on invoque cette expérience intérieure à la manière des protestants libéraux et des modernistes, on montre tout au plus qu'elle répond aux plus hautes aspirations de notre nature ; il suit de là seulement que le christianisme et le catholicisme seraient la forme la plus élevée de la religion naturelle, du sentiment religieux, qui pourrait d'ailleurs évoluer encore et changer en ses dogmes même. On ne montre nullement ainsi l'origine divine et surnaturelle de l'Eglise immuable en sa foi.

Mais on peut trouver dans l'expérience mystique des saints une précieuse confirmation des signes déjà certains de la Révélation, en tant qu'elle répond d'une façon tout à fait admirable et surhumaine à nos aspirations les plus hautes. Ainsi les disciples d'Emmaüs, après avoir reconnu le Sauveur qui leur donna l'intelligence des Ecritures, spécialement des prophéties en partie réalisées, se dirent l'un à l'autre : « *N'est-il pas vrai que notre cœur était tout brûlant au dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Ecritures* ». (*Luc*, XXIV, 32.) Il y eut là une expérience intérieure qui vint confirmer le signe des prophéties réalisées et le souvenir des miracles de Jésus, et de la sublimité de sa doctrine.

De même on lit dans les *Actes des apôtres* (XVI, 14) : que, lorsque saint Paul prêchait à Philippes en Macédoine, « dans l'auditoire était une femme nommée Lydie : c'était une marchande de pourpre, de la ville de Thyatire, craignant Dieu, et le *Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul* ». L'expérience intérieure qu'elle dut alors avoir fut une confirmation pour elle de tout ce que saint Paul disait du Sauveur et de sa résurrection.

De même encore lorsque nous lisons avec recueillement des paroles de Jésus dites aux apôtres : « *Le Consolateur, l'Esprit Saint*, que mon Père enverra en mon nom vous *enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. Je vous laisse la paix*, je vous donne ma paix ; je ne la donne pas comme la donne le monde. Que votre cœur ne se trouble point et ne s'effraye point ». (*Jean*, XIV, 27.)

Elle apporte une lumière nouvelle sur l'origine divine de l'Eglise. — L'expérience de cette paix profonde, que le monde ne peut pas donner, corrobore grandement les certitudes précédentes. Et même elle apporte une lumière nouvelle sur l'origine surnaturelle de l'Evangile et de l'Eglise, en tant que cette paix, parfois si profonde, paraît

bien ne pouvoir provenir que d'une intervention spéciale de Dieu, seul capable de toucher à ce point et si intimement le cœur de l'homme. Lui seul en effet peut réunir en ses dons spirituels une admirable *conformité* avec notre nature et cette *gratuité* parfaite qui est le propre de la grâce divine. Lui seul réunit par sa touche intime la certitude de la foi pénétrante et savoureuse et l'obscurité de celle-ci ; lui seul réunit la fermeté et la douceur, et seul il nous garde dans la paix au milieu de l'affliction et parfois de l'angoisse.

Cette expérience, les auditeurs du Sauveur l'eurent certainement en des formes variées. C'est ainsi qu'on lit en saint Matthieu (VII, 28), après le Sermon sur la Montagne : « Jésus, ayant achevé ce discours, *le peuple était dans l'admiration de sa doctrine.* Car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme leurs Scribes et les Pharisiens ».

Le psalmiste disait : « *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* ». (Ps. 33, 9.)

Chez les fidèles, surtout lorsqu'ils sont généreux, très dociles à la grâce de minute en minute, cette expérience intérieure, selon saint Jean, vient du Saint-Esprit : « *Son onction*, dit-il, *vous enseigne toutes choses* ». (I *Joan.*, II, 27.) Saint Paul parle très souvent de même : « Vous n'avez point reçu un Esprit de servitude, pour être encore dans la crainte ; mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba ! Père ! *Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu* ». (*Rom.*, VIII, 16.) Il rend ce témoignage, dit saint Thomas en son commentaire sur cette Epître, par l'affection toute filiale qu'Il nous inspire pour Lui, et par laquelle il se fait en quelque sorte sentir à nous, en nous persuadant qu'elle ne peut venir que de Lui.

Une connaissance expérimentale de Dieu et de la vie éternelle. — Ainsi par l'inspiration spéciale des dons d'intelligence et de sa sagesse, notre foi devient de plus en plus pénétrante et savoureuse. Nous avons là, dans une obscurité supérieure, si différente des ténèbres d'en bas, un pressentiment des choses de la patrie, une connaissance quasi expérimentale de la présence de Dieu en nous par l'affection profonde et pacifiante qu'Il nous inspire : il y a là comme une saveur de vie éternelle, qui apporte une confirmation d'un grand prix.

Saint Paul dit de même : « Faites connaître vos besoins à Dieu par des prières et des supplications, avec des actions de grâces. *Que la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, garde vos cœurs et vos pensées dans le Christ Jésus* ». (*Philipp.*, IV, 7.) — « Nous ne cessons de prier Dieu pour vous et de demander *que vous ayez la pleine connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle*, pour vous conduire d'une manière digne du Seigneur et lui plaire en toutes choses ». (*Col.*, I, 9.) — « Je fléchis le genou devant le Père..., afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, *d'être puissamment fortifiés par son Esprit* en vue de l'homme intérieur, et que *le Christ habite dans vos cœurs par la foi*, de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, *en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu* ». (*Ephés.*, III, 14-19.)

Cette expérience est enracinée dans la foi et la charité. — Voilà bien l'expérience mystique profonde, élevée ; elle est manifestement fondée sur *la foi*, dans une âme qui est *enracinée dans la charité*. Elle procède d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, et alors elle confirme grandement d'une façon tout intime la certitude des signes extérieurs de la révélation et celle de la foi elle-même, en nous montrant tout le rayonnement de la doctrine du Sauveur, en nous faisant en quelque sorte expérimenter que l'Esprit Saint est vraiment « *la source d'eau vive jaillissant en vie éternelle* ». (*Jean*, IV, 14.)

Cette expérience confirmative est celle dont parle ainsi l'Apocalypse, II, 17 : « *A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée ; et je lui donnerai... un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit* ». C'est la manne spirituelle, descendue du ciel, comme la manne corporelle, qui en était la figure fort éloignée, c'est la nourriture divine, non du corps, mais de l'âme. C'est la contemplation infuse des mystères de la foi, qui les fait de plus en plus pénétrer et goûter.

Elle est un témoignage probant pour celui qui l'éprouve et pour les autres. — Oh ! alors, bien sûr, cette connaissance confirme les précédentes, surtout en celui qui la reçoit, au moment où il la reçoit. Mais elle est aussi une confirmation pour les autres par l'écho qu'elle trouve en eux. Il en est ainsi pour nous, lorsque, dans le recueillement et avec une pleine bonne volonté, nous lisons les œuvres des grands saints qui ont expérimenté si profondément les choses divines. Qui n'éprouverait cette assurance en lisant les pages les plus belles de l'Imitation, du Dialogue de sainte Catherine de Sienne, des Demeures de Sainte-Thérèse, de Vive flamme de saint Jean de la Croix ?

L'âme recueillie en Dieu, expérimente, en lisant doucement ces pages, que sa vie monte de plus en plus ; elle aspire à un amour de Dieu de plus en plus pur et plus fort ; elle a soif de cet amour, une soif plus ardente de la justice de Dieu. Elle expérimente que ce qui lui est donné, non seulement répond à ses plus hautes aspirations naturelles, mais en suscite de nouvelles qu'elle ne connaissait pas. C'est vraiment la vie de l'amour, au sens le plus fort et le plus tendre, avec un ardent désir de pureté spirituelle toujours plus haute.

L'expérience de la vie intérieure n'est pas seulement individuelle, mais commune. — Cette expérience intérieure n'est pas seulement individuelle, propre à tel ou tel saint, elle existe à des degrés divers chez toutes les âmes vraiment intérieures, dans la mesure où elles sont fidèles. Et alors *cette expérience commune* de la paix profonde qui vient de l'Evangile et de la vie de l'Eglise fournit comme une certitude morale de leur origine divine. Si en effet nos plus hautes aspirations sont satisfaites par cette *paix profonde du cœur*, si de nouvelles plus élevées encore sont suscitées par elle, c'est un signe qu'elle ne peut venir que de Dieu, seul capable de toucher si profondément le cœur de l'homme, de le combler et de le dilater.

La convergence des témoignages mystiques, unie au signe extérieur de la sainteté, prouve la divine mission de l'Eglise. — Enfin si cette expérience intérieure commune s'unit aux signes extérieurs de la

sainteté de l'Eglise, de son unité, de son inébranlable stabilité, de la sublimité de sa doctrine et de la fécondité de son influence, on peut avoir, selon l'expression du concile du Vatican, une preuve irréfragable de sa divine mission (1).

§ 3. — *Les autres formes d'expérience intérieure.*

La mystique catholique est seule complète. — Ce que nous avons dit plus haut de sa sainteté et de celle des serviteurs de Dieu qu'elle propose comme modèles montre que seule la mystique chrétienne et catholique est complète, elle ne sacrifie aucun des éléments : *contemplation* et *action.*

En elle, comme il arrive trop souvent chez les philosophes et dans le bouddhisme et l'islamisme, la contemplation ne reste pas stérile ; c'est de sa plénitude que dérive l'activité très féconde des saints canonisés, dont l'influence dure des siècles, par exemple celle des fondateurs d'ordre.

La mystique catholique, chez les saints que l'Eglise canonise, ne dévie ni vers le sentimentalisme, qui se recherche lui-même au lieu de désirer fortement Dieu et le salut des âmes, ni vers l'austérité orgueilleuse qui oublie que la perfection est spécialement dans la charité et dans son continuel rayonnement. Le protestantisme, en soutenant que la foi peut justifier sans la charité, sans l'accomplissement du précepte suprême, a méconnu profondément la vie de la grâce, dont la vie mystique est le plein épanouissement.

Les mystiques du dehors. — Nous avons étudié ailleurs ce que peut être l'influence de la grâce chez « *les mystiques du dehors* » (2) qui n'appartiennent pas visiblement à l'Eglise catholique, mais qui sont des âmes de bonne volonté et paraissent avoir une certaine intimité avec Dieu. Nous avons conclu que *les grâces mystiques improprement dites* (3), non seulement sont possibles en dehors de l'Eglise visible, mais peuvent y être assez fréquentes, chez les meilleures des âmes en état de grâce, pour suppléer à l'indigence de pareils milieux, où il y a fort peu de secours spirituels.

Ainsi ces âmes peuvent arriver à un véritable esprit de prière. Il pourra y avoir, par suite, des tentatives plus ou moins durables d'intimité avec Dieu, surtout si, dans l'enseignement religieux de ces régions, il reste des traces de l'Evangile, comme dans la doctrine de l'Islam et dans certaines de ses traditions. A plus forte raison dans des milieux protestants, et parmi les schismatiques.

Quant aux *grâces mystiques proprement dites*, c'est-à-dire celles par lesquelles l'âme arrive aux états mystiques proprement dits, décrits par sainte Thérèse, à partir de la IVe Demeure (recueillement

(1) Cf. Denzinger, n° 1794 : « Ad solam catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia *per se* ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est *motivum credibilitatis* et divinae suae legationis testimonium irrefragabile ».

(2) *Le Sauveur et son amour pour nous*, 1933, p. 427-464.

(3) Ce sont des inspirations divines spéciales, accordées, non pas à cause de la perfection de l'acte à poser, mais *à cause de la faiblesse du sujet* et de la pauvreté de son milieu.

passif et quiétude), elles sont possibles en dehors de l'Eglise visible, car « la grâce des vertus et des dons » peut s'y développer, quoique bien plus difficilement. Mais tout porte à penser que ces grâces mystiques proprement dites, rares déjà dans l'Eglise visible, sont très rares dans ces milieux.

L'expérience mystique, lorsqu'elle s'accompagne de la pratique soutenue et héroïque des différentes vertus, apporte donc une confirmation précieuse aux autres signes de la sainteté de l'Eglise.

La vie chrétienne ordinaire est, elle aussi, un signe de la sainteté de l'Eglise. — Au témoignage de cette expérience élevée, il faut joindre enfin celui du modeste chrétien, tel que l'Eglise le fait et le conserve. Il est souvent, au milieu de ses occupations ordinaires, et des difficultés quotidiennes, un modèle d'esprit de foi, de confiance en Dieu, de charité. Ces vertus inspirent en lui une prudence élevée, une justice plus soucieuse de l'équité que de la lettre de la loi, un courage persévérant, une abnégation qui discipline les passions et pacifie la sensibilité pour le vrai bien de la vie individuelle, familiale et sociale.

Cet exemple fréquent, que donne en beaucoup de milieux le chrétien vraiment fidèle à ses devoirs, est lui aussi un signe de la sainteté de l'Eglise, un signe, qui, sans avoir l'éclat des précédents, a sa grande valeur, comme dans l'organisme le fonctionnement régulier des moindres cellules qui concourent à la vie de l'ensemble.

Ce témoignage modeste contribue à montrer que la sainteté que le Christ a voulue pour son Eglise se réalise vraiment en elle, qu'elle produit souvent dans les milieux les plus variés, plus que toute autre société religieuse, des âmes généreuses, dont la foi, unie à l'espérance et à la charité, décuple les énergies naturelles pour l'accomplissement de leurs grands devoirs.

A cette fidélité dans le labeur de la vie ordinaire, l'Evangile promet beaucoup : « Celui qui est fidèle dans les petites choses est fidèle aussi dans les grandes ». (*Luc*, XVI, 10.) Il est sur la voie de l'éternité et il peut par son exemple la rappeler à beaucoup d'autres. C'est là, à la portée de tous, un témoignage des plus efficaces de la sainteté de l'Église, de cette sainteté qui peu à peu transforme la vie quotidienne et donne aux actes transitoires une valeur qui ne passe pas.

Fr. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

BIBLIOGRAPHIE. — Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, 1835, 1844, 1845 ; Monsabré, *La Sainteté de l'Eglise*, carême 1881, 53e conf. ; R. P. Janvier, *Exposition de la Morale catholique* (Conf. de Notre-Dame) ; Perreyve, *Entretiens sur l'Eglise, Sainteté*, per totum ; A. de Poulpiquet, *L'Eglise catholique*, 1923, p. 153 et s. ; G. Brunhes, *Christianisme et Catholicisme*, 1924, p. 58 et s., p. 270 et s. ; R. P. Plus, *La sainteté catholique*, Bloud, 1928 ; Ch. Journet, *La sainteté du message de l'Eglise*, quatre articles dans *Nova et Vetera*, 1934 ; Ch. Journet, *L'occupation dominante ou « forme de vie » de l'Eglise*, dans *Etudes carmélitaines*, avril 1934, p. 1-17 ; H. Clérissac, *Le Mystère de l'Eglise*, Saint-Maximin, 1925 ; A.-D. Sertillanges, *Le Miracle de l'Eglise*, éd. Spes, 1933 ; P. Lippert, *L'Eglise du Christ* (tr. Jolivet), 3e part., Vitte, 1933.

Sur la vertu héroïque : Th. Rud. Hofman, *Die heroische Tugend*, Munich, 1933.

Sur le témoignage des martyrs : Dom Leclercq, *Les Martyrs* ; Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre* ; Paul Allard, *Sur le témoignage des convertis* ; Th. Mainage, O. P., *Introduction à la psychologie des convertis*, 1913 ; *La psychologie de la conversion*, 1919 ; J. Huby, *La conversion*, 1919 ; J. Huby, *Le témoignage des saints* ; H. Joly, *La psychologie des saints*, 1897 ; A. Rademacher, *Religion und Liebe.*

Sur les effets de la sainteté catholique dans le monde : M.-S. Gillet, *La valeur éducative de la morale catholique*, Gabalda, 1911 ; *L'Eglise et la famille*, 1917 ; Coulet, *L'Eglise et le problème de la famille*, éd. Spes ; F. Chenon, *Le rôle social de l'Eglise*, Bloud, 1928 ; A.-D. Sertillanges, *L'Eglise*, liv. IV ; F. Mourret, *L'Eglise et le monde barbare*, 1909 et s. ; A. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, 1862 ; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, 1900 ; A. Weiss, O. P., *Apologie des Christentums*, 5 vol. ; Devas, *L'Eglise et le progrès du monde*, 1909 ; La Brière, « *Nations protestantes et nations catholiques* », « Etudes », t. 104, p. 625 et s. ; Blanche, *L'Eglise et le progrès*, 1911 ; F. Flammarion. *De la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes*, Bloud, 1908.

Sur la sainteté en dehors de l'Eglise : R. P. Garrigou-Lagrange, *La grâce du Christ et les mystiques du dehors*, dans : *Le Sauveur et son Amour pour nous*, 1933, p. 427-464 ; L. de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté de l'Eglise catholique*, dans *Rech. de Sc. rel.*, janvier 1922, p. 25 et s. ; J. Maréchal, *Le problème de la grâce mystique en Islam*, ibid., août 1933, p. 244-292.



Lourdes est aujourd'hui le pèlerinage le plus célèbre du monde.
La grotte de Lourdes, par Maurice Denis. (Cl. Vizzavona.)

IX

LES MIRACLES DANS L'ÉGLISE

INTRODUCTION. — L'ÉGLISE, GRAND MOTIF DE CRÉDIBILITÉ

Locke a écrit que le christianisme devient de moins en moins croyable à mesure qu'il s'éloigne de ses origines ; même il avait calculé l'époque où la quantité du probable décroissant au delà de toute limite, les hommes n'auraient plus absolument aucun motif de croire en Jésus-Christ. Cette quantification des arguments historiques est un sophisme grossier, puisqu'elle consiste à matérialiser l'intelligible, à égaler la preuve à une somme corporelle qui se dépense.

Si Dieu avait permis que Dioclétien eût anéanti les Livres Saints et les chrétiens, les preuves du christianisme eussent disparu ; mais ces preuves elles-mêmes ne s'effritent pas, on les a ou on ne les a pas, tant que subsistent les éléments qui les fondent. Seulement, l'absurdité logique de Locke recouvre et déforme une vérité psychologique : les gens ont plus de peine à croire des témoignages éloignés dans le temps. Il leur manque, en effet, le cadre historique pour placer les faits, la familiarité avec les mœurs et les mentalités, l'habitude de juger ce qui se passe dans un monde différent, et parfois les éléments même qui servent à interpréter. Cette situation est chez nous extrêmement grave : un élève d'école primaire supérieure, ou d'une école

professionnelle, ou de la section B de l'enseignement secondaire, ignorant tout des civilisations antiques, persuadé que seules comptent les applications de la science, est presque aussi incapable de suivre une discussion sur les Evangiles que s'il s'agissait des monarques chinois avant l'ère chrétienne. Les Evangiles sont pour lui un document qui n'éveille rien : cela n'est ni vrai ni faux, c'est d'un autre monde. Il faut donc lui frayer un chemin jusqu'à Jésus-Christ, de manière à ce qu'il le comprenne et adhère à Lui. Ce chemin est évidemment l'Eglise actuelle, telle qu'elle est et c'est sans doute un des motifs pour lesquels le concile du Vatican a proclamé l'Eglise « grand et perpétuel motif de crédibilité et témoignage irréfragable de la mission divine du Christ » (1). La sincérité de l'Eglise, son attention à posséder la vérité et à garder la tradition, son attachement à la morale, sa fécondité en vertus et en bonnes œuvres, prouvent qu'elle possède une Vérité relative à la fin de l'homme et qu'elle la maintient pure de toute contamination. Autrement dit, la vie des chrétiens, du moins de certains d'entre eux, l'influence sanctificatrice de l'Eglise, est, pour beaucoup de nos contemporains, l'argument qui fonde la foi. Les catholiques médiocres ou scandaleux risquent de ruiner l'argument : heureusement il y a les saints.

Comment la vie des saints fonde-t-elle la foi ? — De deux manières. Ou en permettant de remonter jusqu'au passé évangélique et de le comprendre. Ou en fournissant directement la preuve de l'origine divine de l'Eglise. Nous passerons vite sur le premier rôle. Nous nous étendrons davantage sur le second et nous y distinguerons trois cas : 1° manifestations du surnaturel formant un tout immense et portant directement leur signification (Lourdes) ; 2° vies et œuvres de saints contemporains ; 3° l'existence des chrétiens fervents, qui peut suffire à éveiller et à fonder la foi.

CHAPITRE PREMIER. — LES SAINTS NOUS FONT REMONTER VERS LE PASSÉ ÉVANGÉLIQUE ET NOUS AIDENT A LE COMPRENDRE

1. Ils nous présentent une expérience concrète de la vie chrétienne. — Ces hommes qui ont vécu près de nous vivaient comme les Apôtres, faisaient ce que faisaient ceux-ci. Des traits de lumière sont ainsi projetés, qui éclairent les pages de l'Evangile. Jésus-Christ devient alors vivant et compréhensible, et l'on s'adresse à Lui. J'ai connu un brave homme dont l'existence s'était écoulée loin de la religion et les journaux qu'il lisait lui avaient mis dans l'esprit des préjugés contre elle. Mais, dans sa petite enfance, il avait vu Don Bosco. Quand il fut près de mourir, on lui rappela ce souvenir. Ce fut assez pour écarter l'erreur et pour ressusciter sa foi. Par Don Bosco, par Thérèse de Lisieux, par Bernadette... nos contemporains ont l'intuition du « Royaume de Dieu » qu'annonçait Jésus, de la « Vie », de la « Vérité », de la « Lumière » qu'annonçait Jean, du « mystère » qu'annonçait Paul.

(1) Sess. III, cap. 3, *de fide*.

2. **La vie des saints d'aujourd'hui présente toutes sortes de traits qu'on rencontre dans les Evangiles.** — Considérons seulement les miracles et les prophéties. Pour un grand nombre d'incrédules, les miracles et les prophéties de la Bible, loin d'être un motif de crédibilité, sont un argument pour rejeter *a priori* l'examen de la religion : on tient tout cela pour des enfantillages. Or il y a eu des thaumaturges en notre temps : Lourdes a mis sous nos yeux beaucoup plus de miracles que la Bible n'en raconte ; le curé d'Ars et Don Bosco ont prédit l'avenir plus clairement qu'Isaïe. Ces événements sont près de nous, facilement contrôlables et il n'est pas trop malaisé d'amener à les contrôler un homme qui a quelque bon vouloir. Ainsi la substructure de l'apologétique est établie. Bien plus, les œuvres merveilleuses de nos saints ne sont pas, par rapport à celles de Jésus-Christ, une analogie ou une confirmation extérieures : car les saints appartiennent à l'Eglise du Christ. Par eux, on remonte tout droit au Verbe Incarné. M. Olivier Leroy a rassemblé un recueil de miracles frappants et historiquement certains, dans l'intention de les présenter comme un moyen d'accéder à la Révélation. Nous recommandons son livre (1).

3. **Les saints nous donnent l'interprétation de la vie de Jésus et de ses apôtres.** — Nos contemporains, en grande majorité, ignorent trop le monde juif et hellénistique du premier siècle, pour entrer dans la mentalité des acteurs du Nouveau Testament. Sans doute, les saints d'aujourd'hui n'ont ni les mœurs ni l'esprit des anciens habitants de la Judée, de l'Asie ou de l'Achaïe. Mais leur vie intérieure ressemble à celle de Pierre, de Jean, de Paul. Ils se heurtent à des difficultés du même genre. Les problèmes de l'apostolat de Paul ne différaient pas de ceux de l'apostolat de nos missionnaires. L'homme qui a compris Jean-Marie Vianney ou Don Bosco n'a pas acquis par là le sens exact des vocables néotestamentaires, comme le grammairien lecteur des papyrus ; mais il a acquis, ce qui est bien plus important, la clé qui ouvre l'intérieur des âmes. Des lacunes historiques pourront subsister dans son interprétation ; du moins le monde évangélique est pour lui un monde intelligible.

En somme, la vie des saints de nos jours rend possible l'apologétique classique : 1° en donnant l'expérience concrète de la vie chrétienne. Par là est comprise la doctrine du Nouveau Testament ; 2° en montrant que miracles et prophéties sont possibles. Par là sont compris les arguments qui fondent la mission de Jésus-Christ ; 3° en rendant intelligibles les personnages bibliques et leur conduite. Par là est comprise l'histoire de la Révélation.

CHAPITRE II. — LA VIE DES SAINTS ET LEURS MIRACLES SONT UNE PREUVE DIRECTE DE L'ORIGINE DIVINE DE L'ÉGLISE

Mais le surnaturel présent parmi nous exerce d'autres rôles. Il prouve directement l'existence de Dieu, l'origine divine de l'Eglise et la vérité de son enseignement. Parmi ces manifestations du surnaturel, la plus complète et la plus évidente est celle de Lourdes.

(1) Olivier Leroy, *La lévitation*, Editions du Cerf, 1928.

§ 1. — *Sainte Bernadette et les faits de Lourdes.*

Les faits. — La petite bergère, si simple, si ferme en ses propos: qui a causé cet immense ébranlement des foules, a disparu si vite, quelques jours de gloire ou plutôt d'épreuve et de martyre et puis elle s'est donnée à Dieu, sans jouir de son triomphe ni même le connaître.

Qu'y a-t-il au fond de cette étrange histoire ? Première constatation, si frappante qu'à peine est-il besoin de la signaler : les visions de la grotte constituent, dans l'existence de la petite, un bloc erratique ; elle n'en a eu ni avant ni après. Chez les sœurs de la Charité de Nevers, elle a été, comme le répétait la Supérieure générale, « une bonne religieuse tout ordinaire ». Les visions furent étroitement localisées dans le temps et dans l'espace (à la grotte, jamais ailleurs ; et jamais après celle du 25 mars) ; elles étaient à la fois visuelles et auditives. Remarquons que l'hallucination est d'ordinaire ou visuelle ou auditive : l'alcoolique délirant à qui on supprime son poison passe de l'hallucination visuelle à l'hallucination auditive : l'une remplace l'autre. Bernadette a entendu des paroles en très petit nombre. Ces quelques phrases, séparées les unes des autres par de vastes intervalles, ne ressemblent pas au flux de paroles que débitent (les malades prononcent souvent eux-mêmes les paroles hallucinatoires) ou entendent les malades atteints de psychose hallucinatoire. Aucun phénomène psychique anormal n'a précédé ou accompagné ces faits : l'enfant, pour ignorante qu'elle soit, a un jugement sain et ne déviera jamais de la voie où elle pense qu'est la vérité. Or les travaux des psychiâtres ont mis en triste lumière le fond psychique de l'hallucination : si elle est autre chose que l'accident dû à une intoxication passagère (fièvre violente, injection de peyotl, etc.), elle est liée à une dissolution psychologique, les facultés de pensée sont atteintes. Nous n'avons pas à rechercher ici si les troubles de la pensée engendrent l'hallucination (selon M. Revault d'Allonnes et le D^r^ Ey), ou si l'hallucination engendre les troubles de la pensée (selon M. Pierre Quercy) (1) : toujours est-il que l'individu atteint d'hallucinations devient un fou. Que Bernadette, dont les hallucinations si précises et si riches ont remué tant de milliers d'âmes, ait été parfaitement saine d'esprit, c'est déjà un problème insoluble pour l'incrédule : quelle autre cause assigner aux visions de cette enfant, sinon celle qu'indiquent les visions elles-mêmes ?

La conclusion, dira l'incrédule, est trop rapide. Selon les assertions à vérifier, il faut exiger des démonstrations plus ou moins étendues et ramifiées. Si le Suaire de Turin était celui d'un pharaon, écrivait récemment M. René Poirier, nous ne ferions aucune difficulté à en reconnaître l'authenticité ; mais si vous prétendez que c'est le linceul du Christ, les conséquences en seront si graves que nous exigeons un supplément d'information et des preuves absolument contraignantes (2). Faisons droit à ces exigences, malgré ce qu'elles ont d'excessif et poursuivons l'enquête au delà de Bernadette.

Les visions renferment un programme précis : une chapelle à cons-

(1) Voir, par exemple : PIERRE QUERCY, *L'hallucination.* I. *Etudes cliniques.* II. *Philosophes et mystiques,* 2 vol., Paris, Alcan, 1930 ; HENRI EY, *Hallucinations et délire : les formes hallucinatoires de l'automatisme verbal,* Paris, Alcan, 1934.

(2) *Remarques sur la probabilité des inductions,* p. 164, Paris, Vrin, 1931.

truire, des processions et des pèlerinages y viendront, la Vierge a demandé des actes d'humilité et de pénitence, Bernadette a été invitée à boire de l'eau de la source et à s'y laver, elle a reçu l'assurance qu'elle serait heureuse non en ce monde, mais dans l'autre. L'enfant a transmis au clergé les requêtes de Marie. Mais elle est la fille de gens misérables et grossiers qui, poussés par la misère, ont manqué naguère aux lois de l'honnêteté bourgeoise : son père a ramassé dans un bois un tas de fagots et elle-même est ignorante de tout, même du catéchisme. Naturellement, les prêtres la traitent de sotte et de menteuse ; l'évêque, le préfet, tous les gens instruits, le Gouvernement lui-même tiennent pour une folie ou pour une machination cette étrange affaire et chargent ou prient le clergé d'y mettre fin. Bernadette avait tout contre elle. Ce n'étaient pas, comme l'a cru trop facilement Henri Lasserre, des sectaires qui s'acharnaient à faire fermer la grotte (1). Le P. Cros, dans une admirable étude critique où il a rassemblé les dépositions de centaines de témoins, a montré que les adversaires des apparitions étaient, pour la plupart, des gens raisonnables et de bonne foi, voire des chrétiens pratiquants (2). Peut-être cependant lui-même a-t-il un peu trop insisté sur leurs qualités et trop ignoré leurs défauts, ceux par exemple du commissaire de police Jacomet. Quoi qu'il en soit, lisez dans les deux volumes du P. Petitot, qui met toutes choses exactement au point (3), les réponses de Bernadette au procureur impérial et au commissaire : on croirait entendre Jeanne d'Arc.

Il est bien instructif de voir comment l'opposition, longtemps si forte, a cédé. Le programme des visions s'est réalisé. La grotte de Massabielle est devenue le pèlerinage le plus célèbre du monde. Des millions d'hommes y ont prié. La foi a été réveillée par ce bruit : on ne compterait pas les âmes qui ont trouvé dans les événements de Lourdes le principe de leur conversion ou le secours qui a maintenu leur foi. Des miracles ont été accomplis, nombreux, souvent éclatants, vérifiés sévèrement dans un bureau médical ouvert à tous les savants et praticiens qui veulent contrôler la science et la bonne foi des médecins catholiques (4).

Plus encore que les miracles, la patience des malades innombrables, le dévouement de ceux qui les soignent est une des merveilles de Lourdes : ces milliers et milliers de malheureux, venus pour demander la guérison et qui ne l'ont pas obtenue, partent sans envier les rares privilégiés que Marie a guéris et ils s'en vont plus résignés. Bernadette elle-même a réalisé la promesse et l'ordre de la Vierge d'une manière qu'elle n'aurait jamais prévue : elle n'a pas été heureuse en ce monde et elle a fait pénitence en devenant victime pour les pécheurs, mourant de tuberculose osseuse après d'atroces souffrances, en butte aux paroles piquantes d'une Supérieure qui ne croyait pas

(1) HENRI LASSERRE, *Notre-Dame de Lourdes*.

(2) *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins*, 3 vol. in-8, Paris, Beauchesne, 1925.

(3) *Histoire exacte des apparitions de Notre-Dame de Lourdes à Bernadette. Histoire exacte de la vie intérieure et religieuse de Sainte Bernadette*. 2 vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

(4) Dr MARCHAND, *Les faits de Lourdes. Trente guérisons*,1919-1922. *Les faits de Lourdes. Nouvelle série de guérisons*, 1923-1925, Paris, Téqui ; Dr VALLET, *Guérisons de Lourdes*, 1927-1929, Paris, Téqui.

aux apparitions de Lourdes. Le P. Petitot a excellemment montré le rôle surnaturel et les enseignements de la vocation de Bernadette : ne pouvant reproduire ses pages, nous y renvoyons le lecteur (1).

Ainsi le programme énoncé par les visions s'est accompli et continue de s'accomplir chaque jour devant nous, accompagné d'un renouveau de vertus et de prodiges qui dépassent notre science. Ce programme est imprimé dans des textes connus de tous, dont l'authenticité est indiscutable ; la réalisation en est sous nos yeux ; chaque jour l'ascension spirituelle et les miracles peuvent être observés par quiconque le désire. Si Maurice Barrès eût fait ces réflexions quand il vint à Lourdes avec son enfant pour lui enseigner les pures gloires de la France, Bernadette et Jeanne d'Arc (2), ne devait-il pas conclure que l'auteur de ces choses est le Dieu personnel infiniment sage et bon, qui s'est révélé en Jésus-Christ ?

Car quelle explication voulez-vous qu'on fournisse ? En dehors de Dieu, il n'y en a pas d'autres que l'appel à des forces inconnues, ou l'action d'esprits désincarnés, ou quelque autre mythe théosophiste. Mais, outre que les hypothèses gratuites sont à rejeter gratuitement, les événements de Lourdes portent en eux-mêmes leur signification. La vision s'est nommée : « Je suis l'Immaculée-Conception », et la petite, en revenant de la grotte, répétait, en les écorchant, ces paroles incompréhensibles, afin de ne les pas oublier. La vision a adressé l'enfant au clergé catholique. L'ensemble des faits s'intègre de lui-même dans le cadre dogmatique de l'Eglise, il va à susciter la foi chrétienne, à promouvoir la vie chrétienne par l'obéissance, l'humilité, la pénitence, la charité. Par Lourdes Dieu a voulu rappeler à Lui les hommes de ce siècle incrédule. On ne saurait imaginer un langage religieux plus clair. Pour celui qui ouvre les yeux de l'âme, il n'y a pas lieu de se livrer à des inductions et à des déductions, il n'y a qu'à comprendre un langage. C'est de cette manière qu'on saisit les finalités évidentes : qu'on reconnaît une photographie, qu'on comprend le sens d'une missive.

Le rôle apologétique de Lourdes. — Suivant les cas, les faits de Lourdes auront un rôle apologétique différent et fourniront différentes preuves. Supposons qu'un athée, passant à Lourdes en touriste, soit ému par les invocations passionnées au cours de la procession du Saint-Sacrement : il s'unit de sentiment aux prières, il se renseigne en lisant des livres. Ce qu'il a vu et appris suffit à le décider à croire en Dieu : il sera convaincu par l'argument classique de la finalité. La finalité constatée ici n'est plus celle de la nature physique, elle concerne la société humaine et la vie intérieure (3) : loin d'être inférieure à la première, elle la surpasse. Dieu s'y manifeste comme maître de l'histoire des hommes et de la pensée, ce qui est encore plus que maître de la nature physique. Bien plus, le raisonnement classique de la finalité n'est même pas nécessaire, puisque les événements eux-mêmes manifestent directement l'intervention divine,

(1) *Histoire exacte de la vie intérieure, etc.*, ch. v, p. 81 et s.
(2) *Amitiés françaises.*
(3) Le miracle est finalité par rapport à la vie religieuse ; s'il n'était que physique il ne serait qu'un prodige.

comme une lettre manifeste la pensée et l'existence de son auteur (1).

Supposons maintenant que l'incrédule admette déjà l'existence de Dieu et la possibilité de la Révélation. Les faits de Lourdes lui feront admettre la divinité de Jésus-Christ et l'autorité infaillible de l'Eglise. C'est la Vierge Marie qui est apparue à la grotte. Elle a adressé Bernadette aux prêtres de l'Eglise catholique. Les ordres donnés par la Vierge, ses exhortations, la vocation de Bernadette, la réalisation du programme annoncé, se rapportent aux dogmes du catholicisme et à sa morale. L'ensemble des faits, une fois reconnu authentique, n'a de signification et d'explication que dans et par l'Eglise catholique. Il constitue donc une preuve, ou plutôt un éclairement, nous oserions presque dire une révélation, de sa mission divine, de son autorité infaillible, et par conséquent de la divinité de Jésus-Christ et de la vérité des dogmes chrétiens.

Ecartons une difficulté. Cette manifestation de Lourdes, quelque éclatante qu'elle soit, n'est tout de même qu'une région particulière dans l'immensité du monde. Comment admettre de suite que Dieu existe, que Jésus-Christ est Dieu et qu'il a fondé l'Eglise ? Ne faut-il pas d'abord prouver par la philosophie que Dieu existe, trouver à la Révélation une place dans l'évolution des sociétés, faire concorder la venue de Jésus-Christ avec les événements de l'histoire générale, etc. ? — Ces exigences, légitimes pour comprendre le message de Jésus-Christ, ne le sont pas pour admettre l'authenticité de sa vérité. Quand les archéologues ont découvert, il y a quelque trente ans, à Tell el Amarna et à Boghaz Keui, des tablettes qui leur révélaient une langue nouvelle, un peuple inconnu avec ses rois, sa civilisation et sa religion, a-t-il été nécessaire, pour admettre la réalité du peuple hittite, qu'on eût mis son histoire en relation exacte et complète avec l'histoire de l'Assyrie, de l'Egypte, de la Syrie et de la Grèce (2) ?

(1) Nous avons traité la question plus au long, dans *la Vie spirituelle* (1er mai 1935) : *Peut-on prouver l'existence de Dieu par la vie des saints* ?

(2) Sur cette question du miracle dans l'ère chrétienne et de la méthode avec laquelle il convient de l'étudier, qu'il nous soit permis d'ouvrir une brève parenthèse et de présenter quelques faits.

Au bureau des « Constatations médicales » de Lourdes, il y a des dossiers où sont consignés les résultats des examens que l'on a coutume de pratiquer pour chacun des cas.

Un « premier examen » pratiqué par les docteurs — croyants ou incroyants — qui sont présents, permet de conclure s'il y a « guérison, amélioration ou persistance de l'état morbide ». Un docteur, dont on donne l'adresse complète, s'engage à envoyer « un supplément d'informations ».

L' « histoire de la maladie » consigne les « antécédents héréditaires », les « antécédents personnels » et retrace l'évolution proprement dite du mal.

L' « histoire de la guérison » réunit les divers témoignages.

On donne aussi les « résultats de l'enquête faite depuis le premier examen : certificats, analyses, radiographies ».

Un deuxième examen pratiqué au Bureau de Lourdes, ordinairement l'année suivante, lors du retour du pèlerinage diocésain, constitue la plus importante « constatation de la guérison ». Un rapporteur en donne tout le détail. Les médecins signent. Ensuite on pose à des « médecins experts » les quatre questions suivantes, toujours les mêmes, et imprimées d'avance sur chaque dossier :

« 1° La maladie décrite par le ou les certificats a-t-elle existé réellement ?

2° Y a-t-il guérison ?

3° Y a-t-il lieu de surseoir à la conclusion ?

4° La guérison peut-elle être attribuée à un processus naturel ? »

On date, on signe. Enfin sur une dernière page, on indique les dates des examens consécutifs à la guérison reconnue par le Bureau des Constatations.

Depuis décembre 1927, le Président du Bureau des Constatations médicales consacre à ses fonctions « non plus seulement quelques mois de l'année, mais l'année tout entière ».

§ 2. — *La présence parmi nous de saints est une preuve de la vérité chrétienne.*

La présence parmi nous de saints, soit directement connus, soit d'époque récente et facilement accessibles à qui sait un peu d'histoire, apporte toutes sortes de preuves pour convaincre de l'existence de Dieu et de la vérité du christianisme. On pourrait fonder des arguments sur l'élévation de vertus qui n'ont pas de cause suffisante dans la recherche du plaisir, de l'intérêt et de l'honneur, et qui par conséquent supposent des motifs surhumains et l'inspiration d'une force surhumaine. On pourrait en fonder sur les miracles. Nous préférons nous borner à quelques saints contemporains, dont l'existence, continuée par leurs œuvres, constitue un ensemble complexe à la manière de Lourdes. Cet ensemble porte en lui-même sa signification et son explication. C'est comme une lettre qui témoigne de la réalité de son auteur.

Cottolengo. — Cottolengo (1) a été un enfant admirablement bon et pur, qui tâchait de faire aimer Dieu par tous et qui donnait aux pauvres tout ce qu'il pouvait ; il fut un séminariste modèle, puis un vicaire que les paroissiens admiraient. Ensuite il a conquis le grade de docteur en théologie et est devenu chanoine du *Corpus Domini.* Mais il ne connaît pas encore sa vocation. L'aventure tragique d'une pauvre femme venant de France, à la fois enceinte et qui paraissait frappée d'apoplexie, qu'on rejette d'un hôpital parce qu'elle va accoucher, et d'un autre parce qu'elle est atteinte d'une maladie qui n'est pas la parturition, touche le cœur du jeune chanoine. Est-il possible que des malheureux meurent ainsi abandonnés de tous sans que la charité chrétienne s'émeuve ? Il dit au sacristain de sonner la cloche, lui-même se met en prière devant l'autel de Marie ; quelques braves gens du quartier, appelés par le tintement insolite, viennent à l'office improvisé. On prie de tout son cœur et, quand il rentre à la sacristie, Cottolengo s'écrie : « La grâce est obtenue ! » Il connaît sa vocation, désormais, il ira tout droit sans dévier d'une ligne. Fondation de la Volta Rossa ; puis, quand l'épidémie et le gouvernement ont dis-

Il est vraiment « le notaire des faits de Lourdes ». C'est aujourd'hui le docteur Auguste Vallet. Il m'a dit un jour qu'il ne connaissait pas une seule espèce de maladie qui n'ait été guérie à Lourdes. Aux médecins qui me lisent je recommande le « Bulletin de l'Association Médicale de Notre-Dame de Lourdes », qu'ils trouveront chez M. le docteur Eck, 58, boulevard Magenta, Paris (X^e^). Toute personne cultivée peut d'ailleurs s'y abonner et en tirer profit.

Au Fait de Lourdes nous pourrions comparer le Fait de Lisieux et d'autres encore. Il est impossible désormais d'en faire abstraction. Doit-on leur reconnaître leur caractère surnaturel ? Il n'est pas bien difficile de s'assurer de la réalité d'une guérison instantanée et des circonstances de prière qui invitent à y voir le doigt de Dieu. En présence de ces faits, on se gardera à la fois du désir de voir du merveilleux et du désir de n'en voir jamais. L'attitude raisonnable est la « constatation » éclairée par la science médicale et par la science théologique. Le médecin dira si la guérison peut être attribuée à un processus naturel ; le théologien dira si elle peut être attribuée à une action diabolique ou à une action divine ; l'Eglise seule aura mission officielle de discerner le miracle du simple merveilleux, mais tout homme de bonne volonté le fera pour son propre compte.

(1) M. ACHILLE GORRINO, *Il beato Cottolengo, apostolo di fede e di carità*, Pinerolo Scuola tip. orf. Cottolengo, 1932. *Tenerezze della divina Provvidenza nella sua piccola casa* sans nom d'auteur, même éditeur, 1928 ; STEFANO BALLARIO, *San Giuseppe Benedetto Cottolengo.* Torino, Marietti, 1934 ; ICILIO FELICI, *Il Cottolengo*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1934.

persé malades et infirmières, fondation des « Ursulines » pour enfants abandonnés et fondation au Valdocco d'un nouvel hôpital. On lui dit que c'est absurde : « Mais je suis de Brà, dit-il, le pays où l'on cultive les choux ; et les choux que l'on transplante deviennent bien plus gros. » Car il prévoit l'avenir : en plusieurs circonstances il a expressément annoncé, contre toute probabilité humaine, l'extension inouïe de son œuvre. Cette œuvre était vraiment, au regard de la sagesse du monde, la folie irréalisable : recevoir tous les rebuts de la société, ceux qu'on rejette de partout, les accepter sans jamais refuser, les soigner, les spiritualiser, faire d'eux des Saints, et cependant ne posséder jamais de capitaux ni même de réserves provisoires. L'argent, à peine reçu, est immédiatement dépensé en denrées, en vêtements, en lits, en bâtiments nouveaux. Cottolengo craint tellement de voir la Piccola Casa retenir des richesses que, parfois, pour montrer à ses fils et à ses filles sur quelles bases surnaturelles l'œuvre repose, il a jeté de l'or par les fenêtres.

Or cette œuvre absurde a grandi et prospéré : les hospitalisés sont devenus des milliers, aujourd'hui plus de dix mille (Cottolengo a défendu de les compter, mais on ne peut empêcher le gouvernement de faire des recensements). Tout ce monde est nourri par la charité qui apporte au jour le jour, au hasard, n'importe comment, des dons quelconques. Que la source de la subsistance ne tarisse jamais, qu'elle produise un fleuve qui alimente tant de bouches, cela est assurément un miracle perpétuel.

Les miracles, d'ailleurs, et sous des formes à la fois indiscutables et cachées, ont accompagné, tout le long de son existence, « le Cottolengo » (c'est ainsi qu'on appelle cet énorme ensemble d'hôpitaux, de refuges et de monastères). Il est arrivé, et non pas une fois seulement, que les vivres et l'argent manquant, rien absolument ne restait pour le prochain repas : Cottolengo et les siens priaient, en pensant aux tables vides. Or voilà que tout à coup des inconnus, qui ne disaient pas leur nom ni de la part de qui ils venaient, se présentaient à la porterie avec une charrette pleine de sacs de farine ; ils déchargeaient leur marchandise, partaient incognito comme ils étaient venus, et jamais on n'entendait plus parler d'eux. D'autres fois un créancier, las d'attendre le remboursement et de ne recevoir que des promesses, venait réclamer son dû. Cottolengo fouillait ses tiroirs et ses poches et ne trouvait rien. Il descendait de sa chambre et tâchait d'adoucir par de bonnes paroles l'homme impatienté qui, furieux de ne rien obtenir, se jetait sur lui et commençait à le maltraiter. Le pauvre prêtre, par un geste habituel et désespéré, mettait encore une fois la main à sa poche et la ramenait, ô surprise ! pleine d'un rouleau de pièces d'or. Inutile d'allonger cette liste de miracles, ou de la certifier par des références : le lecteur en trouvera bien d'autres, en se reportant à des biographies répandues et sérieusement composées.

Maintenant essayons, par une réflexion rapide, de comprendre le sens de cette histoire. Le jour où « la grâce a été faite », le chanoine Cottolengo a conçu, sans doute obscurément, son œuvre, mais il l'a conçue. Dix mille infortunés sont aujourd'hui, au bout d'un quartier de Turin, miraculeusement nourris, soignés, aimés, sanctifiés ; des ségions de sœurs, de prêtres, d'hommes et de femmes dévoués, se lanctifient en les servant ; et par cette foule d'âmes qui aiment et

glorifient Dieu, se manifeste et se répand l'esprit d'abandon total à la divine Providence, « la charité qui nous presse », la joie surhumaine naissant de l'abandon, l'abnégation humble qui fait le bien sans qu'on le sache et remercie sans cesse ceux qu'elle se croit honorée de servir.

Une pensée qui a grandi, est devenue une œuvre immense, elle s'est réalisée en des vertus et en une joie que le monde ne possède pas ; la croissance en a été accompagnée de miracles et la survie en est incroyable : tout ici, à partir d'un germe jusqu'à l'épanouissement improbable, se correspond, conspire encore plus que dans l'embryogénie d'un animal ou dans la naissance d'une espèce. C'est bien le caractère essentiel de la vie : la réalisation, par des moyens extrêmement complexes, d'un résultat absolument improbable (1). Il y a là une finalité dynamique qu'il serait absurde de méconnaître : et si l'on se demande où est la cause qui a tout mis en branle et tout conduit, les « cottolenghine » ne seront pas embarrassés pour répondre que c'est Dieu. La finalité porte en elle-même sa signification obvie : comme l'œil montre qu'il est fait pour voir et l'oreille qu'elle est faite pour entendre, « le Cottolengo » montre qu'il est fait pour réaliser une pensée et un vouloir de Dieu. Ce vouloir de Dieu, s'exprimant par des exigences qui sont celles de la sainteté chrétienne, se réalisant par des règles qu'inspirent les dogmes chrétiens et que ratifie l'Eglise, est un témoignage de la vérité du catholicisme.

Don Bosco. — La destinée de Don Bosco lui a été annoncée quand il était séminariste et par Cottolengo lui-même (2). Celui-ci saisit un pan de la soutane du jeune homme : « Oh ! dit-il, il te faudra plus tard porter des habits d'étoffe plus solide, si tu ne veux pas qu'on te les déchire ». Allusion alors inexplicable aux enfants des rues qui joueront avec leur apôtre et ami, familièrement et brutalement. Lui aussi a prévu son œuvre, bien plus tard, il est vrai, mais alors qu'elle était seulement naissante ; il en a annoncé l'extension, contre toute vraisemblance. Lui aussi a passé pour fou, en raison de ses entreprises déraisonnables. On se rappelle la jolie scène des chanoines venant le chercher pour le conduire en voiture à la maison de santé, et lui, poli et respectueux : « Montez les premiers, Messieurs les chanoines », dit-il, et, quand ils sont installés dans la voiture : « Allez », commande-t-il au cocher, et il lui indique comme adresse l'établissement des fous.

Plus précisément que des annonces de son œuvre totale, Jean Bosco a reçu de Dieu, pendant de longues années, des communications sur l'avenir. Il les recevait en rêve et, bien entendu, au début, il n'y croyait pas. C'est après avoir vu les rêves prémonitoires réalisés tant de fois qu'il se décida à les prendre en note : il en remplit des cahiers et son biographe, le P. Auffray, cite d'extraordinaires réalisations de ces songes.

Plus extraordinaires encore sont les apparitions du petit Colle. Cet enfant, dont le père était un ami de Don Bosco et un bienfaiteur de ses œuvres, est mort en prédestiné à la fleur de l'adolescence. Or, il devient, après sa mort, le confident et le conseiller du fondateur

(1) C'est sur ce caractère qu'insistent tant M. Bergson, dans *L'Evolution créatrice*, et encore plus M. Edouard Le Roy, dans *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*.
(2) Auffray, *Saint Jean Bosco*, Paris-Lyon, Vitte, ancienne vie par Villefranche.

de Congrégations. Le vieux prêtre et le petit ange s'entretiennent parfois, pendant des heures ; par exemple, l'enfant annonce à Don Bosco, pendant qu'il célèbre la messe à Hyères, que l'Amérique du Sud attend ses missionnaires et qu'il doit admettre les petits enfants à la communion précoce. Les faits cités ici ne le sont qu'à titre d'exemples, pris presque au hasard : tout le monde sait que Don Bosco a été un thaumaturge ; dans ses biographies, on cueillera les miracles par brassées.

Mais tout cela n'est que pour nous amener à sa vie intérieure et à son activité de saint. Sans doute, cette activité s'est dépensée en tant de directions différentes, il a tellement pressé chacun de ses instants pour en tirer le maximum de rendement, qu'on peut se demander si la caractéristique de sa Société ne serait pas le bon emploi du travail maximum pour servir Dieu. N'eût-il donné que cette leçon, faire toute la besogne possible, sanctifier et utiliser tous les travaux, ce serait déjà un enseignement de première importance dans le siècle matérialiste du machinisme et des prolétaires. Mais, encore une fois, de l'homme qui a composé un manuel d'arithmétique à celui qui a bâti des églises, on passe par une série inouïe d'entreprises diverses. Pourtant, les œuvres de patronage et la fondation de deux sociétés salésiennes donnent une formule nouvelle d'éducation populaire et chrétienne et d'apostolat missionnaire, et cette formule nous semble exprimer l'originalité surnaturelle de Don Bosco.

Beaucoup plus que Jean-Jacques Rousseau, et sans s'égarer dans les utopies du genevois, le prêtre de Turin a pratiqué et fait pratiquer une éducation, par l'attrait et par la joie, dont l'affection et la confiance sont les ressorts, et dont l'extraordinaire réussite s'affirme de plus en plus. Cette année encore, les nouvelles fondations se multiplient : en France, en Belgique, en Italie, en Allemagne, en Autriche, en Yougoslavie, en Tchécoslovaquie, en Lithuanie, en Pologne, en Hongrie, en Espagne, au Brésil, au Vénézuéla, en Chine, en Siam. En 1934, 33 fondations en ces pays, plus 72 postes de missions, des écoles primaires et une église au Congo Belge (1).

Comme pour Cottolengo, la vie et l'œuvre de Jean Bosco sont la croissance et l'épanouissement d'une idée et d'un programme. Ce fils de pauvres paysans piémontais a été le principe d'un mouvement immense de pensée, de travail, d'éducation, d'apostolat, d'amour de Dieu : ses vingt mille religieux élèvent des centaines de milliers d'enfants ; à partir de lui s'écoule une vie spirituelle en des millions d'âmes. Finalité dynamique, comme celle qui dirige la formation d'un fœtus ou la naissance d'une espèce ; finalité dynamique dont la signification apparaît quand on étudie la vie intérieure de Don Bosco. Car sa vie intérieure est la force qui a mis en branle ses travaux, et les prodiges témoignent que la vie intérieure était sainte et que la force était surhumaine.

Il me suffit d'user de mes yeux et ensuite d'en analyser les éléments et le fonctionnement pour comprendre qu'ils sont faits pour voir : de même, une fois que j'ai pénétré un peu dans l'âme de Don Bosco, je comprends la signification de son existence et de ses œuvres, et je sais que Dieu en est l'auteur, car Don Bosco n'en a jamais douté.

(1) *Bulletin Salésien*, janvier 1935, pp. 3-4.

J'explique ses miracles et ses rêves, ses inspirations et ses réalisations, par la Vérité vivante avec laquelle il était en rapports familiers.

Le Curé d'Ars. — Le curé d'Ars a converti des athées. Quelle sorte de raisonnement ou de réflexion conduisait à la croyance en Jésus-Christ celui que M. Vianney invitait à s'agenouiller (1) ? Il avait vu des pèlerins venus de partout pour entendre un prêtre sorti de rien, sans instruction, sans éloquence, sans habileté, n'ayant pour lui que sa sainteté et sa bonté. Il avait appris à Ars comment le curé avait transformé la paroisse, et comment tant d'âmes, en s'approchant de lui, étaient retournées de fond en comble : pécheurs devenant vertueux, âmes vulgaires montant sur les sommets de l'abnégation. Et puis, les prédictions accomplies, les dangers invraisemblables annoncés à l'avance et qui plus tard s'avéraient terriblement réels, le secret des cœurs dévoilé, les inconnus appelés par leur nom lorsque M. Vianney les voyait pour la première fois. M. Trochu a rassemblé, dans les deux volumes des *Intuitions du curé d'Ars* (2), une masse impressionnante de ces sortes de faits. Assurément un nombre assez grand d'entre eux, rapportés par des gens qui les avaient entendu raconter par les témoins, ne paraîtraient pas suffisamment établis à un historien très exigeant, du moins si on les prenait à part. Mais la masse en est énorme et ce faisceau prend, par la convergence et la solidarité de ses éléments, une solidité. De plus, certains faits sont attestés par ceux-là même qui en furent les sujets, et qui sont honorablement connus : on ne les peut révoquer en doute. Aussi la réflexion de l'athée à genoux devant le curé d'Ars était une réflexion très sérieusement fondée. Des résultats absolument improbables, au bout de moyens notoirement inadaptés à leur réalisation ; autour d'eux sainteté, bonté immense, prodiges. D'où vient cela, sinon de Dieu dont parle sans cesse le pauvre prêtre et qu'il dit être l'auteur de tout bien ? Et comment ce Dieu ne serait-il pas le Dieu de l'évangile qu'annonce ce prêtre et de l'Eglise à qui il obéit ?

Matt Talbot. — Les saints dont nous venons de parler exercent, avec leurs œuvres, une influence apologétique irrésistible sur toute conscience de bonne volonté et renseignée. D'autres saints sont destinés, par leur situation sociale, par leur caractère ou leurs aventures, à fonder ou à affermir la foi de certaines classes d'hommes, qui ont réalisé les mêmes expériences. Voici, par exemple, « le saint au chantier », Mathieu Talbot. C'est à juste titre que la maison Desclée de Brouwer a inauguré une collection appelée « la lumière ouvrière » par la biographie de cet irlandais (3), d'abord maçon, puis magasinier dans une entreprise de bois. La lecture du livre est assurément bienfaisante pour quiconque, mais serait-elle désignée pour soutenir la foi vacillante d'un homme du monde ? Au contraire, un ouvrier « réalisera » pleinement les difficultés, les états d'âme, les efforts, les

(1) Voir, par exemple, la conversion de M. Maissiat. TROCHU, *Le Curé d'Ars. Saint Jean Marie Vianney*, p. 356, Paris-Lyon, Vitte, 1931.
(2) 2 vol., Paris-Lyon, 1931.
(3) Sir JOSEPH A. GLYNN, *Matt Talbot, le Saint au chantier* (traduit par Jacques d'Ars). Paris, Desclée de Brouwer, 1935. Mathieu Talbot, mort en 1925, n'est pas canonisé. Nous nous permettons de parler de lui à la suite de saints canonisés, car l'enquête canonique sur ses vertus a été ordonnée par le cardinal archevêque de Dublin.

victoires de son humble camarade. Talbot avait la passion de la boisson, dépensant au cabaret toute sa paye, n'ayant pas d'autre joie que d'avaler des liquides alcoolisés, vendant même ses souliers pour avoir de quoi boire. Or il se décida à faire le vœu de tempérance pour trois mois. Vœu coûteux pour tout ivrogne, mais combien plus pour l'ouvrier qui doit se détacher de ses camarades à la sortie de l'atelier et passer sans entrer devant le cabaret où on l'appelle. Pendant ces trois mois, Matt était tellement tenté qu'il disait à sa mère : « Quand les trois mois seront passés, ce sera fini, je ne pourrai plus résister ». Or il a refait le vœu, et pour toujours, et il l'a tenu.

« Une fois, le contre-maître, jugeant que les hommes n'avaient pas suffisamment travaillé, leur parla très durement ; Matt Talbot, qui se trouvait parmi eux, écouta sans s'émouvoir. A la fin du discours, un des hommes éleva une perche d'échafaudage pour la jeter plus loin ; puis, soudainement, se tournant vers Matt, il lui en asséna un violent coup sur la tête. Talbot fut blessé, mais il ne prononça pas un mot et continua son travail comme d'habitude » (p. 64). Ce fait divers, lu par un prêtre, sera une exhortation à la patience. Lu par un ouvrier, il sera un argument de la vérité du christianisme. Pour juger de la difficulté de certaines attitudes et de certains renoncements, il faut avoir vécu la vie qui les comporte : un ouvrier jugera que les attitudes et les renoncements de Talbot sont rigoureusement impossibles pour l'homme conduit par le plaisir, l'intérêt et le devoir normal. Il y faut un autre idéal et une force dont manque l'ouvrier moyen : la foi de Talbot, le secours surnaturel expliquent seuls sa conduite.

§ 3. — *La continuité des miracles de l'Eglise.*

Ces miracles du XIXe siècle, dont nous venons de parler, ont été étudiés à titre d'exemples plus frappants, parce qu'ils sont tout près de nous, facilement contrôlables, et qu'ils ne soulèvent aucune question de critique historique : personne ne peut sérieusement révoquer en doute les témoignages qui établissent la réalité des faits de Lourdes ou des miracles de Don Bosco. Mais si nous ne parlions que de ces événements récents, certains lecteurs peut-être concluraient trop hâtivement que l'Eglise, après avoir été témoin des œuvres merveilleuses du Christ, a attendu dix-neuf siècles pour recevoir l'accomplissement de la promesse faite par Jésus-Christ le jour de Pâques (1). On suppose bien qu'en réalité l'Eglise, à toutes les époques fécondes en saints, n'a jamais été privée du témoignage thaumaturgique. Mais il sera meilleur de le montrer brièvement.

L'objectivité des récits hagiographiques aux siècles passés. — Nous écarterons d'abord une difficulté préjudicielle. La littérature hagiographique a mauvaise presse : beaucoup de gens s'imaginent que les vies des saints sont toujours des récits fadement édifiants, dénués d'esprit critique, bourrés de miracles légendaires, et qu'il serait malséant d'aller chercher dans ces faits controuvés de quoi appuyer leur foi. En tout cas, dit-on, la crédulité du moyen âge est patente : il

(1) Mc., 16, 16-17.

a accueilli sans sourciller les récits des Evangiles apocryphes et de la Légende dorée, et il y a tellement cru que maintes fois il les a représentés aux verrières des cathédrales ou sur les bas-reliefs (1). L'antiquité, profane ou chrétienne, n'avait pas beaucoup davantage le sentiment du vrai : les païens ont admis les miracles d'Apollonius de Tyane et les guérisons d'Esculape, et les chrétiens ont moins nié ces faits qu'ils ne les ont attribués aux démons. Peut-on les croire lorsqu'eux-mêmes racontent des miracles dus à des saints vivants ou à des reliques ?

A regarder les choses de loin et vaguement, on conclurait qu'il convient d'être sceptique. Mais regarder les choses vaguement n'est ni intelligent ni moral : c'est attribuer à tous ce qui n'est le fait que de quelques-uns, c'est brouiller tout dans la confusion de manière à supprimer les points de repère et les régions solides. Or nous possédons, depuis le premier siècle, beaucoup de points de repère indiscutables et de vastes régions parfaitement solides, que l'historien peut explorer en toute sécurité. L'hagiographie édifiante et sans critique a fleuri beaucoup moins qu'on ne le pense communément. Le moyen âge, il est vrai, a eu beaucoup de légendes fondées sur des on-dit populaires ; surtout le haut moyen âge a vu pulluler le lamentable genre des Passions de martyrs dans lesquelles le saint, après avoir miraculeusement échappé aux roues dentées, à l'huile bouillante, aux bêtes féroces, au bûcher, termine sa vie lorsque le bourreau s'avise de lui couper le cou (2). Mais observons que ces tristes récits apocryphes sont postérieurs de plusieurs siècles aux événements et que, de ces événements eux-mêmes, nous avons de nombreuses relations contemporaines, souvent rédigées par des témoins oculaires et qui ne le cèdent en rien, pour la bonne foi, la perspicacité, l'exactitude, aux meilleurs documents historiques. Les *Acta martyrum sincera*, rassemblés au XVIIe siècle par Don Ruinart, avec d'autres textes édités depuis, fournissent à la piété l'aliment le plus délicat et sont pour l'histoire des pièces de valeur inappréciable. Dans les communautés chrétiennes primitives, il y avait donc des hommes capables de noter exactement le vrai et qui croyaient que c'était leur devoir strict ; l'autorité ecclésiastique y veillait.

Que les premiers apologistes aient vu, dans les prodiges du paganisme, non des supercheries, ou des mensonges, mais des œuvres démoniaques, la raison en est dans les philosophies régnantes, qui attribuaient la vie à la nature physique : stoïciens et néoplatoniciens pensaient que les dieux étaient des émanations de l'âme du monde et qu'ils agissaient dans les phénomènes de la nature. Les chrétiens n'avaient sans doute pas les moyens de contrôler et de discuter les guérisons d'Esculape. Osons le dire sans faux respect humain ni crainte naïve de la « Science », la croyance que les démons agissaient par les idoles n'est nullement absurde et elle est corroborée par des récits de missionnaires d'aujourd'hui : les sociétés secrètes de sorciers de l'Afrique noire exigent une initiation pour laquelle se perpètrent les forfaits les plus effroyables et les membres de ces sociétés accomplissent des actions dont il paraît impossible de trouver l'expli-

(1) EMILE MALE, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, livre III, ch. III et IV.
(2) ALBERT DUFOURCQ, *Etudes sur les* Gesta martyrum *romains*, 6 vol., Paris, Fontemoing.

cation par les lois naturelles (1). L'attitude des écrivains chrétiens qui admettaient la réalité de miracles païens, ne compromet donc en rien leur lucidité d'esprit. Et l'antiquité chrétienne a compté, surtout après la paix de l'Eglise et la conquête des classes cultivées, une foule d'hommes aptes à constater sans aucun parti pris, les uns, administrateurs de sens rassis et incapables de s'en laisser accroire, les autres formés aux disciplines sévères de la science rationnelle grecque, tenant à la vérité nue.

Le moyen âge, nous le reconnaissons, a été plus crédule que l'antiquité. Dans une société où tous étaient chrétiens, où personne ne doutait, où la puissance incontestée de l'Eglise et le rayonnement de la sainteté s'étendaient partout, on ne jugeait pas nécessaire de choisir des miracles critiquement contrôlés pour convaincre des sceptiques. Les faits merveilleux n'étaient destinés qu'à élever la pensée et à soutenir l'espérance des fidèles. On sait bien que Dieu a accompli des miracles, il peut en accomplir tant qu'il veut, et il doit en accomplir beaucoup pour ses enfants : à quoi bon prendre tant de peine pour savoir si les oiseaux ont vraiment écouté saint François (2), ou si ces morceaux de toile proviennent réellement des tentes dressées par les trois apôtres sur le Thabor (3) ? Quand de beaux récits charmaient les imaginations et glorifiaient la puissance de Dieu, lorsque des reliques rappelaient le souvenir des mystères de Jésus et de sa mère, on n'en cherchait pas plus long. Nous mêmes, si l'on nous apporte un morceau d'uniforme d'un soldat disparu, et si l'on nous avouait que l'authenticité en est douteuse, ne garderions-nous pas précieusement cette guenille ? Mais, tout ceci déclaré, il n'a jamais manqué à l'Eglise de gens de lettres au goût pur, de théologiens épris de certitude, de disciples des saints qui tenaient à conserver de leurs maîtres un souvenir inaltéré. Dès le XIIIe siècle l'Eglise canonise ses saints à la suite d'une enquête où déposent des témoins requis au nom de Dieu de ne dire que la vérité. Nous avons les textes de plusieurs de ces procès de canonisation. Pas plus que l'antiquité, le Moyen Age n'est dépourvu de textes hagiographiques auxquels l'histoire la plus sévère doit accorder toute confiance. Il est inutile de dire qu'à partir du XVIe siècle les documents autobiographiques ne sont pas rares, que les correspondances sont nombreuses (par exemple, celles des premiers Jésuites, publiées dans les *Monumenta historica Societatis Jesu*) (4), que les archives renferment d'innombrables pièces et sont loin d'ailleurs d'avoir été toutes complètement explorées. Aux procès de canonisation les dépositions des témoins se multiplient et nous fournissent les documents les plus sûrs. Les Bollandistes, les Bénédictins de Saint-Maur rassemblent et critiquent ces documents dans des œuvres dont la solidité défie les siècles.

Exemples historiques. — Serait-il possible de tracer des tableaux organisés de la thaumaturgie chrétienne, de décrire, selon les époques,

(1) Voir, à titre d'exemple, TRILLES, *La sorcellerie chez les non civilisés. Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain*, 1913, p. 167-189, Paris, Beauchesne, 1914.
(2) *Fioretti di San Francesco*, cap. XVI.
(3) C'était une relique du trésor de Saint-Riquier. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, p. 93, Bruxelles, 1934.
(4) Madrid, 1894-1904.

les caractères variés et la finalité différente des miracles ? Nous le croyons : les résultats seraient bien instructifs pour le théologien, pour le sociologue, pour le psychologue. Mais ce travail n'a pas été tenté encore : nous n'osons donc nous risquer à essayer une synthèse prématurée. Nous nous bornerons à parcourir les siècles chrétiens et à noter ce sur quoi tombera notre regard, ou peut-être plus simplement ce avec quoi nos études nous ont familiarisé.

a) *Les martyrs de l'Eglise primitive.* — Au cours du second siècle (1), la lettre « de l'Eglise de Dieu qui habite Smyrne à l'Eglise de Dieu qui habite Philomelion et à toutes les paroisses de l'Eglise catholique » raconte le martyre de l'évêque Polycarpe. C'est un document officiel, écrit aussitôt après la mort du saint vieillard, dans son diocèse et par son clergé, document émouvant bien qu'il ait souvent la sécheresse d'un procès-verbal. Polycarpe ne s'est pas exposé au martyre : humblement et prudemment il s'est retiré à la campagne. Trois jours avant d'être arrêté, il rêve que son oreiller s'enflamme et à son réveil il avertit ses compagnons : « Il faut que je sois brûlé vif ». C'est ce qui arrive. Nous passons sur l'admirable prière prononcée par l'évêque en présence de ses gardiens, sur sa dignité, sur son silence, sur son action de grâces tandis qu'on le cloue au bûcher. Les témoins chrétiens οἷς ἰδεῖν ἐδόθη (Sont-ce tous les spectateurs ?) (2) voient les flammes entourer le corps « comme une voile de navire enflée par le vent ». On remarquera la sobriété de ces traits : les prêtres et diacres de Smyrne ont noté en fait de merveilleux juste et exactement ce qu'ils ont vu (3).

Quinze ans après la mort de Polycarpe (4) eurent lieu, dans l'amphithéâtre de Lyon, les scènes atroces et sublimes que décrit encore une lettre officielle : « Les serviteurs du Christ habitant à Vienne et à Lyon en Gaule, aux frères qui en Asie et en Phrygie ont la même foi et la même espérance de la rédemption ». Ce document nous est conservé au Ve livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Personne ne peut douter de l'authenticité et de la sincérité de ce morceau, que Renan a cité avec admiration dans son *Marc-Aurèle*. Nous ne racontons pas : nous invitons le lecteur à prendre connaissance directement de cette pièce extraordinaire. On peut se demander si jamais la cruauté des hommes a inventé des supplices plus raffinés et s'est acharnée avec plus de ténacité contre des malheureux. Le premier jour, l'esclave Blandine est torturée depuis le matin jusqu'au soir et les bourreaux avouent qu'ils ne savent plus quoi inventer pour la faire souffrir. On la ramène à la prison, on remet ses pieds dans les ceps. Les jours suivants, elle est à l'amphithéâtre, pour voir souffrir et mourir les autres martyrs. Les bourreaux recommencent le dernier jour à la torturer : elle supporte tout, les fouets, le gril brûlant, les bêtes féroces. Elle qui a exhorté à mourir tous ses compagnons, reste impassible. Le rédacteur remarque qu'alors « elle n'avait plus

(1) Le martyre de saint Polycarpe peut être daté à peu près sûrement le 23 février 155. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, p. 162, Freiburg-in-Breisgau, Herder.

(2) *Martyrium Polycarpi*, XV.

(3) On trouve le *Martyrium Polycarpi*, dans *Patrum apostolicorum opera*, éd. Harnack, Gebhardt, Zahn (Leipzig, Hinrichs), ou dans l'édition de Funk.

(4) En 177.

le sentiment de ce qui arrivait en raison... de sa familiarité avec le Christ » (ὁμιλίαν πρὸς χριστόν). Que pendant six jours des hommes endurent tous les supplices, ayant assez de grandeur d'âme pour ne pas vouloir dire leur nom et leur pays, parce qu'ils n'ont qu'un nom et une gloire : « Je suis chrétien », c'est déjà là, croyons-nous, un miracle. A ce prodige, Dieu n'a pas jugé bon de joindre des prodiges corporels qui eussent été d'un ordre inférieur. Le rédacteur a seulement noté, d'un trait rapide, que Dieu intervint pour soutenir l'un de ses élus en adoucissant sa passion (1).

Les saints de l'Ancien Testament étaient en communication avec Dieu par des songes. C'est également en rêve que Joseph est averti de ce qu'il doit faire par rapport à Jésus et à Marie. Il semble que, pendant les premiers siècles du christianisme, Dieu continue à user de ce moyen de communication avec les hommes. On a remarqué le rêve de saint Polycarpe. Sainte Perpétue, dans sa prison de Carthage, quelques jours avant le martyre, voit, en une sorte d'extase, le Paradis (2). Le diacre Pontius, disciple de saint Cyprien, qu'il avait connu familièrement, et avec qui il était pendant son exil à Curubis, nous a laissé une vie de l'évêque de Carthage. La valeur de son livre, dit M. Paul Monceaux, « tient moins à ses mérites propres qu'à sa qualité de témoin oculaire. Il a été certainement très bien renseigné » (3). Or ce biographe raconte que, le jour même de son arrivée à Curubis, Cyprien vit lui apparaître un jeune homme qui le conduisit au tribunal du proconsul et lui fit comprendre par gestes que ce dernier avait signé l'arrêt de mort : un délai d'un jour lui était accordé pour régler ses affaires (4). Ce délai d'un jour signifiait une année. Dans sa correspondance, Cyprien fait allusion plusieurs fois à des visions venant du ciel (5).

b) *Aux IVe et Ve siècles.* — Mais ne nous arrêtons pas à caractériser les interventions de Dieu dans l'Eglise primitive. Notre propos est de montrer que « les miracles qui ont été faits pour que le monde croie dans le Christ ne cessent pas d'avoir lieu alors que le monde croit ». Ces mots sont le titre du chapitre VIII du livre XXII *de civitate Dei.* Dans ce long chapitre, saint Augustin énumère des multitudes de miracles accomplis de son temps en Afrique. Nous en citons deux pour lesquels nous avons le témoignage de témoins oculaires. Tandis qu'Augustin enseignait à Milan, l'évêque Ambroise, averti en songe, fait chercher et trouver les corps des martyrs Gervais et Protais : un aveugle recouvre la vue, et l'affaire a eu lieu en présence d'une multitude immense, *immenso populo teste res gesta est.* Le récit concernant Innocentius est extrêmement curieux. Cet homme occupait un rang élevé : il était de la préfecture de Carthage, et nous verrons tout le haut clergé lui rendre visite et s'intéresser à sa santé. Le malheureux avait, dans la partie postérieure du corps, des « fistules » nombreuses : les médecins y allaient avec le fer, et après de nombreux coups de bistouri, étaient parvenus à le guérir : seules

(1) L'excès de la souffrance peut donner au visage une expression extatique (*Nouveau Traité de psychologie*, II, p. 284), mais ce n'est qu'une apparence, non une réalité.
(2) *Patrologia latina,* III, col. 25. Les chapitres suivants racontent d'autres visions.
(3) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* II, p. 191.
(4) *Vita Cypriani,* 12.
(5) Ep. 11, 3-4 et 6. 66, 10, et aussi dans le traité *de mortalitate*, 20.

des cicatrices marquaient la gravité de la maladie (1). Il restait bien encore à soigner un réduit profond (2), mais les médecins promettaient de le guérir sans opération, par des médicaments ; un autre praticien, Ammonius, appelé à la consultation, était du même avis. Hélas ! le mal empire et les médecins finissent par avouer qu'ils devront encore recourir au fer. Innocentius, furieux, les congédie et s'adresse à un certain Alexandrinus qui passait pour un chirurgien merveilleux. Mais celui-ci refuse de procéder à l'opération, alléguant qu'il n'était pas dans ses habitudes de frustrer ses confrères, dont les cicatrices lui révélaient l'habileté, de la gloire d'achever le traitement et la guérison. Innocentius consent donc. Or ce soir-là l'évêque Aurelius, avec un autre évêque Saturninus et d'autres ecclésiastiques, parmi lesquels Augustin, vinrent le visiter. Ils l'exhortaient à accepter virilement la volonté de Dieu. On se mit en prière avec tant de ferveur et le malade suppliait avec tant de larmes qu'Augustin pensait à part lui : « Seigneur, quelles prières de tes fidèles exauceras-tu, si tu n'exauces pas celle-ci ? » Il me semblait, ajoute-t-il, qu'il ne pouvait rien faire de plus, « à moins de mourir dans sa prière ». Le lendemain arrivent les médecins : on étend le malade sur un lit, on défait les bandages, les médecins apportent les instruments effrayants. La plaie est mise à nu : le chirurgien cherche en vain le « sinus » malade, il n'y a plus qu'une cicatrice sèche (3).

Le lecteur aura remarqué, même dans notre pâle résumé, le caractère réaliste du récit, la simplicité et l'exactitude des notations, et comment ces médecins de l'antiquité pratiquent déjà la déontologie actuelle, puisque le grand chirurgien refuse de faire l'opération en dehors de ses collègues qui ont déjà soigné le malade (4).

Augustin, qui énumère au hasard tant de miracles arrivés dans son pays, en mentionne peut-être quelques-uns où nous ne verrions que des coïncidences ou des réussites heureuses : le bureau des constatations de Lourdes ne retiendrait pas le cas du frère et de la sœur, originaires de Césarée de Cappadoce, qui furent guéris à Hippone auprès des reliques de saint Etienne (5). Ces reliques venaient d'être apportées en Afrique, et avaient suscité de nombreux prodiges : Augustin s'excuse d'en raconter si peu, il craint que les témoins ne le lui reprochent, et il nous dit que s'il avait rédigé le récit de tous les miracles accomplis par le premier martyr à Bône et à Guelma, il y aurait fallu beaucoup de livres. D'ailleurs, ajoute Augustin, les évêques n'ont pas composé des notices (libelli) sur tous les miracles qui ont eu lieu (6). C'est, en effet, au début du v[e] siècle (415) que furent découverts à Jérusalem les restes de saint Etienne, à la suite d'une apparition

(1) Curabatur a medicis : fistulas, quas numerosas atque perplexas habuit in posteriore atque ima corporis parte, jam secuerant ei, et artis suae cetera medicamentis agebant.

(2) Sed unus inter multos sinus fefellerat medicos, atque ita latuerat, ut eum non tangerent, quem ferro aperire debuerant.

(3) Tremenda ferramenta proferuntur... ad manus secturi membra in lectulo componuntur, solvuntur nodi ligamentorum, nudatur locus, inspicit medicus... invenit firmissimam cicatricem.

(4) De quelle maladie s'agit-il ? Il nous semble qu'Innocentius a souffert d'une série d'abcès froids dont les *fistulae* sont les orifices et le *sinus* une poche de pus profonde ; ou s'agirait-il d'une fistule anale ?

(5) Il s'agit évidemment d'une maladie nerveuse.

(6) Il y avait donc déjà des publications officielles concernant les miracles : elles préludaient en quelque sorte à la canonisation moderne.

au prêtre Lucien, qui l'a relatée dans une curieuse lettre (1). Nos lecteurs ont pensé d'eux-mêmes à l'invention de la Sainte Croix, qui avait eu lieu environ cent ans plus tôt. Le culte des reliques se répand : on le suit tout le long des routes de l'Empire romain.

Bientôt le monde chrétien a des saints qui ne sont pas des martyrs : les confesseurs et les vierges accomplissent aussi des miracles. Au IVe siècle, saint Martin a été un thaumaturge extraordinaire. Son biographe Sulpice Sévère passant pour crédule, nous ne nous arrêtons pas sur les miracles de l'apôtre des Gaules. Cependant, si Sulpice Sévère rapporte peut-être des faits enjolivés par l'imagination populaire, la réputation de thaumaturge de Martin avait un fondement : on ne lui a prêté quelques faux miracles que parce qu'il en avait accompli beaucoup de vrais, *Trium mortuorum suscitator*, dit la liturgie. Mais passons par dessus les siècles mérovingiens et carolingiens, pour arriver à la puissante floraison de saints du XIIIe siècle.

c) *Le moyen âge.* — Les stigmates de saint François d'Assise doivent être tenus pour l'un des miracles les plus significatifs dont se glorifie l'Eglise. François a vécu deux ans les mains et les pieds percés, avec des caillots de sang noir en forme de clous, le côté ouvert : il était vraiment l'image de Jésus-Christ. On sait qu'il dissimulait ces divines blessures : bien peu parvinrent, durant sa vie, à les apercevoir sous ses manches toujours baissées. Cependant le frère Pacifique vit par surprise la plaie d'une main ; un autre frère vit celle du côté, et le frère Rufin la toucha. Ceci est certifié par Thomas de Celano, qui a vécu dans l'entourage de François et a écrit quelques années après la mort du saint. Mais les stigmates furent vus par des foules immenses, lorsque le cadavre de François fut exposé avant les obsèques. « A la mort du saint, raconte Thomas de Celano, toute la ville d'Assise se précipita à la Portioncule. On voyait enfin les stigmates. C'étaient des clous formés de la chair du saint. Ils semblaient même « innés » dans cette chair et, quand on les pressait d'un côté, ils ressortaient de l'autre. Nous avons vu ce que nous disons ; nous avons touché ces clous de la main qui écrit ces lignes ».

Thomas décrit les stigmates, tels qu'il les a vus : « Ses mains et ses pieds apparaissaient percés de clous au milieu. La tête de ces clous était à l'intérieur des mains et à la partie supérieure des pieds. Ronds dans l'intérieur des mains, ils s'atténuaient au dehors, et leur extrémité était repliée, comme si elle avait été rabattue au marteau. Il en était de même pour les pieds... C'était merveille de voir au milieu des mains et des pieds, non pas des perforations opérées par des clous, mais ces clous eux-mêmes formés de sa chair et cependant noirs comme du fer. Ils n'inspiraient pas d'horreur à ceux qui les regardaient ; au contraire, ils apportaient au cadavre beaucoup de beauté et de grâce, comme font des losanges de marbre noir dans un pavage de marbre blanc ».

Cette description d'un témoin oculaire ne laisse rien à désirer, et elle élimine à l'avance la possibilité de toute objection. Renan avait soupçonné le frère Elie, qui était vicaire général de l'ordre franciscain quand mourut François, d'avoir fabriqué les stigmates. Mais, outre

(1) On la trouve en appendice au tome VII de l'édition bénédictine de saint Augustin, et dans la *Patrologie latine*, t. XLI.

qu'Elie était, malgré ses défauts, un honnête homme, et qu'il n'aurait pas pu tromper l'entourage entier du saint, comment s'y serait-il pris pour former des clous avec du sang coagulé ? N'oublions pas d'ailleurs que les stigmates avaient déjà été vus avant la mort de François et que celui-ci, sans montrer ni dire à ses frères les marques imprimées dans son corps, leur avait confié l'apparition de l'Alverne. Un frère appelé Illuminé avait compris, à l'émotion où il le voyait, que quelque chose de merveilleux venait de s'accomplir et lui avait demandé de dévoiler le mystère, car « ce n'est pas pour vous seul, mais aussi pour les autres, que les mystères du ciel vous sont dévoilés ». Alors le saint avait fait taire ses répugnances : il avait dit l'apparition céleste, ajoutant que celui qui lui était apparu lui avait découvert des choses qu'il ne confierait à personne tant qu'il vivrait.

Les stigmates de saint François, réalisation de la ressemblance de Jésus crucifié dans un homme, a été tenue par l'Eglise pour un miracle si grandiose et si touchant qu'elle le commémore par une fête spéciale (17 septembre). On a prétendu que l'hystérie pouvait produire des phénomènes analogues. Sans entrer ici dans une discussion qui exigerait trop de développements, disons que l'hystérie est considérée aujourd'hui comme mythomanie et pithiatisme : on ne sait jamais jusqu'où va l'invention et la dissimulation de l'hystérique, qui est bien capable d'aider par quelque instrument à la formation des stigmates. En tout cas, si les médecins ont pu observer l'exsudation de gouttelettes de sang, ils n'ont jamais rien vu qui ressemble aux stigmates de François d'Assise, tels que les décrivent Thomas de Celano et saint Bonaventure (1).

Même si l'on admettait que la formation de plaies au milieu des mains et des pieds peut s'expliquer par un processus physiologique naturel, les stigmates de François, creusés à la suite de l'apparition de l'Alverne, et entourés de tant de prodiges dont Dieu favorisa son serviteur, seraient quand même une œuvre de Dieu. Le miracle n'est pas nécessairement ce que la nature ne peut en aucune hypothèse produire : il est avant tout l'opération accomplie certainement par Dieu pour manifester aux hommes un enseignement ou un appel. Or les miracles abondent dans la vie de François d'Assise, certifiés par les témoignages les plus sûrs. Aussitôt après sa mort, il en accomplit à Assise qui furent proclamés quand on le béatifia quatre ans plus tard, ceux par exemple, si touchants, de l'enfant paralysé à qui François apparut en lui donnant des poires, et du sourd-muet à qui de braves gens promettaient de le garder si François le guérissait (2). Ce don des miracles, que François d'Assise avait tellement possédé pendant sa vie que la nature physique semblait tout entière vouloir lui faire fête, il le transmit à ses disciples. Parmi eux, saint Antoine de Padoue est le plus fameux thaumaturge. La légende a beaucoup brodé autour de sa personne ; mais nous disons de lui ce que nous avons dit de saint Martin : on ne prête qu'aux riches. Le

(1) Sur les stigmates, voir avant tout les textes de Thomas de Celano et de saint Bonaventure (celui-ci n'est pas témoin, mais écrit d'après les témoins). *Vies de saint François d'Assise* par l'abbé Le Monnier, Paris, Lecoffre, 1889 ; par Joannes Jœrgensen. Paris, Beauchesne. Article *Stigmates de saint François*, par Léon Le Monnier et le Dr Robert van der Elst, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. XXIII, Paris, Beauchesne.

(2) Raconté par Celano, dans Le Monnier, p. 434.

XIIIe siècle a connu une floraison de saints extrêmement puissante : on trouverait dans leurs vies maints miracles et, si la critique historique en devait écarter quelques-uns, il en resterait encore de quoi remplir beaucoup trop de pages pour qu'ils figurent ici.

Nous avons parlé du rôle des visions dans l'antiquité chrétienne : visions imaginatives, rapides, simple avertissement en vue d'une situation donnée. Y eut-il, à ces époques, des âmes à recevoir des visions intellectuelles, à entrer dans les mystères de la divinité par les états supérieurs de l'oraison ? C'est vraisemblable : les écrits de l'Aréopagite le donneraient à penser. Toujours est-il que les phénomènes mystiques se multiplient au moyen âge et y laissent des traces qui sont venues jusqu'à nous.

Plus encore qu'aux grands siècles du moyen âge, c'est au temps du grand schisme, des guerres atroces, des pestes dépeuplant la chrétienté, puis de la Renaissance païenne, qu'apparaissent les mystiques dont la vie tout entière semble s'écouler dans l'au-delà : on dirait que, pour subvenir aux maux de l'Eglise et pour consoler les âmes, Dieu intervient en elles de manière plus visible et plus continue. En Italie, en Flandre, en Allemagne, puis au XVIe siècle en Espagne se succèdent les mystiques qu'on pourrait appeler classiques : sainte Catherine de Sienne, sainte Angèle de Foligno et tant d'autres. Ces connaissances surnaturelles départies par Dieu sont certainement des miracles et fournissent un excellent argument apologétique. En le poussant plus loin que ne l'a fait M. Bergson dans *les deux sources de la morale et de la religion*, on peut montrer que les mystiques chrétiens atteignent les sommets les plus hauts où jamais l'humanité soit montée ; que leurs expériences sont non pas au-dessous de l'intelligence, mais au-dessus ; que de leurs expériences surnaturelles vient leur amour et leur action si puissante dans le monde ; que leurs connaissances surnaturelles ne sont pas des illusions, mais des vérités, et que par conséquent le christianisme, dont ils ont vu les mystères, est bien la religion révélée par Dieu. Malheureusement cet argument exigerait, pour être suffisamment développé, des discussions psychologiques qui ne peuvent trouver place ici. Nous ne pouvons donc qu'inviter le lecteur à étudier par lui-même sainte Catherine de Sienne ou sainte Thérèse, en s'aidant de travaux historiques, théologiques et psychologiques sérieux : une semblable étude affermira solidement sa foi (1).

d) *La Renaissance et les Temps modernes.* — Le XVIe siècle a été témoin d'un renouveau religieux et d'un épanouissement de sainteté aussi puissant et plus étonnant que celui du XIIIe siècle. De grands désordres s'étaient répandus dans l'Eglise et tant d'essais de réforme avaient échoué : les protestants prétendaient que Dieu n'était plus avec Rome et les catholiques qui avaient peu de foi devaient croire tout renouvellement à jamais impossible. Or presque aussitôt après Alexandre VI commence ce renouvellement : des saints groupent autour d'eux des disciples qui pratiquent tous les renoncements. Partout des fondations charitables, des œuvres d'évangélisation,

(1) Nous avons traité la question dans, notre *Introduction à la théologie*, p. 28 et s., Paris, Bloud et Gay et dans des articles de la *Revue Thomiste*, mai-juin 1933 et de la *Vie Spirituelle*, mai 1935.

d'enseignement, de science, sont inspirées par la foi ou plutôt par la contemplation la plus sublime (1). L'histoire des premiers Jésuites est aussi splendide que celle des premiers Franciscains et des premiers Dominicains. Et en dehors des Jésuites que de fondateurs d'ordres, que de saints isolés ! A lire leurs vies, on ferait une moisson immense de miracles et qui serait souvent plus instructive que les miracles du moyen âge, car les écrivains du moyen âge racontaient les prodiges tels quels, sans les placer dans l'ambiance qui leur donne toute leur signification religieuse, tandis qu'au XVI[e] siècle nous possédons assez de documents pour comprendre le point de départ, le terme, les répercussions d'un miracle. Par exemple, la correspondance de saint François-Xavier, bien qu'elle ne parle pas de ses miracles, nous permet de les rattacher aux dispositions intimes du saint, aux besoins de ses auditeurs, au succès de sa mission.

Les miracles de François-Xavier ont été certainement très nombreux et éclatants. Malheureusement, la première enquête pour la canonisation, commencée en 1556, huit ans après sa mort, n'eut lieu que dans quelques villes occupées par les Portugais, ne fut pas faite en pays de mission et, d'ailleurs, fut très vite interrompue. La seconde enquête, en 1576, était bien tardive : beaucoup de témoins étaient morts, ceux qui déposaient disaient ce qu'ils avaient appris des témoins oculaires. Cependant, malgré cette situation défavorable, si l'historien doit reconnaître que beaucoup de faits ont été quelque peu dénaturés, il n'est pas du tout dépourvu d'éléments de certitude. François-Xavier ne parle pas de miracles accomplis par lui, mais il parle de miracles dus à la foi de ses fidèles (2) : c'est une manière de dissimuler sa propre thaumaturgie. Ensuite, des témoignages de seconde main s'accordent pour raconter des prodiges : leur accord en beaucoup de cas peut être tenu par la critique pour une preuve d'authenticité. Enfin, en dehors de la correspondance de François et des procès de canonisation, nous possédons d'autres sources, des correspondances de personnages qui ont vécu en Asie quand il y exerçait son apostolat. Le P. Cros a rassemblé, sur saint François-Xavier, toutes sortes de pièces intéressantes : nous engageons ceux qui ont le goût de l'érudition à recourir à ses deux volumes (3) ; ils y distingueront maints miracles sûrement authentiques. Pour ceux qui préfèrent aux pièces originales une histoire savamment composée et aux péripéties passionnantes, qu'ils lisent le bel ouvrage du P. Brou (4). Ils y trouveront aussi de nombreux fragments des lettres de Xavier, ils vivront dans son intimité et s'émerveilleront de son apostolat conquérant.

Dieu renouvelait en saint François-Xavier, pour les Hindous et les Malais, les prodiges qu'il avait accomplis par les apôtres pour conquérir le monde gréco-romain. Et depuis lors, jusqu'à ces toutes dernières années, l'histoire des missionnaires est pleine de miracles,

(1) Le P. Tacchi Venturi le montre par une foule de faits dans le premier volume de sa *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma-Milano, Società editrice Dante Alighieri, 1910.

(2) Lettre citée par le P. Brou, I, p. 220. Les lettres de François-Xavier forment un volume des *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid, 1900.

(3) *Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres*, 2 vol., Toulouse, Privat, 1900.

(4) *Saint François-Xavier*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1912.

surtout lorsqu'ils pénètrent dans des contrées nouvelles (1). Tandis que François-Xavier allait jusqu'aux Moluques et jusqu'au Japon, Philippe Neri renouvelait Rome : au début de sa carrière, « on montre au doigt les fidèles qui fréquentent les sacrements et il faut qu'ils se cachent s'ils veulent échapper aux moqueries » (2) ; à la fin de sa vie, « les murailles de la ville sont trop étroites pour contenir la dévotion qu'il a suscitée » (3).

Pour changer ce milieu démoralisé, son influence, si elle n'a pas été la seule, a été prépondérante. Existence banale et monotone par le dehors, s'écoulant dans des entretiens avec de petites gens et dans des exercices de piété, extraordinaire par le dedans : une union à Dieu qui ne cesse pas, une ardeur passionnée qui touche les cœurs les plus durs, des communications surnaturelles fréquentes, des visions et, quand il y en a besoin, le don des miracles. Qui aurait eu le cœur assez dur pour n'être pas ému en voyant Philippe sur son lit tendant les mains vers la Vierge Marie qui se montrait à lui (4), ou tombant en extase en regardant le Saint-Sacrement (5) ? Cet homme sur la terre vit déjà à demi dans l'au-delà : on ne s'étonnera pas qu'il en revienne avec la puissance de Dieu.

Les témoins du procès de canonisation lui ont attribué un nombre incalculable de miracles. M. Bordet, qui les discute avec une sévérité extrême et presque excessive (p. 97-117), trouve pour certains d'entre eux des explications naturelles. Restent cependant bien des événements pour lesquels on n'a plus d'hypothèses explicatives. Philippe lisait dans les consciences : comment aurait-il pu deviner que le siennois Tomasso di San Gimignano, âgé de dix-sept ans, vêtu en laïc, et qu'il n'avait jamais vu, avait reçu frauduleusement l'ordination sacerdotale (p. 103) ? Il guérit les malades, en disant qu'il ne veut pas qu'ils meurent et en mettant ses mains sur les leurs (Prospero Crivelli, p. 110), et quand Jean-Baptiste Guerra tombe du haut d'un échafaudage dans la Chiesa Nuova en construction et se fracasse la tête, il s'écrie : « Je ne veux pas que cet homme meure, car je veux qu'on achève cette église ». Guerra était en effet chargé de la surintendance des travaux. Il échappe à la trépanation : on lave ses blessures, il prend quelques remèdes et au bout de quelques jours il est sur pied (p. 110). Peut-être le jeune Massimo n'a-t-il pas été à la lettre ressuscité : en tout cas, que Philippe ait rappelé à la vie, par une prière, l'enfant à qui son père avait fermé les yeux, pour le laisser mourir après un entretien suprême, cette domination sur la vie et sur la mort est évidemment surnaturelle (p. 116).

Des basques passionnés comme Ignace de Loyola et François de Xavier, un florentin fantaisiste et excentrique comme Philippe Neri semblent prédestinés à faire des miracles. Mais l'Ecole française du XVIIe siècle ? Des cartésiens, qui raisonnent toujours et ne se décident que par la raison ; des prêtres graves et compassés, qui ne quittent

(1) Voir, par exemple, la vie extraordinaire de la Mère Noblet, parue cette année même (en vente au Sacré-Cœur d'Issoudun).

(2) Louis Ponnelle et Louis Bordet, *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps*, p. 66, Paris, Bloud et Gay. Ce trait est cité d'après un document du temps.

(3) Id., p. 65.

(4) Id., p. 70.

(5) Id., p. 74. Tous ces phénomènes ont été certifiés par des témoins au procès de canonisation. Voir une liste des visions, note 2, p. 75.

jamais le surplis, exercent humblement leurs fonctions et ne veulent pas les dépasser ! Ajoutez que l'enseignement de saint Jean de la Croix a passé par là : l'homme spirituel doit ne rien tant éviter que les faveurs extraordinaires. Voit-on Monsieur Vincent ou Monsieur Olier faisant des miracles ? Cependant, en plein XVIIe siècle, et je ne dis pas seulement dans là Bretagne de M. de Quériolet et du P. Maunoir, mais dans l'Ecole française, on trouverait des miracles, et il y en a un d'importance dans la vie de Jean-Jacques Olier.

On sait que celui-ci, nanti de riches bénéfices, mena d'abord la vie mondaine et tiède que les ecclésiastiques de qualité menaient trop souvent au début du XVIIe siècle. Il fut rappelé à Dieu et éclairé sur sa vocation par deux saintes femmes : Marie Rousseau, veuve d'un marchand de vin, et une religieuse de Langeac, la mère Agnès. M. Olier, déjà touché de la grâce, s'était décidé à faire une retraite à Saint-Lazare sous la direction de saint Vincent de Paul. Voici comment lui-même a raconté le phénomène qui se produisit pendant cette retraite : « J'étais dans ma chambre en oraison, lorsque je vis cette sainte âme venir à moi avec une grande majesté. Elle tenait d'une main un crucifix et un chapelet de l'autre. Son ange gardien, parfaitement beau, portait l'extrémité de son manteau de chœur et, de l'autre main, un mouchoir pour recevoir les larmes dont elle était baignée. Me montrant un visage pénitent et affligé, elle me dit ces paroles : je pleure pour toi... Je crus sur l'heure que c'était la Sainte Vierge, à cause de la sainte gravité et de la douce majesté avec lesquelles elle m'apparut, et à cause de l'ange qui lui rendait les mêmes services qu'un serviteur rend à sa dame ».

Quelque temps après, M. Olier, étant dans son abbaye de Pébrac, non loin de Langeac, désira voir la religieuse dont la réputation de sainteté était venue jusqu'à lui : il avait un pressentiment que peut-être c'était elle qui lui était apparue. Après s'être présenté plusieurs fois au parloir du monastère sans obtenir d'être reçu, la Prieure fut en mesure de lui parler. Elle s'adressa à lui comme à un ecclésiastique qu'elle ne connaissait que par ouï dire. Mais M. Olier, désirant savoir si ses pressentiments ne le trompaient pas, demanda à la religieuse de lever son voile. Elle le leva. « Ma mère, s'écria-t-il, je vous ai vue ailleurs. » Agnès lui répondit : « Cela est vrai, vous m'avez vue deux fois à Paris, où je vous ai apparu dans votre retraite à Saint-Lazare, parce que j'avais reçu de la Sainte Vierge l'ordre de prier pour votre conversion, Dieu vous ayant destiné à jeter les fondements des séminaires du royaume de France ». Et ces deux grandes âmes s'entretinrent des secrets que Dieu leur manifestait. Il ne s'agit pas là d'un rêve vague que suivrait une interprétation adaptée après coup : le témoignage de M. Olier est précis dans ses mémoires et on trouvera dans les biographies les autres témoignages qui le corroborent (1). M. Olier était destiné à cette mission si haute d'établir les grands Séminaires réclamés en vain par le concile de Trente et d'instituer la Congrégation qui formerait tant de saints prêtres en France, en Amérique du Nord et maintenant en Indochine : nous ne nous étonnons pas que Dieu ait voulu l'instruire par le ministère de la Sainte

(1) FAILLON, *Vie de M. Olier*, I, p. 93 et p. 99, Paris, Poussielgue, 1873, 4e éd. Voir p. 99-103, la discussion de l'apparition, les dépositions de vingt-quatre témoins auriculaires de Langeac.

Vierge et d'une religieuse élevée à la plus haute contemplation. Ce miracle comporte pour nous un autre enseignement, l'efficacité apostolique des ordres contemplatifs : d'innombrables séminaristes doivent le bienfait de leur éducation cléricale à une religieuse dominicaine dont toute la vie s'écoula dans la prière entre les murs d'un monastère du Velay.

Conclusion. — Cette course rapide à travers les siècles pourrait s'arrêter là ; nous savons maintenant que partout et toujours l'Eglise catholique est accompagnée des signes par lesquels Dieu marquait le ministère des apôtres. Afin de ne pas terminer sur une vision, mais sur des événements *matériels* inexplicables par les lois physiques, allons en Piémont, auprès de l'oratorien Sébastien Valfrè, l'un des patrons de Turin et qui est mort dans la première partie du XVIIIe siècle. Cet homme a été le saint Vincent de Paul de son pays : l'exercice de sa charité a été aidé par d'éclatants miracles. Nous en citerons deux. Le comte d'Hustberg, venu à Turin présenter les condoléances au sujet de la mort de la duchesse de Bavière, sœur de Charles-Emmanuel II, y tomba gravement malade. Le P. Valfrè le visitait chaque jour. Or la nuit du 23 avril 1676, tandis que le comte dormait, veillé par deux valets et par un certain Claudio Carrera, chef de cuisine de la duchesse mère de Victor-Amédée II, ceux-ci virent tout à coup devant eux Sébastien Valfrè, arrivant ils ne savaient d'où, car ils avaient fermé toutes les portes et tenaient les clefs dans leurs poches. Le cas leur paraissait si étrange que Carrera descendit à la porte d'entrée pour vérifier si elle était close et que l'un des valets allait de temps en temps vers la chambre du comte pour écouter ce que faisait le Père. Le malade s'était réveillé et, en voyant Valfrè : « Père, disait-il, Dieu vous a envoyé pour moi ». Il mourut à la fin de la nuit (1).

L'autre miracle a été raconté au procès de canonisation par le « théologien » Salino, prévôt de Cavaglià, qui le tenait d'un ami. Celui-ci accompagnait Valfrè au monastère de la Charité, où il visitait les malades. Au moment de passer d'une chambre dans une autre, le compagnon s'arrêta épouvanté : les maçons avaient enlevé le plancher, un trou vide s'ouvrait devant la porte. Or Valfrè, qui venait de l'ouvrir, courait vers ses malades en marchant sur les airs (2).

CHAPITRE III. — L'EXISTENCE DE CHRÉTIENS FERVENTS EST-ELLE AUSSI UN ENSEIGNEMENT ?

§ 1. — *Problème que pose leur vie.*

Dans sa *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Adolf Harnack a étudié, parmi les causes de la diffusion de la religion de Jésus-Christ, la pratique de la bienfaisance, la consolation apportée aux âmes souffrantes et les soins aux corps malades, la charité qui arrive toujours à pénétrer dans les esprits. Cet argument, ne devrions-nous pas,

(1) PAOLO CAPELLO, *Della vita del B. Sebastiano Valfrè*, I, p. 150-153, Torino, Marietti, 1872.
(2) ID., p. 157-159.

comme les apologistes des premiers siècles, l'employer en son universalité ?

Une existence chrétienne sincère, que comporte-t-elle d'enseignement ? Remarquons que ce n'est pas là une question vague au sens ambigu, aux éléments malaisément discernables : le problème comporte des données sûres. Connaître une âme chrétienne est, en beaucoup de cas, une expérience réelle et indiscutable, aussi bien que celle d'un professeur qui apprécie l'intelligence d'un élève, ou celle d'un patron qui juge l'initiative d'un commis ou le savoir-faire d'un ouvrier. Sans doute, à des expériences de cette nature, on en peut substituer d'autres plus précises, par exemple à l'aide de tests ; on peut aussi, en usant de la psychologie et de la sociologie, les résoudre en éléments plus simples ou censés tels. Mais un semblable effort n'est pas nécessaire pour que l'expérience en question soit indiscutable : le professeur qui a manié ses élèves pendant plusieurs mois n'a pas besoin de pratiquer des tests pour établir entre ses élèves une gradation intellectuelle, du moins en ce qui concerne les matières de sa classe. Une expérience de la sorte, même avec le coefficient d'équation personnelle qu'elle comporte, est beaucoup plus sûre que maintes analyses sociologiques tenues pour inattaquables. On nous explique, par exemple, comment les sauvages conçoivent la causalité technique, l'efficace de leurs outils. Certaines de ces explications sont considérées comme définitives : elles sont pourtant moins sûres que l'expérience qu'un fils ou un mari ont de l'action chrétienne et des convictions de leur mère ou de leur femme. Or, dans notre société riche d'un si vieil et si solide héritage chrétien, chacun a rencontré des âmes totalement données à Dieu et au service du prochain, ou du moins il en a connu par des livres et des documents assurés. D'où vient cette élévation de sentiments, cette pureté et cette simplicité, ce dévouement ?

§ 2. — *Les tentatives d'explication naturaliste.*

D'où vient la causalité des croyances chrétiennes ? — Beaucoup s'imaginent que toutes les religions ou même que toutes les doctrines sont susceptibles, en certaines circonstances favorables, d'engendrer l'héroïsme, qu'il y a des chrétiens pratiquants sans aucune vertu ni bonté, comme à l'inverse il y a des saints bouddhistes et des héros athées ; donc qu'en somme, entre la vie chrétienne sainte et la doctrine chrétienne, on ne saurait établir aucune relation. Même certains catholiques, plus ou moins consciemment, pensent ainsi. Il faut déclarer que de pareilles appréciations trahissent une absence de la psychologie la plus élémentaire. Pratiquer quelques devoirs n'est pas un signe que l'âme est chrétienne sérieusement, que sa conduite est inspirée par l'Evangile. Cet individu qui va le dimanche à la messe est peut-être un païen dans beaucoup de compartiments de sa conscience. Vous ne savez même pas s'il est en état de grâce, et vous vous fondez sur sa conduite pour juger de l'efficacité et même peut-être de la vérité de la religion de Jésus-Christ ! Ailleurs, vous rencontrerez des cœurs qui sont chrétiens, ou du moins qui ont le désir sincère de l'être, mais qui ignorent leurs propres défauts. Par absence d'imagination, par manque de perspicacité à observer, ou encore par impuis-

sance à être attentif ou à juger une situation, ils restent enfermés en eux-mêmes, ils sont, dans le courant des jours, égoïstes : sans le soupçonner, ils font du mal à leur entourage. Déplorez leurs insuffisances psychologiques ; n'attribuez pas ces insuffisances à leurs convictions qui, peut-être, intérieurement et aux yeux de Dieu, leur valent des intentions qu'ils ne sont pas capables de réaliser. Mais, ces remarques faites, pour qui ouvre les yeux de l'esprit et observe autour de soi le monde spirituel : les âmes sont bonnes, vertueuses, dévouées, exactement dans la mesure où elles vivent de la vérité du christianisme. D'où vient cette causalité des croyances chrétiennes ? Tel est le problème que nous avons à résoudre.

Si vous ne croyez pas que le christianisme est Vérité et Voie et Vie, vous prétendrez qu'il fournit seulement une imagerie, des symboles pour représenter les réalités spirituelles : la causalité véritable de la vie morale et sainte serait cachée, inconsciente et masquée par les images chrétiennes. C'est ainsi que M. Baruzi a voulu voir en saint Jean de la Croix un philosophe et poète néoplatonicien qui habillait ses vertus et ses rêves avec des métaphores empruntées à la Bible (1). L'homme religieux agirait en réalité pour des motifs non chrétiens ; seulement il s'imagine qu'il agit pour des motifs chrétiens, parce qu'il a été élevé dans une tradition et qu'il aime s'envelopper des souvenirs et des états d'âme que cette tradition lui a légués. Mais de quelle nature au juste sera cette causalité qui s'habille du vêtement chrétien ? Voyons les diverses hypothèses que l'on peut faire.

a) **Explication du matérialisme historique.** — Pour être complet, mentionnons d'abord l'*hypothèse du « matérialisme historique »*, quelque absurde qu'elle soit à première vue. Nos actions seraient toujours déclenchées par les phénomènes physico-chimiques qui se passent en nous, ou si l'on veut (c'est équivalent, prétendent les tenants du matérialisme historique, sans que cette équivalence soit claire le moins du monde), par les besoins économiques ; notre « idéologie », c'est-à-dire nos croyances, ne fait que refléter les facteurs matériels qui nous déterminent. Nous nous figurons agir par conviction, par opinion, par décision ; en réalité, nous agissons mûs comme un animal, et l'animal agit mû comme un élément attaqué par un réactif chimique.

Selon une juste remarque de M. Edouard Le Roy, ce matérialisme de Marx oblige à supposer des choses infiniment plus absurdes que le finalisme le plus outrancier. On estime devoir sourire quand on lit dans Bernardin de Saint-Pierre l'argument fameux des melons et de la Providence : les côtes des melons ayant été faites pour qu'ils soient mangés en famille, les melons prouvent que Dieu existe. Cet argument est peut-être enfantin. Mais il est incomparablement plus déraisonnable de dire qu'Albert de Mun a brisé sa carrière d'officier pour servir le peuple, qu'il s'est dévoué à toutes les grandes causes, que l'illustre orateur était toujours à la disposition des plus petites gens, qu'il a été au début de la grande guerre « celui qui consolait nos mères » (2) et que ce détachement de soi, cette noblesse, cette

(1) *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1925.
(2) Parole d'un soldat qui voyait passer l'enterrement d'Albert de Mun à Bordeaux. — Robert Garric, *Albert de Mun*, Paris, Flammarion, 1935 (Collection des Chefs de file).

bonté, cette délicatesse sont inefficaces, inagissantes : tout leur rôle serait de représenter mentalement, de refléter une activité chimique cellulaire qui aurait aussi bien fonctionné si cette spiritualité n'existait pas. Mais ne nous arrêtons pas plus longtemps sur une conception aussi absurde.

b) **Explication du sociologisme.** — *La seconde hypothèse* qui se présente est celle que nous appellerions « *sociologiste* », en prenant à la rigueur la thèse de ces théoriciens qui prétendent expliquer l'homme complètement par son corps et par la société. L'homme est simplement un animal qui parle : sans avoir rien de plus, au point de vue anatomique et physiologique, que les animaux supérieurs ses congénères, l'homme reçoit de la société le langage et toutes les connaissances que le langage transporte. Il est clair qu'en cette hypothèse nos actions, quand elles dépassent le stade du réflexe, sont dues tout entière aux influences sociales. Sans aller aussi loin, sans supprimer radicalement toute intériorité psychologique, Durkheim et ses adeptes estiment que toutes les « valeurs » viennent de la société : catégories de la pensée, procédés scientifiques, art, morale, religion. L'adoration des âmes religieuses s'adresserait donc, sans qu'elles-mêmes s'en aperçoivent, à la société, et leur inspiration viendrait aussi totalement de la société ; les édifices d'idées philosophiques et religieuses, les dogmes et les systèmes ne sont alors que des symboles qui recouvrent, qui cachent (ou qui portent ?) la puissance d'idéation et d'action sociales.

Maintenant, reportons-nous à l'existence d'un homme qui, par amour pour Jésus-Christ, a livré son corps pour ses frères dans une agonie de longues années. Quand le P. Damien s'offrit à aller soigner les lépreux de Molokaï, il savait qu'il mourrait de la lèpre, puisqu'alors on ne savait pas s'en protéger. Il demanda seulement à Notre-Seigneur la grâce de pouvoir toujours célébrer la messe. Le terrible mal envahit tout son corps, ses membres tombèrent par lambeaux ; cependant le bout de quelques doigts restait, et jusqu'à la fin il put tenir l'hostie. C'est par amour pour Jésus que le P. Damien s'était donné à ce martyre : si on lui eût affirmé qu'en réalité la cause de ses actes, son idéal était la société humaine et non Dieu, il eût haussé les épaules, ou crié au blasphème. Or les sociologues distinguent (c'est là leur travail perpétuel) les valeurs sociales et l'imagerie mythique qu'elles engendrent : il faut bien se rendre à l'évidence, ici, dans le cas envisagé, c'est l'imagerie mythique qui agit, qui seule engendre les valeurs. L'explication sociologiste se heurte à cette difficulté insurmontable qu'ici c'est l'élément censé sans consistance qui produit les résultats de valeur, tandis que l'élément censé consistant ne produit rien.

c) **La solution psychologique.** — Comment expliquer un tel paradoxe : comment se fait-il que l'élément vide agisse et produise de prodigieux résultats, au détriment de l'élément solide ? Si l'on admet un transfert opéré des représentations sociales aux images mythiques, ce transfert s'effectuant dans les consciences individuelles, le problème cesse par là même d'être du ressort de la sociologie. Il appartient à la psychologie.

a) *Expérience morale.* — Or les psychologues, à leur tour, s'ils veulent s'en tenir aux causes naturelles dont ils peuvent complètement rendre compte, vont rééditer sous leur forme à eux la théorie sociologiste : ils nous diront d'abord que tout homme appelé à se décider, à organiser sa vie, à rendre à ses semblables leur dû, accomplit une expérience imprégnée de raison. Sans analyser les motifs qui le font agir, sans même réfléchir sur la direction qu'il imprime à son activité, il se décide d'après des principes rationnels obscurément dégagés de sa vie personnelle ou transmis par l'éducation et acceptés par lui. Qu'ensuite il habille ces principes avec toutes sortes de fantaisies imaginatives (les dogmes chrétiens), c'est possible, mais en réalité seule la pensée rationnelle le fait agir.

Et nous n'en faisons pas difficulté : les sœurs des prisons, expertes à manier les prostituées et les condamnées, jusqu'à obtenir des conversions profondes et durables, doivent être capables, plus que beaucoup, d'expérience morale rationnelle (1). Nous en dirions autant de tant de sociétés religieuses qui accomplissent d'admirables œuvres et dont on a décrit ces temps derniers l'esprit et la vie. Mais la difficulté demeure toujours : c'est l'« imagerie » chrétienne qui a le privilège d'agir pour tout ce qui est important, ce n'est pas un système purement rationnel d'idées. D'où vient donc cette presque exclusive efficacité ? Car on n'a pas le droit de révoquer en doute le témoignage de cette conscience qui veut agir toujours par inspiration de la foi et dit, quand il y a lieu, qu'elle agit pour Dieu et son Eglise. Révoquer en doute ce témoignage, sous prétexte que l'introspection est souvent trompeuse, n'est pas permis, parce qu'ici nous avons affaire à un ensemble si massif que sur son volume l'erreur est impossible. Il ne s'agit pas, en effet, de décisions isolées, d'actes clairsemés : il s'agit d'une « totalité », d'une organisation de réflexes, d'attitudes, de rites, d'associations, de jugements, de tendances, d'actions. La vie chrétienne, telle qu'elle apparaît dans ses réalisations authentiques (qu'on veuille bien reprendre quelques-uns de nos exemples), constitue un *comportement*, un *behaviour*, un *système de conduites* organisé, au sens de M. Pierre Janet. Certaines de ces conduites sont des réflexes, des attitudes physiques (génuflexion, signe de croix, attitude de la prière) ; d'autres sont des dispositions profondes de l'âme (faire oraison). Entre ces conduites supérieures et inférieures, beaucoup d'autres s'intercalent qui relient les unes avec les autres et forment un système cohérent total. Il est assez étrange qu'à une époque où l'on affecte d'étudier à part, comme données de fait, les « conduites » des maniaques ou des psychasthéniques, on ne s'avise pas d'étudier aussi, pour elles-mêmes, les conduites chrétiennes, ou plutôt la conduite chrétienne en une âme individuelle comme système coordonné total. Ce système, tel qu'une tradition sociale l'enseigne, tel qu'une âme le pratique pendant toute son existence, organise la vie et produit des résultats psychologiques et sociaux de premier rang. En toute rigueur scientifique, il convient de l'accepter comme un tout et de chercher d'où vient son efficacité causale.

b) *Elan vital.* — Une explication se présente : plus profondément

(1) Jeanne Ancelet-Hustache, *Les sœurs des prisons*, Paris, Grasset, 1935 (Collection des ordres monastiques).

que l'expérience morale et que la réflexion rationnelle, plus profondément que le système chrétien des conduites, l'élan vital, origine des unes et des autres, fournit l'essor à la vertu et à la sainteté. Déjà Aristote avait remarqué, intuition bien profonde pour un païen, que le plaisir ne peut être donné que par ce qui nous dépasse, par une fin qui vaut en soi : le plaisir donc qui serait cherché pour lui-même fondrait en nos prises comme l'eau s'échappe entre les doigts. Parmi nos contemporains, M. Maurice Blondel et M. Joseph Wilbois ont montré, l'un, que l'action humaine se déploie en cercles de plus en plus vastes dont les limites sont nécessairement dépassées ; l'autre, que le passé se dépose en une masse qui presse toujours davantage pour créer un avenir supérieur. La personne a pour loi de sortir de soi, attendant son complément d'une puissance supérieure inaccessible.

Ces doctrines célèbres, nous les acceptons, certes. Mais elles ne fournissent pas la solution de notre problème. Le comportement chrétien est sans doute, pour qui le regarde en tant que phénomène psychologique et social, une forme de l'élan vital de l'action humaine. Il s'y raccorde, il le continue. Mais il reste à savoir pourquoi le comportement chrétien ramasse l'élan vital et lui fournit une puissance supérieure, à la manière de la vie qui rassemble en des sortes d'explosifs les énergies chimiques.

c) *Le sentiment.* — Une voie est peut-être encore ouverte : chercher l'explication *dans le sentiment.* Dans certains cas, cette explication semble s'imposer, et dans tous elle joue un rôle. Les idées ne nous font agir qu'en suscitant des sentiments, et précisément les âmes pieuses réfléchissent et méditent pour qu'ainsi en elles les conceptions abstraites deviennent agissantes. Des hommes comme Lacordaire ou Perreyve étaient de grands passionnés : les biographes de Lacordaire, aussi bien que sa correspondance, révèlent la profondeur et l'intimité de ses amitiés. Comme Augustin, s'il n'avait vécu qu'une vie humaine, il n'y eût mis qu'« *amare et amari* ». Mais toute la vie de Lacordaire est un effort pour surmonter la sensibilité charnelle : ses grandes œuvres, et en particulier le rétablissement de l'ordre de saint Dominique, vont à l'encontre de ses affections naturelles. Il est vrai qu'alors il était mû par des sentiments religieux. Car il y a des sentiments religieux, et il y a même des sentiments religieux spécifiques, de même qu'il existe des sentiments esthétiques irréductibles, selon qu'ils sont suscités par une église romane ou par une église flamboyante ou par une église baroque. Mais l'explication par le sentiment ne fournit pas la solution cherchée. D'abord elle n'est pas totale : les sentiments ne sont qu'une toute petite partie de ce que nous avons appelé le « comportement » chrétien ; ils sont suscités par les convictions, de sorte qu'en dernière analyse la causalité appartient à la foi subjective du sujet, et au delà, aux dogmes auxquels cette foi adhère.

§ 3. — *Solution chrétienne seule pleinement rationnelle.*

D'où l'ultime question est celle-ci : *pourquoi les dogmes chrétiens ont-ils cette puissance d'engendrer des dévouements supérieurs ?* Prenez, en effet, les héroïsmes païens, et comparez-les à l'histoire chrétienne. Prenez les œuvres protestantes, si grandioses et si honorables,

et les saints protestants, si nous leur donnons ce nom, Wesley, Buber, Wichern (1), et comparez avec les œuvres et les saints catholiques, si dépourvus de moyens matériels, si prodigieux de détachement, d'amour, de rayonnement. L'étude de collections consacrées aux ordres religieux et aux saints catholiques (2) donnerait, sans plus, la solution de notre problème.

Nous pouvons poursuivre cette solution sur deux plans différents, d'inégale importance. 1) On peut se demander quels sont, dans l'âme chrétienne, les facteurs psychologiques venant du Christianisme qui dirigent son action et l'élèvent à la sainteté. 2) On peut se demander, puisque le comportement chrétien dépend d'un système de croyances, quel genre de vérité doivent posséder ces croyances pour exercer une efficacité d'héroïsme. Et la seconde question est évidemment la question suprême : ces convictions qui engendrent la vie chrétienne, sont-elles la vérité ? ou sont-elles un tissu de mythes ?

Elles ont déjà pour elles un argument qui, sans trancher la question, limite la recherche. L'âme humaine oscille entre deux pôles, celui de l'égoïsme et celui du don de soi : *les convictions chrétiennes occupent le sommet le plus haut du pôle du dévouement.* Ensuite, la vie religieuse de l'humanité oscille également entre deux pôles, celui de l'abandon sans espoir, de l'inconscience, de la dissolution de la personnalité ; celui de l'exaltation des forces, de la conscience purifiée en raison, de la concentration de la personnalité et de sa surélévation. A l'un des extrêmes, il y a le Nirvana bouddhique ; à l'autre, il y a le christianisme, ou plutôt le catholicisme, car (sur cela aucune discussion n'est possible) seul il a des saints comme Paul, Augustin, Benoît, François d'Assise, Vincent de Paul, tant d'autres et tant d'autres. Ces constatations nous dispensent d'égarer nos recherches ici et là. La crainte qu'une autre religion, une philosophie, une secte, eussent pu produire les mêmes résultats d'héroïsme, nous n'avons pas à nous en inquiéter. D'ailleurs, quand on tient la cause d'un phénomène, pourquoi former l'hypothèse inutile qu'une autre cause eût pu produire le même effet ? Et maintenant, ces croyances qui sont la seule richesse de tant d'âmes qui pour elles ont tout donné, ces convictions auxquelles elles tiennent plus qu'à la vie et qui inspirent tous leurs actes, sont-elles la Vérité ? ou une fantasmagorie d'images illusoires ?

CONCLUSION

Nous touchons à la conclusion. Toutes les hypothèses envisagées, consistant à donner une explication purement naturelle (sociologique, psychologique, etc.) de la réussite extraordinaire du comportement chrétien, aboutissent toutes à ceci que les trésors les plus sacrés de l'humanité, ce qu'elle comporte de plus sublime comme délicatesse, dévouement, bonté, héroïsme, cela, en ses essences les plus rares, est le résultat de puissances d'illusion. Ce qu'il y a, dans notre vie pratique, de vérité la plus pure, est engendré par l'illusion ; la sin-

(1) Voir l'étude psychologique de Buber et de Wichern dans la 4e partie de l'ouvrage de KARL GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiosen Erlebens*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930 (2e édition).

(2) Collection des ordres religieux, chez Grasset. Collection des Saints, chez Gabalda.

cérité la plus détachée de soi est le produit d'images trompeuses ; le domaine où la raison s'exprime le plus nettement sous la forme de la justice et de l'amour, appartient à l'empire du non-sens.

Une pareille métaphysique est inacceptable pour quiconque prétend penser. Ceux qui ont l'habitude de penser logiquement, de prouver, d'expérimenter, de vérifier ; ceux qui s'efforcent d'agir raisonnablement n'admettront jamais que la vertu sorte de l'erreur et la raison de la démence. Si, au besoin, l'alternative est possible, non seulement entre le bien et le mal, mais entre la raison et la démence, quiconque tient à la raison, au vrai, à l'être, n'hésite pas. Et s'il réfléchit, il conclut, par conséquent, que les croyances chrétiennes sont la Vérité.

Gaston RABEAU

Bibliographie. — L'élévation morale des saints et leurs miracles ont été considérés par les apologistes beaucoup plus comme une marque de la véritable Eglise que comme une preuve de la divinité du christianisme. Il n'y a donc lieu d'indiquer aucun ouvrage ancien.

Dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, plusieurs articles à consulter, par exemple : martyre (Paul Allard), miracles (le P. de Tonquédec), monachisme (Don Besse), Janvier (miracle de saint) (Léon Cavène).

Le P. de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique* (Rech. de Science religieuse, janvier-avril 1922) ; Joseph de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Paris-Beauchesne, 1912 (étude du miracle au point de vue philosophique) ; Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée, 1924 (bibliographie, p. XXVII-XLVIII, qui rendra de grands services) ; M. J. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, Poussielgue, 1879 (recueil de faits très curieux, mais rassemblés sans assez de critique) ; Olivier Leroy, *La lévitation*, Juvisy, éd. du Cerf.

Sur Lourdes, outre Bertrin, Cros, déjà mentionnés : Dr Marchand, *Les faits de Lourdes et le bureau des constatations médicales*, Paris, Téqui, 1925 ; *Les faits de Lourdes. Nouvelle série de guérisons*, 1923-1925, Téqui, 1926 ; *Trente guérisons enregistrées au bureau médical*, 1919-1922, Téqui, 1926 ; Dr Auguste Vallet, *Lourdes, comment interpréter ses guérisons*, Téqui, 1929 ; *Guérisons de Lourdes* 1927-1928-1929, Téqui, 1930 ; *Bulletin de l'association médicale internationale de Notre-Dame de Lourdes*, paraissant tous les deux mois (Dr Eck, secrétaire de la rédaction, 58, boulevard Magenta, Paris) ; Dr René Biot, *Lourdes et le miracle, dialogues de médecins*, Paris, Bloud, 1930.



Le triomphe de l'Eglise catholique, par Rubens. Au Musée du Prado, Madrid. (Cl. Anderson.)

X

LE MIRACLE DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION

Le concile du Vatican nous enseigne que « l'Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et un irréfragable témoignage de sa divine mission ». C'est ce « miracle de l'Eglise » que le P. Lacordaire, inaugurant ses conférences de Notre-Dame, montrait à ses auditeurs de 1835. Saint Augustin, dès le v[e] siècle, en avait fait admirer la valeur apologétique à ses diocésains d'Hippone. Ce miracle, on pourrait l'exposer, suivant les expressions mêmes du concile, soit dans « la prodigieuse propagation » de la société fondée par le Christ, soit dans « son incomparable sainteté, son invincible stabilité ou son inépuisable fécondité pour toutes sortes de biens » (1). Notre but est simplement de faire voir cet authentique miracle dans l'histoire du développement de l'Eglise au milieu des périls, extérieurs et intérieurs, sans cesse renaissants, qui l'ont menacée. Le sociologue Emile Durkheim disait un jour à Paul Bureau cette parole, que ce dernier a rapportée à l'auteur de la présente étude : « J'avoue que l'évolution de l'Eglise catholique s'est faite en dehors de toutes les lois que j'ai constatées dans l'évolution des autres groupes sociaux » (2).

(1) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, n° 1794.

(2) Après avoir rapporté cette parole de Durkheim, Paul Bureau ajoutait : « Pour moi, si toutes les autres preuves de la vérité de la religion me manquaient, ce qui n'est pas, ce seul fait de la vie de l'Eglise suffirait à fonder ma foi ».

C'est cette singularité que je voudrais ici mettre en lumière, en montrant qu'elle manifeste une intervention transcendante à toute puissance humaine, une action divine, un « témoignage irréfragable » de la vérité de notre religion.

Une vue très générale de l'histoire de l'Eglise fait déjà pressentir cette conclusion. Née dans le milieu juif, la société chrétienne s'est développée jusqu'ici dans trois mondes différents, qui ont eu chacun leurs phases de laborieuse formation, d'apogée relative et d'irrémédiable décadence. L'Eglise a successivement pénétré de son influence la civilisation gréco-romaine, la civilisation du moyen âge et la civilisation moderne. Or, non seulement elle a survécu à ces trois civilisations, non seulement elle s'y est adaptée avec une souplesse qui a forcé l'admiration du protestant Harnack (1), mais elle a réussi à sauvegarder dans leurs éléments tout ce qu'elle y a trouvé de bienfaisant et de vivifiant, pour le transmettre aux âges futurs. C'est ainsi que nous devons, en grande partie, à l'Eglise catholique la sauvegarde et l'adaptation, au cours des âges, de la philosophie spiritualiste de la Grèce, de la puissance organisatrice de Rome, de l'élan chevaleresque et de l'esprit monastique du moyen âge. Et, comble de prodige, cette œuvre civilisatrice de l'Eglise s'est accomplie au milieu de persécutions extérieures presque continuelles, de crises intérieures suscitées, d'une manière presque ininterrompue, par les hérésies et les schismes, malgré les défaillances regrettables de bon nombre de ses membres et de plusieurs de ses chefs.

Tel est le phénomène social, unique dans l'histoire, dont un Guizot, un Auguste Comte, un Taine, un Harnack, ont admiré le spectacle. Quelques-uns y ont vu avec raison, quoique d'une manière incomplète, quelque chose de cette mystérieuse « idée directrice » où Claude Bernard discernait l'indice d'une vie autonome. Un examen détaillé nous y fera voir avec plus de clarté l'indice d'une vie divine.

CHAPITRE PREMIER. — L'ÉGLISE DES ORIGINES

Qu'est-ce que l'Eglise au lendemain de l'ascension du Sauveur ? Dans une chambre haute de Jérusalem, sous la présidence de la Vierge Marie, les douze Apôtres, quelques disciples, un groupe de femmes pieuses, la représentent et la composent à peu près tout entière. Mais ils ont encore dans l'oreille les paroles de Jésus ressuscité : « Allez, enseignez toutes les nations. Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles » ; et bientôt le Saint-Esprit, descendant sur les apôtres sous forme de langues de feu, et surtout pénétrant dans leurs cœurs par sa grâce toute-puissante, leur donnera le courage et la force d'accomplir leur extraordinaire et sublime mission.

§ 1. — *L'Eglise se développe.*

L'Eglise en face de la civilisation gréco-latine. — Toutes les nations : c'est le peuple juif qui vient de mettre à mort le Christ et qui pour-

(1) « L'Eglise catholique possède dans son organisation une faculté unique de s'adapter au cours historique des choses, en restant toujours l'ancienne Eglise. » (ADOLPHE HARNACK, *L'essence du Christianisme*, trad. française, p. 159-160.)

suit ses disciples de sa haine; c'est le monde grec, qui s'est fait de sa philosophie et de son art une sorte de culte, et qui n'est pas prêt à s'incliner devant la prédication d'un Juif inculte et méprisé ; c'est l'empire romain, devant lequel tremble l'univers, et qui n'est pas moins jaloux de sa religion nationale, rigoureusement incorporée dans sa constitution politique ; c'est le monde oriental, où des religions aux rites sensuels, laissant libre carrière à toutes les passions, les divinisant en quelque sorte, semblent présenter l'opposition la plus directe et la plus complète à l'austère doctrine du Christ ; c'est ce monde barbare, encore peu connu, mais dont les mœurs rudes et féroces se montreront, semble-t-il, aussi réfractaires à la morale chrétienne que les mœurs sensuelles de l'Orient, que l'orgueilleuse philosophie de la Grèce, que la puissance hautaine de Rome et que l'égoïsme farouche du peuple juif.

Et ces porte-paroles du Christ, qui sont-ils ?

Ce sont des ignorants, sans culture ; ce sont des timides qui, au moment de la Passion, se sont dispersés à la première alerte ; leur chef a même renié honteusement son Maître à l'heure du péril ; ce sont des Juifs, appartenant à une race détestée du genre humain, *odium generis humani*.

Sa diffusion étonnante. — Laissons un siècle s'écouler et l'on verra la religion prêchée par ces pêcheurs de Galilée établie, non seulement à Jérusalem, capitale du monde juif, mais à Rome, capitale de l'empire, à Athènes, capitale du monde grec, dans les centres les plus renommés du commerce, de la science et des plaisirs, à Antioche, à Corinthe, à Ephèse ; elle débordera les limites de l'empire, en Gaule, en Espagne, en Afrique et en Asie. Elle comptera parmi ses membres des hommes de toutes les classes sociales, des gens de la maison de l'empereur et des esclaves ; des adhérents venus des sectes les plus réfractaires du peuple juif, comme saint Paul, et des philosophes imbus des doctrines les plus subtiles de la pensée grecque, comme saint Justin. Au second siècle, Tertullien pourra écrire : « Nous ne sommes que d'hier et nous emplissons vos villes, vos campagnes, votre armée, votre forum, votre Sénat ; nous ne vous laissons que vos temples. »

Aucune raison humaine ne peut justifier cette diffusion. — Le rationalisme de tous les temps essayera d'expliquer cette prodigieuse diffusion de l'Eglise chrétienne. Il la présentera, soit comme une réaction naturelle contre un paganisme en décadence, soit comme un aboutissement logique d'une évolution religieuse dont les religions antiques étaient les premiers éléments. Et cette évolution, les uns prétendront la voir dans le mouvement des idées monothéistes et messianiques du peuple juif ; d'autres, au contraire, la placeront dans les mystères païens, dont ils exagéreront les analogies avec les mystères chrétiens. On essayera aussi de grandir outre mesure la personnalité et l'œuvre de saint Paul, de manière à effacer la personnalité et l'œuvre de Jésus. Plus tard, on invoquera la diffusion du bouddhisme, de l'islamisme et du protestantisme, où l'on ne voudra voir qu'une différence de degré avec la diffusion du christianisme.

Mais qui ne voit le mal fondé de ces objections, dont plusieurs sont contradictoires ? Si les religions antiques étaient en décadence,

comment auraient-elles pu donner naissance, par elles-mêmes, à une religion pleine de vitalité ? Si elles étaient elles-mêmes en pleine vitalité, comment ont-elles pu céder la place à une religion qui en était la condamnation complète ? Car les vagues analogies que le rationalisme invoque entre les mystères païens et les mystères chrétiens sont purement extérieures et laissent subsister des contradictions fondamentales. Pascal a fortement insisté sur ce triomphe éclatant de la religion qui combat les passions humaines sur les religions qui les favorisent ou leur lâchent la bride. Quant au judaïsme, s'il était, dans le plan divin, destiné à préparer le christianisme, ce ne pouvait être qu'en disparaissant devant lui, qu'en renonçant à ce triomphe temporel auquel les Juifs du temps du Christ aspiraient avec tant d'ardeur ; et prétendre qu'au temps où les Juifs essayaient de noyer dans le sang la communauté chrétienne primitive, ils travaillaient à le fonder, est le plus invraisemblable des paradoxes. En ce qui concerne saint Paul, la conversion de ce persécuteur du christianisme en apôtre de l'Evangile est tout d'abord le plus manifeste des miracles ; soutenir que ce prédicateur passionné de la doctrine du Christ n'a voulu prêcher que sa propre doctrine, que cet adversaire si intransigeant du paganisme n'a entendu propager qu'une doctrine païenne, est le plus violent démenti donné à la psychologie de ce grand homme, et affirmer que son œuvre, l'œuvre de ce prétendu païen, a fait disparaître celles des autres apôtres, est un démenti non moins flagrant donné aux faits les plus authentiquement constatés. L'histoire enfin démontre que les succès des hérésies et des schismes, tels que le protestantisme ou le schisme grec, s'expliquent par des causes d'ordre purement humain, dont la plupart sont des appels à des passions ; ici un sentiment de révolte contre des abus dont on a exagéré la gravité ; là l'exaltation d'un nationalisme ou d'un racisme surexcités. De telle sorte qu'on peut appliquer à toutes ces doctrines religieuses ce que Pascal a dit de la religion de Mahomet : « Cela est si contraire que, si Mahomet a pris la voie de réussir humainement, Jésus-Christ a pris celle de périr humainement et qu'au lieu de conclure que, puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ a bien pu réussir, il faut dire que, puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ devait périr ».

§ 2. — *L'Eglise lutte.*

Voici donc le christianisme établi dans le monde romain, grec, oriental et barbare, atteignant les régions où les légions de l'empire sont à peine parvenues. L'Eglise du Christ va-t-elle se développer sans entraves ? Non. Son fondateur lui a promis que les forces de l'enfer ne prévaudraient jamais contre elle ; ces forces ne cesseront jamais de la menacer. Elles surgissent soit de l'intérieur du monde juif et judéo-chrétien, impatient de se voir dépossédé de ses rêves de domination temporelle, soit du monde païen, dont l'art, la philosophie et surtout un culte étroitement inféodé à l'organisation nationale, se croient menacés dans leur vie la plus profonde. A l'extérieur, l'Eglise naissante va voir se dresser contre elle la formidable puissance de l'empire romain. Les révoltes de l'intérieur ne prendront pas toujours la forme de la violence, elles s'insinueront sous l'apparence d'hérésies extrêmement subtiles ; et les violences du dehors, les san-

glantes persécutions des Néron et des Domitien feront place aux pièges tentateurs d'un Julien l'Apostat.

La lutte intérieure : les hérésies. — Nous n'avons pas ici à faire le tableau des hérésies qui, après avoir tenté de ruiner, sous ses divers aspects, la doctrine évangélique, se sont synthétisées, en quelque sorte, au second siècle, dans la redoutable hérésie judéo-païenne de la Gnose et, au IVe siècle, dans l'hérésie pagano-chrétienne, plus dangereuse encore, de l'arianisme. Pas davantage il ne peut être question, dans cette étude sommaire, de raconter l'histoire des persécutions, qui pendant trois siècles, avec des intermittences pleines de menaces, firent de tout chrétien un candidat au martyre.

Quels périls, pour les âmes éprises du divin, dans ces doctrines qui, exaltant la divinité du Christ et, prétendant la dégager de toute souillure humaine, ne voyaient en lui, de l'humanité, que des apparences trompeuses ? et, pour des âmes moins idéalistes, plus touchées des vertus humaines du Sauveur, quel danger dans les théories de ceux qui ne voulaient faire voir en lui qu'une créature divinisée ? En simplifiant le dogme de la Trinité, pour n'y voir que des aspects divers d'un Dieu unique, en réduisant à une unité de nature ou de volonté la mystérieuse dualité de l'Homme-Dieu, et l'intime réalité de la grâce à une simple influence des exemples et des leçons du Christ, le docétisme, l'ébionisme, l'unitarisme, le monophysisme, le nestorianisme, le sabellianisme, le subordinatisme, le manichéisme, le pélagianisme, les diverses formes du gnosticisme, de l'arianisme et du semi-arianisme, ouvraient des brèches dans le dogme, s'infiltraient dans la doctrine chrétienne sous les formes les plus captieuses, offraient aux fidèles les tentations les plus subtiles de revenir à leurs erreurs juives ou païennes, ou de les combiner frauduleusement avec leurs croyances. Toute doctrine humaine eût succombé à de pareils assauts. La seule religion qui, venue d'un peuple détesté, prêchée par des hommes incultes, attaquait ouvertement les passions humaines, les nationalismes étroits, et les philosophies forgées par la raison, a triomphé, sans appui de la force ou de la ruse ou de l'éloquence humaine, des religions qui s'appuyaient sur la tradition, sur la raison, sur l'égoïsme individuel et national, sur la force des passions et sur la force du glaive. Une pareille religion a une vitalité propre qui ne peut lui venir que de Dieu.

La lutte extérieure : les persécutions. — Cette conclusion apparaît plus solide si l'on considère qu'au temps même où l'Eglise du Christ était rongée à l'intérieur par toutes sortes d'hérésies dissolvantes, elle était en butte, à l'extérieur, aux persécutions les plus brutales, les plus habiles, les plus obstinées de la puissance la plus formidable qui ait jamais paru dans le monde. l'empire romain.

Pendant trois siècles, avec des intermittences qui ne donnèrent jamais une pleine sécurité, les chrétiens ont été poursuivis, traqués, torturés, immolés, exilés. Pendant ces trois siècles, adhérer au christianisme, c'était s'exposer, non seulement à la dérision et au mépris du monde, mais aussi au massacre dans des émeutes populaires, aux rigueurs d'impitoyables tribunaux. Pascal a écrit à ce propos : « Je ne crois qu'aux histoires dont les témoins se feraient égorger ». On

a voulu contester la valeur de cette parole. On a invoqué les persécutions subies par les adeptes de telle religion, de tel parti, de telle école sociale, qui n'avaient pas pour eux la justice et la vérité. Mais on voit disparaître toute parité entre ces victimes et les martyrs chrétiens, si on considère le caractère de ces derniers. Ceux-ci sont, suivant l'étymologie du mot martyr, des « témoins ». Ils attestent des faits, des faits publics, qu'ils connaissent par eux-mêmes ou par des témoignages irrécusables, faciles à vérifier ; ils affirment leur foi en des doctrines qu'ils tiennent de révélations dont ils indiquent les sources. Les actes rédigés par les secrétaires des tribunaux devant lesquels ils ont comparu ne révèlent rien dans leurs réponses qui sente l'enthousiasme exagéré ou le fanatisme. Les relations de leur martyre, qu'ils nous viennent de source chrétienne ou de source païenne, attestent leur courage calme, la pleine possession d'eux-mêmes. Ils appartiennent à toutes les classes de la société, à tous les âges. On compte parmi eux des sénateurs et des gens du peuple, des hommes libres et des esclaves, des vieillards et des enfants. Des uns et des autres, le courage ne se manifeste pas comme le résultat d'une excitation momentanée. Et de cette attitude l'Eglise chrétienne donne le spectacle pendant trois siècles. Ne tenons pas compte des périodes d'accalmie ; elles sont chargées de menaces. Celui qui, durant ces temps, adhère au christianisme sait qu'il peut être appelé à donner un jour son sang pour sa foi ; son adhésion est déjà, d'une certaine sorte, un témoignage de martyr. Aussi l'opinion publique ne s'y trompe pas ; elle voit là un signe de vérité ; selon l'expression d'un apologiste de ce temps, « le sang des martyrs devient une semence de chrétiens » (1).

§ 3. — *L'Eglise triomphe.*

La force publique, en face de l'Eglise chrétienne, s'avère donc aussi impuissante que le piège des hérésies.

Mais, par là-même, l'empire romain, en refusant de s'assimiler une force spirituelle qui l'aurait peut-être sauvé de la ruine, au moment où la foi aux divinités païennes perdait de son influence, voit la corruption pénétrer de plus en plus dans ses institutions traditionnelles. Les vraies forces disciplinaires sont dans cette Eglise, dont la hiérarchie s'est organisée autour d'un Pontife suprême, d'un épiscopat et d'un clergé, dont la douce et ferme autorité fait du peuple chrétien une société complète, puissante, débordant les frontières de l'empire et bientôt capable de traiter avec lui d'égal à égal. Les forces intellectuelles elles-mêmes sont dans ces philosophes, ces polémistes, ces prédicateurs, qui, pour réfuter les hérésies, pour déjouer les sophismes de leurs adversaires, ont déployé une puissance d'argumentation, une profondeur de pensée, une éloquence, qui les égalent aux plus grands écrivains du monde grec et romain. On les appellera les « Pères de l'Eglise », et c'est en puisant dans les écrits des Justin et des Irénée, des Tertullien et des Origène, des Clément d'Alexandrie et des Atha-

(1) Tertullien, *Apologétique*, ch. 50, *Patr. Lat.*, t. i, p. 434-435. Sur le témoignage des martyrs et sa valeur apologétique, voir A. de Poulpiquet, dans *Rev. prat. d'Apol.*, t. vii, p. 881-893, et t. viii, p. 33-41 ; Paul Allard, *Histoire des persécutions* et *Dix leçons sur le Martyre* ; Dom Leclercq, dans son ouvrage *Les Martyrs*, donne la traduction française des *Actes des martyrs*.

nase, que l'Eglise commencera à édifier la synthèse philosophique de son dogme et de sa morale.

Un empereur intelligent voit le péril et la droiture de sa conscience lui vaut la grâce de la foi chrétienne. Constantin, par son édit de 313, promulgué à Milan, donne la liberté à l'Eglise catholique; c'est sous ses auspices que se réunit à Nicée le grand concile où l'Eglise, instruite des périls que lui ont fait courir les hérésies, et forte des enseignements des Pères, rédige et publie, entre autres décisions, le célèbre Symbole où les générations chrétiennes suivantes trouveront la base inébranlable de leur foi.

Malheureusement les successeurs de Constantin ne suivront pas son exemple; plusieurs d'entre eux favoriseront les hérésies et la décadence de l'empire s'accentuera. En somme, les hérésies n'auront nui qu'à ceux qu'elles auront entraînés; et l'empire, en combattant le christianisme, n'aura fait qu'accélérer sa propre chute.

CHAPITRE II. — L'ÉGLISE DU MOYEN AGE

L'empire romain, corrompu dans ses institutions, ne résiste pas aux invasions des Barbares. Mais, dans ce désordre, que va devenir l'Eglise du Christ ?

Dans le monde gréco-romain elle s'est assimilé tout ce qu'elle a trouvé de compatible avec sa divine mission. La philosophie grecque lui a fourni des formules pour exprimer ses dogmes; la littérature antique lui a appris à les prêcher avec éloquence; elle a trouvé dans le droit romain, cette « raison écrite », des modèles pour son organisation; les divisions administratives de l'empire lui ont servi de cadres pour ses circonscriptions ecclésiastiques. Le brisement de toute cette organisation ne va-t-il pas mettre son existence en péril ? Mais alors c'est la fin du monde ! Un saint Grégoire le Grand se laisse un moment impressionner par cette panique. « Hélas ! s'écrie-t-il dans un de ses sermons, où est le Sénat ? Où est le peuple ? Je ne vois que des édifices détruits et des murailles qui tombent. Ah ! méprisons ce siècle comme un flambeau désormais éteint et ensevelissons nos désirs mondains dans la mort du monde lui-même » (1).

§ 1. — *L'Eglise poursuit sa conquête.*

Tous les chrétiens heureusement ne partagent pas ce pessimisme, et saint Grégoire lui-même enverra des missionnaires vers les Barbares, en vue de continuer avec eux et par eux l'œuvre du Christ. Emportant avec elle tout ce qu'elle a trouvé de viable dans la civilisation gréco-romaine, l'Eglise se tourne résolument vers les barbares. La voici en Angleterre avec saint Augustin de Cantorbéry, en France avec saint Remy, en Allemagne avec saint Boniface, dans les pays slaves avec saint Cyrille et saint Méthode, dans les pays scandinaves avec saint Anschaire; et c'est saint Grégoire le Grand qui, en apprenant les premières conquêtes du christianisme, fait entendre les plus émouvants accents d'action de grâces. « Voici, écrit-il, que la langue

(1) Saint Grégoire, *Homil. in Ezech.*, l. ii, Hom. 6, dans *P. L.*, t. lxxvi, col. 1010.

des Bretons, qui n'avait que des frémissements barbares, fait retentir les louanges du Seigneur ! Voici que l'Océan avec ses orages se courbe sous les pieds des saints, et la parole du prêtre enchaîne les flots que l'épée des empereurs n'avait pu dompter » (1).

Comme dans l'empire romain, les défricheurs accompagnent ou suivent les conquérants. En Orient comme en Occident, les moines, de saint Basile à saint Benoît, de saint Benoît à saint Bruno et à saint Bernard, de saint Bernard à saint Dominique et à saint François d'Assise, apportent à ce monde nouveau, avec les lumières de la foi, les bienfaits d'une civilisation empreinte de la morale évangélique ; ils lui enseignent à la fois la culture de la terre et la culture de l'âme. Au sein d'une forêt défrichée par eux, des hommes, des familles entières par crainte des brigands, viennent chercher autour du monastère un peu de sécurité. Le groupement devient un village, puis une ville. On a compté que les trois huitièmes des villes et des villages de la France doivent leur existence à des moines. Après les bienfaits temporels, les bienfaits spirituels. C'est surtout avec l'aide des moines que l'Eglise fonde et fait prospérer les œuvres d'enseignement, d'assistance et de piété dont elle couvre le sol du moyen âge : hôpitaux et orphelinats, écoles populaires et grandes universités, monuments littéraires et monuments artistiques. Elle a pour l'homme du peuple la corporation et la confrérie ; pour le noble, la chevalerie. En vue de maintenir la paix entre les seigneurs et entre les nations, l'Eglise institue et fait respecter la trêve de Dieu (2).

Cette civilisation chrétienne eut son apogée au XIIIe siècle. Jamais peut-être la foi ne pénétra plus profondément une organisation sociale, et c'est à juste titre qu'à cette organisation sociale on a donné le nom de Chrétienté. Une vaste fédération des peuples chrétiens, groupés sous l'autorité suprême du pape ; une hiérarchie fortement liée de droits et de devoirs, couronnée par la suprématie de l'empereur, défenseur-né de l'Eglise : tel fut l'idéal que les papes du moyen âge, de saint Nicolas Ier à Innocent III, conçurent, poursuivirent et réalisèrent, autant qu'un tel idéal pouvait être réalisé. Des historiens étrangers à notre religion ont rendu hommage à la grandeur de cette conception et de sa réalisation par l'Eglise. Auguste Comte reconnaît que « le moyen âge est l'époque où le monde a été le mieux organisé » (3), et Taine a montré comment, à cette époque, l'Eglise, « par ses innombrables légendes de saints, par ses cathédrales, par ses offices, rendit alors sensible au monde le royaume de Dieu » (4).

§ 2. — *La lutte continue.*

Certes, les souffrances, les injustices, les violences, les passions déchaînées des hommes, les poussées des masses vers l'anarchie, ne furent pas absentes de cette époque. Elles se produisirent même au sein de l'Eglise. Parmi les héritiers spirituels de saint François d'Assise, on vit surgir ces Frères spirituels, ces Fraticelles, ces Frères du Libre-

(1) SAINT GRÉGOIRE, *Morales sur Job*, l. XXVII, § 21, dans *P. L.*, t. LXXVI, col. 407.
(2) Sur la trêve de Dieu et les œuvres de pacification au moyen âge, voir *Hist. gén. de l'Egl.*, t. VII, p. 46-47, 96-98, et *La Papauté*, p. 174-176.
(3) Cf. FAGUET, *Politiques et moralistes au XIXe siècle*, p. 338.
(4) TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, t. XI, p. 146-147.

Esprit, ces Béghards et ces Béguines, dont les doctrines déconcertantes et les pratiques étranges durent préoccuper, au début du XIV[e] siècle, les Pères du concile de Vienne. Il y eut pire. Les erreurs et les agitations des Wicleff et des Jean Huss, au XIV[e] siècle et au commencement du XV[e] siècle, préludaient ouvertement à celles du protestantisme.

Les schismes.— Deux grands schismes, en outre ; le schisme d'Orient au XI[e] siècle et le schisme d'Occident au XIV[e], avaient douloureusement démembré l'Eglise.

Si ces causes de ruine avaient été les seules, on eût peut-être pu espérer parer à toute catastrophe, tant les vertus chrétiennes avaient conservé d'influence sur les âmes, tant l'autorité de l'Eglise avait gardé, malgré tout, de prestige sur les princes et les peuples. Mais c'étaient les assises mêmes de la société qui tremblaient. Des empereurs, que les papes s'étaient associés dans le gouvernement de la Chrétienté, un Henri IV, un Henri V, un Frédéric Barberousse, un Frédéric II, s'étaient tournés contre eux ; et les nations, prenant conscience de l'autonomie que leur suggérait leur race, leur situation géographique et leurs intérêts, s'affranchissaient du Saint-Empire, en proclamant leur indépendance. D'autre part, la renaissance des lettres et des arts apportait à la société un esprit d'individualisme où se découvrait trop souvent un sensualisme et un rationalisme païens. Un moment vint où il fallut se rendre compte que l'effondrement de la Chrétienté était inévitable.

On put se demander alors, comme au temps de la chute de l'empire romain, ce qu'allait devenir l'Eglise, privée du cadre social et politique dans lequel elle s'était établie, et menacée dans l'esprit même dont elle s'inspirait. Tout au moins dut-on se poser l'angoissante question des difficultés que l'on rencontrerait dans la lutte contre les abus dont la société chrétienne souffrait et dont, depuis le concile de Vienne, des saints et des docteurs demandaient la réforme *in membris et in capite*, « dans ses membres et dans son chef lui-même ». Ces craintes étaient fondées : mais malheureusement l'Eglise d'Innocent VIII, d'Alexandre VI et de Léon X se laissa devancer par des agitateurs révolutionnaires : ce qui devait se faire par l'Eglise se fit sans l'Eglise et contre l'Eglise : ce ne fut pas une réforme, mais une révolution, la Révolution protestante.

Le Protestantisme. — De même que l'arianisme avait été comme le confluent de la plupart des hérésies du monde antique, altérant la divine physionomie du Christ, le protestantisme fut comme le rendez-vous des principales erreurs du moyen âge, exaltant l'indépendance et l'orgueil de l'homme. La Révolution protestante cependant n'obtint le profond retentissement qui ébranla, avec l'Eglise, presque toutes les nations de l'Europe, que par suite des troubles sociaux et politiques au milieu desquels elle se produisit. Le péril qu'elle créa ne fut que plus redoutable pour le catholicisme. Il est impossible, en effet, de séparer de l'histoire des origines du protestantisme, les convoitises des princes allemands sur les biens, d'ailleurs excessifs, des monastères ; les rivalités des seigneurs français, toujours prêts à cette époque à transformer les controverses religieuses en guerres civiles ; une recrudescence, chez les rois, d'un absolutisme en

vertu duquel un Henri VIII se déclarera chef suprême de l'Eglise d'Angleterre ; la turbulence d'une bourgeoisie ivre de ses récentes conquêtes ; le malaise d'une population ouvrière et paysanne que de brusques transformations économiques avaient réduite à la misère et préparée à prendre part à tout mouvement révolutionnaire.

Quand, au milieu de tels ferments de désordre, Luther en Allemagne, Calvin en France, Zwingle en Suisse, Henri VIII et Edouard VI en Angleterre, se donnent pour mission de libérer les princes et les peuples de la tyrannie de Rome, de libérer les consciences et de purifier l'Eglise, ils trouvent partout des échos, chez les princes comme chez les peuples. L'Eglise, cette fois-ci, l'Eglise de Léon X, qui paraît incapable de réformer ses propres abus, sera-t-elle de taille à résister à ces formidables chocs, les plus terribles qu'elle ait eu à supporter depuis les persécutions des empereurs ?

D'un point de vue purement humain, une réponse négative paraît bien s'imposer. Mais, encore une fois, la promesse du Christ à saint Pierre va se réaliser. Les « puissances de l'enfer » se briseront devant l'Eglise de Dieu.

§ 3. — *L'Eglise triomphe de nouveau.*

On ne s'attend pas à nous voir raconter ici les luttes de l'Eglise contre l'hérésie protestante. Contentons-nous d'en rappeler l'issue.

La Réforme catholique. — Tandis que les véhémentes attaques des prétendus réformateurs soulèvent l'Allemagne, l'Angleterre, la Suisse, la France, les Pays-Bas, le Pontife de Rome, avec un calme qu'il puise uniquement dans sa confiance en la protection divine, multiplie les avertissements, provoque des interventions pacifiantes et, en présence de l'insuccès de ces démarches, promulgue, le 15 juin 1520, la célèbre bulle *Exsurge*. Cette bulle condamne 41 propositions de Luther, qui sont les bases de tout le protestantisme. Le ton en est tout apostolique. Le pape promet aux repentants d'« oublier toutes les injures passées et d'user de la plus grande indulgence ». Il n'est que très imparfaitement écouté. Alors, le 22 mai 1542, le pape Paul III invite les représentants de l'Eglise universelle à se prononcer sur les doctrines des novateurs ; il convoque à Trente un concile œcuménique, « pour assurer, dit-il, l'intégrité de la foi chrétienne et la réforme des mœurs » ; car l'Eglise n'oublie pas qu'une réforme s'impose, mais elle veut qu'elle se fasse dans la libre discussion d'une assemblée où l'Eglise entière puisse faire entendre sa voix. Le programme se réalise. Le concile de Trente, qui se réunit le 13 décembre 1545 et qui, plusieurs fois interrompu, se terminera le 4 décembre 1563, affirme, d'une part, les dogmes traditionnels du catholicisme avec une force et une précision qui laisseront peu de place aux interprétations erronées de l'ignorance ou de la mauvaise foi ; d'autre part, il porte courageusement la réforme de la discipline et des mœurs de toutes les classes de la société chrétienne, *in membris et in capite*, depuis la vie des simples fidèles jusqu'à celle de la Cour pontificale.

La vitalité de l'Eglise ne s'épuise pas dans ce grand effort. A Luther, à Calvin, à Henri VIII, à Zwingle, voici que la Providence oppose des hommes d'une valeur intellectuelle et d'une puissance de volonté

au moins égales, d'un caractère autrement grave, élevé, et surtout plus dégagés de toutes passions humaines. Saint Ignace, en fondant l'ordre religieux le plus militant, sous l'autorité du Pape, qu'on ait encore vu dans l'Eglise ; saint Charles Borromée, en faisant régner dans le clergé une ferme discipline ; saint Pie V, en faisant monter la sainteté sur le trône pontifical ; sainte Thérèse, en ramenant le Carmel à sa primitive austérité et en suscitant, par son exemple, la réforme de plusieurs ordres religieux ; saint François de Sales en faisant pénétrer parmi les simples fidèles, et jusque dans les cours, les pratiques de la perfection chrétienne, complètent magnifiquement l'œuvre du concile de Trente.

L'évolution du protestantisme. — De son côté, l'hérésie protestante, par le fait même qu'elle est révolutionnaire, se révèle incapable de remédier aux abus qu'elle a prétendu abolir. Elle a entrepris de purifier l'Eglise, d'abolir la tyrannie des papes, d'assurer la liberté des consciences et de ramener la religion à la pureté de l'Evangile. Le désordre des mœurs en Allemagne fera rougir Luther lui-même ; l'œuvre d'Henri VIII aboutira à l'asservissement de l'Eglise au pouvoir royal ; la réforme de Calvin s'exprimera par la doctrine la plus désespérante et l'autorité la plus despotique ; le libre examen, entendu à la façon de Zwingle, abolira toute l'autorité de l'Ecriture.

Le mal du protestantisme est plus profond encore. Des protestants ont signalé le dualisme qui le ronge. « Le protestantisme, a écrit Auguste Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, souffre d'une antinomie interne. Si vous n'avez pas de profession de foi, qui êtes-vous ? Et si vous voulez m'imposer une profession de foi, que faites-vous d'autre que ce que fait le catholicisme, et comment êtes-vous encore protestant (1) ? » M. Henri Hauser, plus récemment, a écrit de Calvin : « Il n'a pas vu ou n'a pas voulu voir l'effrayante antinomie qui est au fond de son œuvre même : refaire une autorité, un dogme, une Eglise, en partant du libre-examen » (2). J.-J. Rousseau, dans sa *Deuxième Lettre de la Montagne*, avait déjà exprimé éloquemment cette objection.

CHAPITRE III. — L'ÉGLISE ET LES TEMPS MODERNES

Le XVIIe siècle, qui s'ouvre au lendemain des troubles provoqués par la Renaissance et le protestantisme, a pu être appelé à juste titre, comme le IVe et le XIIIe siècles, un siècle d'apogée du catholicisme. Une époque qui a donné à l'éloquence chrétienne Bossuet, aux sciences religieuses les Bollandistes et les Bénédictins, à la philosophie chrétienne Malebranche, aux lettres chrétiennes Corneille et Racine, aux œuvres de charité chrétienne saint Vincent de Paul, semble bien mériter largement une pareille qualification.

Ce siècle cependant recèle en lui le germe du péril le plus radical qui ait jusque-là menacé l'Eglise du Christ. Descartes, en séparant la philosophie de la religion, en pose, à son insu, les prémisses, et

(1) AUGUSTE SABATIER, *Journal de Genève*, 5 mai 1896.
(2) H. HAUSER, *Etudes sur la réforme protestante*, p. 63.

Bayle prélude ouvertement aux théories dissolvantes de Voltaire, de Rousseau, des encyclopédistes, c'est-à-dire aux principes mêmes qui inspireront la politique religieuse de la Révolution française, à ce rationalisme révolutionnaire qui va progressivement faire table rase de toute foi et de toute autorité religieuse.

§ 1. — *L'Eglise dans la tourmente révolutionnaire.*

En dix ans, de 1789 à 1799, le plan du rationalisme révolutionnaire semble bien s'être complètement et définitivement réalisé. L'Assemblée Constituante a privé l'Eglise de tous ses droits, dissous toutes ses congrégations et mis ses biens à la disposition de la Nation. L'Assemblée Législative et la Convention l'ont persécutée en la personne de ses ministres et de ses fidèles, déportés, guillotinés, traqués, terrorisés de toute manière. Le Directoire croit l'avoir supplantée par de prétendues « religions civiles », culte décadaire, théophilanthropie, culte de la Raison. Et, vers la fin du XVIIIe siècle, quand le vague déisme des « religions civiles » a perdu tout prestige, c'en est fait, semble-t-il, non seulement de l'Eglise catholique, mais de toute religion.

Ce n'est là qu'une apparence trompeuse. Des documents conservés aux Archives Nationales nous montrent les conseils généraux et les préfets, dans les vœux qu'ils adressent au gouvernement à la fin du Directoire et au début du Consulat, réclamer, à peu près unanimement, au nom des populations qu'ils représentent, le retour au culte traditionnel de la France (1). En s'inspirant de ces témoignages, Hippolyte Taine montre les catholiques ignorants ou inattentifs acquérant, par l'œuvre même de la Révolution, le sentiment du lien qui unit le dogme, le rite et la hiérarchie à la religion intérieure. « Obligés, sous la Terreur, écrit-il, de chanter et de danser devant la déesse Raison, ils ont mesuré de leurs propres yeux la distance qui sépare un Dieu présent, personnel, incarné, rédempteur, d'un Dieu nul ou vague, et, en tout cas, absent. Dans plus de trente départements, il y a des Vendées intermittentes ; dans tous les départements il y a une Vendée latente » (2). Un politique perspicace, Napoléon Bonaparte, se rend compte de ce mouvement et rétablit le culte catholique par un Concordat solennel conclu avec le pape Pie VI et un grand écrivain, Chateaubriand, en se faisant, dans son *Génie du Christianisme*, l'interprète, superficiel sans doute, mais vibrant, du sentiment populaire, contribue à une renaissance du catholicisme, qui s'affirmera, non seulement en France, mais dans le monde entier. Pendant le premier tiers du XIXe siècle, l'Eglise, par plus de trente concordats conclus avec les souverains, reconquiert la liberté de son culte ; vers le milieu du siècle, elle réorganise et réadapte sa vie et ses œuvres d'apostolat en France, en Allemagne, en Angleterre, en Belgique, dans l'Europe entière et dans les pays de mission. Vers la fin du siècle, par les encycliques de ses pontifes et par les mémorables Constitutions du concile du Vatican, elle réalise, dans son dogme, sa morale

(1) M. l'abbé SICARD, dans son ouvrage intitulé : *A la recherche d'une religion civile*, a cité un grand nombre de documents officiels à ce sujet.

(2) TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, t. X, p. 43-49, et t. IX, p. 164-166.

et sa discipline, une œuvre comparable à celles des conciles de Nicée et de Trente.

§ 2. — *L'Eglise et l'Etat laïc : les lois de Séparation.*

Les périls qui menacent l'Eglise au début du XX[e] siècle sont des plus spécieux ; ils se présentent, à l'extérieur, par la Séparation de l'Eglise et de l'Etat et, à l'intérieur, par la crise du modernisme.

La franc-maçonnerie, qui avait déjà joué un rôle important dans la Révolution française, ne se résigne pas facilement à voir l'Eglise catholique se reconstituer si rapidement et multiplier même ses conquêtes. Pendant tout le cours du XIX[e] siècle, elle n'a cessé de poursuivre sourdement son œuvre de perversion dans les diverses parties de l'Europe et de l'Amérique. Vers la fin du siècle, elle arrive au pouvoir en France en la personne d'un sectaire déclaré, Emile Combes. Cet ancien séminariste ne recule pas devant des déclarations d'un cynisme effronté. A un adversaire qui lui reproche de faire converger tous ses efforts vers la lutte contre le catholicisme, il répond : « Je n'ai pris le pouvoir que pour cela ». Disperser les ordres religieux, interdire tout enseignement catholique et y substituer un enseignement « neutre », donné par des écoles « laïques », tel est le premier objet de ses préoccupations et de ses efforts obstinés. Or, par ces termes, habilement choisis, de neutralité, de laïcisme, faits pour donner le change à l'opinion publique, Emile Combes et la franc-maçonnerie, dont il s'est fait l'organe, entendent, en réalité, un enseignement entièrement fondé sur la seule raison naturelle, en dehors de tout sentiment religieux et donné, autant que possible, par des maîtres hostiles au catholicisme. « L'école, dit en propres termes Emile Combes, l'école laïque doit, par une éducation intégrale, prendre partout la place de l'Eglise ».

Ce n'est là que la première partie de son plan. Rien ne sera fait, pense-t-il, tant que l'Eglise ne sera pas séparée de l'Etat. Ici encore il importe de bien comprendre ce que le sectaire entend par ces mots. Comme les expressions « enseignement neutre », « école laïque », l'expression « séparation de l'Eglise et de l'Etat » cache une équivoque redoutable.

Depuis un certain nombre d'années, d'excellents catholiques, des prélats même, outrés des interprétations sectaires du Concordat, qui tendaient à faire de ce contrat solennel d'entente et d'union un instrument insupportable d'oppression de l'Etat sur l'Eglise, aspiraient à le voir disparaître, pour permettre à l'Eglise de reconquérir sa liberté. « Quant à moi, avait écrit en 1891 un éminent prélat, je suis ravi de voir mûrir la question de la rupture du Concordat. Elle amènerait de grandes ruines ; mais elle nous rendrait la dignité, l'indépendance, permettant de reconstituer un épiscopat fort, un clergé apostolique » (1).

Emile Combes, fidèle interprète des Loges maçonniques, interprète malheureusement d'une façon bien différente la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Prenant prétexte de la constitution autonome

(1) Parole de Mgr d'HULST, citée par S. E. le cardinal BAUDRILLART dans sa *Vie de Mgr d'Hulst*, t. II, p. 423.

de l'Eglise en tant que pouvoir spirituel, et faisant voir en elle une sorte d'Etat dans l'Etat, gouverné, dit-il, par un souverain étranger, il déclare urgent de soumettre les œuvres, le culte, la hiérarchie, la vie intime de l'Eglise à des règlements restrictifs spéciaux. Son dogme lui-même, prétend-il, doit être contrôlé, car on ne pourrait supporter qu'il fût contraire aux « lois intangibles », aux « principes intangibles » de la République.

La loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui est votée le 6 décembre 1905 et promulguée le 9 décembre suivant, après la chute du ministère Combes, ne répond pas complètement aux idées du fameux ministre ; des amendements appréciables en ont adouci quelque peu la rigueur. Une de ses dispositions toutefois apporte un grand danger. Elle spécifie que si, dans un délai déterminé, l'Eglise n'a pas formé des « associations cultuelles », soumises à des réglementations spéciales et ressortissant à la juridiction du Conseil d'Etat, les biens ecclésiastiques seront acquis à l'Etat. Le pape juge que la discipline de l'Eglise, sa doctrine elle-même risquent d'être compromis par une telle loi. Entre le danger d'une mainmise de l'Etat sur le spirituel de l'Eglise et la perte certaine de ses biens temporels, il se prononce nettement pour cette perte certaine. Le clergé en accepte les rigoureuses conséquences avec un courage unanime ; les fidèles, pleins d'admiration pour une pareille attitude, se groupent autour de leurs pasteurs et s'engagent à leur fournir, dans la mesure de leurs moyens, ce que leur refuse la loi. Le cardinal de Cabrières, du haut de la chaire de Notre-Dame de Paris, peut s'écrier que, « si le Concordat conclu avec l'Etat français est aboli, un Concordat avec le peuple vient d'être inauguré » ; et un des principaux hommes d'Etat de la République écrit : « Nous nous attendions à tout, mais pas à cela » (1).

Au lendemain de la Grande Guerre, des pourparlers, d'abord officieux, puis officiels, s'engagent entre le gouvernement français et le Saint-Siège. Finalement, le gouvernement accepte un statut d'associations diocésaines, dans lequel sont offertes les garanties exigées par le Souverain Pontife, à savoir le respect de la hiérarchie de l'Eglise et la sécurité des biens ecclésiastiques engagés dans ces associations. Un accord se fait sur ces bases. Les relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège sont reprises. Au mois de mai 1921, un décret du Président de la République française nomme M. Jonnard ambassadeur auprès du Vatican, lequel accrédite à Paris, comme nonce apostolique, Mgr Cerretti.

Des événements analogues confirment la grande influence du Chef de l'Eglise catholique dans toutes les parties du monde. Les modifications apportées au régime de diverses nations par le traité de Versailles ont un retentissement mondial, qui a pour résultat d'augmenter la participation du Saint-Siège à la vie internationale. De nombreux Etats, anciens et nouveaux, se trouvent obligés, quelles que soient leurs tendances, de nouer ou de renouer des relations diplomatiques avec la Papauté, pour assurer la paix religieuse et la paix civique. Actuellement une ambassade ou légation diplomatique est accréditée auprès du Souverain Pontife par vingt-quatre Etats ; et des nations non catholiques, comme les Etats-Unis, le Japon, la Chine, ont envoyé

(1) Georges Clemenceau.

au Vatican des négociateurs transitoires pour le règlement de certaines affaires particulières. Les accords du Latran, où l'on a pu signaler quelques desiderata inévitables, car ils ne sont, comme tous les traités, que la réalisation du possible et non de l'idéal, sont, en réalité, un grand acte diplomatique, d'une portée internationale, qui vaut moins encore par ce qu'il a donné jusqu'ici que par ce qu'il promet pour l'avenir. La Cité du Vatican, ce territoire d'une étendue qui ne dépasse pas 44 hectares, n'est pas seulement le plus grand du monde par les trésors de souvenirs, de reliques, d'art et de science qu'il contient ; il l'est aussi par les grands événements dont il est destiné à devenir le théâtre, par les conciles, par les conclaves qui s'y tiendront, par les enseignements et les directions qui partiront de cette terre sacrée, pour éclairer et gouverner, avec une indépendance plus manifeste, les catholiques du monde entier.

§ 3. — *L'Eglise et la crise moderniste.*

Les troubles qui avaient, en France, précédé, accompagné et suivi la séparation de l'Eglise et de l'Etat, étaient d'autant plus dangereux qu'ils coïncidaient avec un péril intérieur plus redoutable : le modernisme. En 1910, un philosophe français, Emile Boutroux, jugeant du dehors « les dangers actuels de l'Eglise », écrivait : « Ces dangers sont de deux sortes. Il y a d'abord le danger externe. La société civile, en certains Etats, prétend se séparer totalement de l'Eglise. Il y a, en second lieu, le danger interne. Au sein même de l'Eglise, des membres, non seulement laïques, mais ecclésiastiques, cherchent à procurer une adaptation mutuelle entre la parole de Dieu et les opinions des hommes ; ce que ces chrétiens accommodants consentent à maintenir comme absolu et immuable se réduit de plus en plus à quelques subtiles et insaisissables abstractions. De ces deux dangers, le second est pire » (1).

Comment des catholiques ont-ils pu en venir là ? Parmi les causes qui portent un certain nombre de jeunes catholiques vers les idées modernistes, on peut signaler : un culte exagéré de la science moderne, bientôt discrédité d'ailleurs sous le nom de « scientisme » ; une réaction, légitime en principe, mais excessive, contre les outrances ou les étroitesses de certains catholiques farouchement intransigeants, qui se proclament « catholiques intégristes », et qui seront d'ailleurs condamnés par Benoît XV (2) ; un prosélytisme mal compris, portant à atténuer le dogme pour le rendre plus accessible aux esprits contemporains ; un imprudent engouement pour la science et la philosophie allemandes, où le symbolisme des formules et l'évolutionnisme des doctrines, l'agnosticisme et le pragmatisme tiennent une grande part ; l'ascendant de certains maîtres hardis, personnels, mais dont la hardiesse et la personnalité vont jusqu'au mépris pour toute idée traditionnelle et à un enthousiasme peu raisonné pour tout système nou-

(1) Emile Boutroux, dans sa préface au livre de M. Maurice Pernot, *La politique de Pie X*, p. VII-VIII.

(2) « Que personne n'ose se conduire dans l'Eglise comme un maître. Nous voulons aussi qu'on s'abstienne de ces appellations, récemment mises en usage, d'après lesquelles on distinguerait, parmi les catholiques, plusieurs catégories. » (Encyclique *Beatissimi* du 1er novembre 1914.)

veau ; l'oubli enfin des grands principes que le pape Léon XIII, cet ardent animateur du travail intellectuel, a recommandés dans son encyclique *Aeterni Patris* sur la philosophie chrétienne et dans son encyclique *Providentissimus* sur la Sainte Ecriture. Au milieu du XIXe siècle, un prêtre allemand, qui devait finir sa vie dans le schisme, le Dr Doellinger, avait écrit que « de même que chez les Juifs il y avait, à côté du sacerdoce, la prophétisme, destiné à le contrôler et, au besoin, à le redresser, on doit reconnaître, dans l'Eglise catholique, à côté de la hiérarchie, une opinion publique informée par la science et appelée à remplir le même rôle ». Sous sa forme rude, cette parole semble bien avoir été le mot d'ordre que, en des formules plus atténuées et plus prudentes, les chefs du modernisme vont adopter.

Bref, peu à peu, en suivant la pente où les entraînent les tendances qui viennent d'être mentionnées, les modernistes, comme on les appellera, en viennent à exprimer des théories absolument destructives de tout catholicisme. En France, l'abbé Alfred Loisy enseigne, en propres termes, que « Jésus n'a pas eu conscience d'être le Verbe éternel », que « l'Eglise a fait suite à l'Evangile, mais n'est pas formellement dans l'Evangile », que « la résurrection du Christ peut être une vérité de foi, mais n'est pas une vérité d'histoire » et, qu'après tout, « l'évolution incessante de la doctrine chrétienne se fait par les individus ». En Angleterre, l'ancien jésuite Georges Tyrrell soutient que les dogmes ne sont que le résultat de notre propre expérience religieuse, que leur valeur est nulle dans l'ordre intellectuel et ne peut avoir de portée que dans l'ordre moral et pratique. En Italie, l'abbé Murri affirme sa prétention de « renouveler le christianisme intellectuellement et socialement ». Antonio Fogazzaro, dans son roman *Il Santo*, indique quelques-uns des points sur lesquels doit porter cette refonte totale : l'Eglise est dévorée par quatre plaies, l'esprit de lucre, l'esprit de mensonge, l'esprit de domination et l'esprit d'immobilité. Un disciple français d'Alfred Loisy, l'abbé Marcel Hébert, désigne Dieu comme « la dernière idole » qu'il faut renverser ; s'il veut conserver les mots de divin et d'esprit, sa négation n'est pas moins radicale. Le pape Pie X, dans son encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907, n'a pas de peine à discerner et à dénoncer, dans les nouvelles doctrines, un immanentisme, un évolutionnisme, un agnosticisme, un symbolisme, qui en font comme « le rendez-vous de toutes les hérésies ». Le moderniste, en soutenant ses erreurs, persiste à se dire catholique, mais il ne fait par là qu'y ajouter un pragmatisme sans base, qui en accuse la perfidie plus ou moins consciente.

Les esprits sont bientôt éclairés. En dehors même du catholicisme, les âmes droites reconnaissent le bien-fondé de la condamnation. Parmi les chefs du modernisme, les uns, comme Fogazzaro, se soumettent humblement ; d'autres, tels que Loisy et Tyrrell, quittent l'Eglise. Quelques années après l'encyclique *Pascendi*, on voit se réaliser une phrase écrite en 1910 par le plus célèbre des modernistes, Alfred Loisy : « N'étant ni prophète ni fils de prophète, je me garderai bien de préjuger ce que deviendra le modernisme ; mais ce que je crois voir pour le moment, c'est qu'il est en pleine déroute et ne me semble pas difficile à anéantir » (1).

(1) Le catholicisme, au contraire, s'est vu confirmé de plus en plus par les travaux

CONCLUSIONS. — LA VIE DE L'ÉGLISE EST UN MIRACLE

Des faits qui viennent d'être rapportés, il semble bien que tout lecteur impartial ne peut qu'admettre la conclusion émise par le sociologue libre-penseur qui a été citée au début de cette étude : « Le développement de l'Eglise catholique s'est fait en dehors des lois qui régissent les autres sociétés humaines ». Et tout homme qui n'exclut pas arbitrairement et *a priori* le surnaturel, ajoutera : « Le doigt de Dieu est là ». « La vie de l'Eglise constitue, suivant les paroles du concile du Vatican, « un argument irréfragable de sa divine mission », la vie de l'Eglise est un miracle ».

En confirmation de cette conclusion, nous pouvons ajouter le témoignage de nos adversaires eux-mêmes. Combien de fois les pires ennemis de l'Eglise n'ont-ils pas annoncé sa mort dans les termes les plus catégoriques et les plus définitifs ?

En l'an 33, ils mettent les scellés sur la tombe du Christ et y apposent des gardes ; or, les *Actes des apôtres* nous apprennent qu'en 34 « le nombre des chrétiens augmente tous les jours ». En 303, une colonne est élevée « au très grand empereur Dioclétien pour avoir détruit la religion des chrétiens » ; dix ans plus tard l'empereur Constantin donne la liberté à l'Eglise, qui, en 325, affirme sa vitalité au concile de Nicée. En 361, Julien l'Apostat, croyant avoir écrasé l'Eglise par ses vexations légales et ses moqueries, se demande ironiquement « ce que fait le fils du charpentier » ; deux ans après, il meurt en constatant la victoire de celui qu'il appelle ironiquement « le Galiléen ». En 1546, Luther s'écrie : « O Pape, vivant j'ai été pour toi un fléau ; mort, je serai ta mort » et, en 1563, le concile de Trente clôt ses sessions, en opposant à la Révolution protestante la Réforme catholique. En 1793, sur les prétendues ruines du culte catholique, on inaugure dans l'église Notre-Dame le culte de la déesse Raison et, en 1801, un concordat rend triomphalement à l'Eglise catholique la liberté de son culte. Au lendemain de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, Emile Combes écrit, dans la *Nouvelle Presse libre* de Vienne : « Rendu au sort commun de la contradiction, le catholicisme n'apparaîtra plus que comme une matière discutable et, dans la discussion, comme un ressouvenir de nos rêves d'enfance ». Le xxe siècle voit l'Eglise catholique manifester dans ses œuvres et dans son apostolat une vitalité nouvelle. Des hommes d'Etat constatent l'urgente nécessité de favoriser plus que jamais, dans le trouble où s'agite le monde contemporain, les forces spirituelles, et proclament que la plus puissante de ces forces est celle de l'Eglise catholique. La parole du protestant Adophe Harnack revient à l'esprit : « De toutes les sociétés religieuses, l'Eglise catholique seule a pu s'adapter au cours historique des choses en restant toujours la vieille Eglise ».

L'histoire contemporaine est loin de démentir cette constatation de l'histoire passée ; elle en confirme merveilleusement la vérité. De plus en plus, l'expérience des temps présents tend à montrer que le

de la critique philosophique et de la critique historique contemporaines, lesquelles, pour employer une expression légèrement modifiée de Joseph de Maistre, semblent avoir, dans la circonstance, joué le rôle de ces acides « qui dissolvent tous les métaux, mais qui font luire le diamant ».

catholicisme est en voie de représenter, à lui seul, tout le christianisme et même toute la religion.

Deux confessions chrétiennes ont pu prétendre à disputer à l'Eglise catholique la prééminence : le protestantisme et le schisme grec. Or, c'est un fait que les églises protestantes sont actuellement en proie à un malaise, au milieu duquel on voit un grand nombre de leurs adeptes chercher un apaisement à leurs anxiétés, soit dans un christianisme plus profond et plus stable, soit dans un individualisme plus affranchi : les premiers vont au catholicisme ou s'y acheminent progressivement ; les autres se tournent plus ou moins vers la libre-pensée ; on voit aussi des groupes de protestants, de plus en plus nombreux, chercher péniblement, et sans grand succès jusqu'ici, à s'unir sur un fonds commun de croyances. Les églises orthodoxes, d'autre part, souffrent d'un mal analogue : elles ne peuvent pas plus se résigner à l'immobilité que leur ont prescrite leurs premiers chefs, que les églises protestantes à la perpétuelle instabilité que leur principe leur impose.

Quant aux religions dont on a pu opposer l'influence ou l'importance numérique à l'influence et à l'importance numérique du catholicisme, le bouddhisme et l'islamisme, leur premier contact avec la critique historique et philosophique semble en faire évanouir les fondements apologétiques et les dogmes essentiels (1). Il semble bien acquis que les peuples idolâtres n'échappent à la barbarie qu'en s'attachant au Christ : et la « religion naturelle », tant prônée par les philosophes du XVIII[e] siècle, apparaît désormais comme une conception abstraite de quelques théoriciens ; l'histoire des religions en a ruiné les bases. Le catholicisme semble donc, même à qui se maintient sur le seul terrain de l'histoire, rester seul en présence d'un agnosticisme absolu, source d'un anarchisme radical. Qui des deux l'emportera ? Ecoutons un historien dont personne n'a songé à contester la critique sévère dans le récit des faits et dans leur interprétation. « L'avenir, écrit Mgr Duchesne, apprendra à ceux qui viendront après nous si la lutte qui se prépare est réellement plus grave que celles qui l'ont précédée, si elle doit être pour le christianisme l'occasion d'un triomphe plus éclatant ou le commencement de la vérification des prophéties relatives à la fin des choses. Mais cette incertitude ne saurait troubler la confiance du chrétien fidèle. Quelles que doivent être les vicissitudes de son avenir, l'Eglise trouve dans son passé des preuves suffisantes de sa divine origine. En faisant même abstraction de la force initiale, de la personne du Fondateur, en ne considérant de l'histoire ecclésiastique, que ce qui commence aux apôtres, on est conduit à se dire qu'ils ont fondé une institution plus qu'humaine, que Dieu était vraiment en eux, et qu'Il est encore dans leur œuvre » (2).

Fernand MOURRET

(1) *Revue historique* de janvier 1910, p. 186.
(2) DUCHESNE, *Les origines chrétiennes*, 2[e] édit., p. 467-468.

NOTE : LE PERPÉTUEL SOUCI DE PERFECTION DANS L'ÉGLISE

Les limites assignées à cette étude et le désir de ne pas empiéter sur le domaine réservé à d'autres collaborateurs de ce volume nous ont fait passer sous silence, ou mentionner transitoirement, un autre aspect du miracle de l'Eglise.

De lamentables défaillances, attribuables à des fidèles ou à des clercs appartenant à l'Eglise catholique, ont scandalisé un certain nombre d'âmes ; mais la puissance de redressement de l'Eglise, trouvant en elle-même le secret de se purifier, de se relever, et même de s'élancer, avec un nouvel élan, vers un avenir meilleur, a profondément frappé, au contraire, des esprits plus attentifs et plus réfléchis.

Les chefs du protestantisme se sont donné le titre de Réformateurs. Mais c'est un fait que l'Eglise n'a jamais cessé de travailler à sa réforme.

Chacun de ses saints a été, à sa façon, un réformateur. Pour nous borner à ceux dont l'action réformatrice a été plus apparente, un saint Benoît a rappelé à ses contemporains, trop relâchés ou trop attachés à des besognes extérieures, l'esprit de prière ; un saint Bruno a réveillé, en un siècle trop agité, l'esprit de recueillement ; la vie de saint François d'Assise a été une prédication de désintéressement adressée à des religieux déchus de leur esprit primitif ; et celle de saint Vincent de Paul fut, au milieu d'une société trop pénétrée d'égoïsme et de mondanité, une leçon de charité et de sacrifice.

De même, chaque concile (ne pourrait-on pas dire chaque encyclique pontificale ?) a été une œuvre de réformation. On compte dix-neuf conciles généraux ou œcuméniques, convoqués pour remédier aux abus de l'Église entière, et un nombre incalculable de conciles nationaux, provinciaux et diocésains ; tous ont eu pour objet de réformer les abus introduits dans le dogme, la morale et la discipline. En réalité l'Eglise catholique est en état de perpétuelle réforme, c'est-à-dire d'effort pour ramener les croyances et les mœurs à la pureté de ses origines.

On a pu dire, en se plaçant à ce point de vue, que ce perpétuel mouvement de *réforme* est, en même temps, un perpétuel mouvement de *conservation*. Sans doute, mais ce point de vue, s'il était exclusif, serait trop étroit. L'Eglise ne s'applique à conserver sa doctrine primitive que pour l'adapter et la développer sans cesse ; de telle sorte qu'il y ait, suivant les expressions mêmes du concile du Vatican, « un accroissement, un progrès large et intense dans l'intelligence, la science et la sagesse de chacun et de l'Eglise entière ».

F. M.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les volumes annoncés au bas des pages de cet article, voir la bibliographie de l'article *L'action de l'Eglise*, par Jacques MADAULE, p. 599.




Une maison du Christ dans la banlieue parisienne : Notre-Dame des Missions à Epinay-sur-Seine. (Cl. M. Carité.)

XI

L'ÉGLISE ET NOTRE TEMPS

Objet de l'étude et divisions. — Au seuil de cette étude, quelle est notre ambition ? Montrer, avec le moins d'éloquence possible, la force de l'Eglise dans notre temps et le prestige qu'elle exerce sur l'homme moderne, même lorsqu'il se dérobe à sa voix ; dénombrer les dangers nouveaux qui l'entourent et les moyens de défense par quoi l'on peut s'en garder ; esquisser, à très grandes lignes, la méthode d'apologétique la mieux adaptée à notre époque, la plus apte à gagner les cœurs, à illuminer les intelligences.

C'est pourquoi notre étude comportera cinq chapitres. Le premier représentera l'Eglise victorieuse des ennemis qui l'assaillirent au siècle dernier et au commencement de notre siècle. Le deuxième sera dédié à l'Eglise conquérante, s'efforçant de regagner le monde jadis chrétien et de révéler le Christ à ceux qui ne l'ont jamais rencontré encore. Le troisième essaiera de prouver que l'Eglise peut apporter à l'homme et à la société moderne de quoi calmer leurs inquiétudes et combler leurs aspirations légitimes. Dans le quatrième, nous estimerons les forces de nos adversaires. Dans le cinquième enfin, nous traiterons d'une apologétique à l'usage de nos contemporains.

CHAPITRE PREMIER. — L'ÉGLISE VICTORIEUSE

Supposons que le mythe des *Sept dormants* ou de l'*Homme à l'oreille cassée* devienne réalité et qu'un homme, endormi vers 1830, se réveille de nos jours. Il aurait quelques surprises, et non pas simplement celles à quoi pense le vulgaire : avions, autos, cinéma, télégraphie sans fil, mais d'autres, plus profondes et plus merveilleuses. S'il entre dans ces églises de Paris où quelques femmes venaient somnoler en écoutant le sermon d'un prédicateur solennel, il y verra des foules de jeunes gens et d'hommes faits. S'il cherche, dans les journaux, les sarcasmes voltairiens, il les trouvera difficilement, même dans les feuilles athées. S'il interroge les élèves des facultés ou des grandes écoles, jadis parangons d'impiété, il s'apercevra qu'ils font leurs Pâques sans respect humain et que beaucoup d'entre eux passent leurs dimanches en de lointains patronages à faire jouer des gamins, leurs frères en Jésus-Christ. Relisons les souvenirs de Gratry et de Montalembert : le monde a marché. Alors, l'Eglise paraissait une agonie ; elle est aujourd'hui le plus grand espoir du monde. Attaquée sans merci pendant tout le XIXe siècle, semblant quelquefois incapable d'endurer les coups qu'on lui portait, parfois trahie par ses propres enfants, elle n'a pas cessé de vivre, de se relever, de progresser. Les hommes, les doctrines, les mouvements qui disaient la supplanter ont disparu, leurs noms sont oubliés. Elle reste debout, victorieuse.

L'anticléricalisme vulgaire. — Il serait prématuré d'annoncer la mort de l'anticléricalisme. *In statu naturae lapsae*, il durera aussi longtemps que les clercs et les non-clercs. Mais une qualité d'anticléricalisme semble bien morte, de sa laide mort : celle que Flaubert incarna dans M. Homais, celle que symbolisent les noms de Léo Taxil, de l'ex-abbé Charbonnel et, dans un genre un peu plus distingué, de Laurent Tailhade. Quand on relit les plates et ordurières élucubrations de Léo Taxil ; quand, feuilletant la collection de la *Lanterne*, de l'*Assiette au Beurre* ou de l'*Asino*, on y trouve ces caricatures de curés bovins et de jésuites reptiliformes, on ne peut se défendre d'une stupéfaction. On ne comprend pas le succès d'une telle propagande : de nos jours, elle serait vouée à l'échec. De fait, les « sociétés de libre pensée », naguère triomphantes, dépérissent et ne tiennent plus que par l'habitude. Quand les communistes français ont voulu reprendre, à leur manière, le travail de déchristianisation, ils se sont vite aperçus que les anciens procédés ne rendaient pas et ils ont dû en adopter de nouveaux.

L'anticléricalisme vulgaire s'est réfugié en U. R. S. S. et au Mexique. Encore faut-il remarquer que, parmi les dirigeants soviétiques, les plus intelligents semblent assez peu fiers de leurs musées antireligieux, puisqu'ils ne mettent guère d'empressement à les ouvrir aux étrangers ; et aussi que la propagande des Sans-Dieu n'a pas donné tout ce qu'en espéraient les initiateurs. Si arriérée, si mal informée que soit la masse du peuple russe, le système est encore trop grossier pour qu'elle s'y laisse prendre.

A quoi tient le déclin de l'anticléricalisme vulgaire ? A de multiples causes. A ce fait, d'abord, que, presque partout, le clergé n'occupe

plus la situation prépondérante qu'il occupait autrefois, qu'il est moins tenté d'infléchir son pouvoir spirituel à des fins politiques, qu'il vit pauvrement et qu'il n'est donc plus un objet d'envie et de raillerie. A la guerre, qui a mêlé dans les tranchées, sous la menace constante de la mort, prêtres et laïques incroyants, créant une camaraderie difficilement oubliable. Aux progrès intellectuels du clergé et des fidèles instruits, qui n'apparaissent plus comme des intelligences obscures. Au souffle apostolique qui, depuis Léon XIII surtout, a passé sur l'Eglise et qui a fait des prêtres les serviteurs dévoués des chrétiens et même de ceux qui se déclaraient leurs adversaires. Enfin — car socialement, tout se tient — à la décadence du scientisme et du matérialisme.

Le scientisme. — Le scientisme fut une tendance bien plutôt qu'une doctrine, un phénomène « religieux » plus qu'intellectuel. Tendance qui nous paraît aujourd'hui prodigieusement naïve, mais qui séduisit nos grands-parents au point même de s'infiltrer sournoisement dans la pensée catholique : témoin, par exemple, l'exégèse « concordiste » ou l'organicisme social de Paul Bourget. Enivrée par les découvertes scientifiques et par l'accroissement inouï de l'emprise humaine sur la nature, l'humanité fit de la science une idole. Une véritable religion nouvelle apparut avec son dogme et sa morale : la science devait nous faire connaître la vérité entière et nous apprendre à nous conduire dans la vie. Et comme elle s'opposait à la foi, on rejetait celle-ci parmi ces vieilleries dont il importait de se débarrasser au plus vite. On condamnait l'Eglise au nom de l'évolution, au nom de l'histoire, au nom de toutes les nouveautés du moment.

On connaît la suite. Il fallut déchanter. La science s'avérait impuissante à expliquer complètement le monde, à fournir une vérité totale et vivante. Elle prit conscience de ses limites, aidée par des hommes du métier, probes et droits, un Joseph Grasset, un Duhem, un Poincaré, pour ne citer que nos compatriotes. On découvrit que les conflits prétendus entre la science et la foi provenaient ou d'une audace excessive des savants ou d'une excessive timidité des théologiens. Aujourd'hui le malentendu est dissipé, le fameux conflit relégué dans les querelles historiques. On ne compte plus les savants chrétiens, dans tous les ordres et dans tous les domaines : bornons-nous aux noms illustres de Branly et de Marconi. Il y a mieux : la nécessité de lutter contre le scientisme a provoqué un immense renouveau de la pensée catholique, dont les initiateurs — il faut leur rendre justice — furent Léon XIII et le cardinal Mercier. Pour nous en rendre compte, essayons simplement de mesurer le rayonnement intellectuel d'Universités catholiques comme celles de Louvain, de Paris ou de Milan.

Quant à la prétention du scientisme à fonder une morale, la guerre a enseigné aux peuples ce qu'il en fallait penser. Une fois de plus, ils ont pu constater la justesse de l'aphorisme rabelaisien : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. » Et la conscience est d'un autre ordre que la science.

Le matérialisme. — Toute religion s'appuie, de manière ou d'autre, sur une philosophie. Le matérialisme fut la scolastique du scientisme. Il partage, à présent, son juste décri. Il fut, pour l'Eglise, un adver-

saire si redoutable, si obsédant que certains apologistes, en retard d'une ou deux générations, s'obstinent encore à le combattre. C'est, proprement, lutter contre un cadavre. Il appartient aux missionnaires et aux orateurs de meetings d'extirper des masses les restes d'une doctrine que l'élite intellectuelle a définitivement abandonnée et aux moralistes d'entreprendre une croisade contre le matérialisme pratique ; c'est tout ; ce n'est pas, d'ailleurs, mince besogne.

Le matérialisme n'a pas su tenir sa promesse : il avait promis une explication du monde par réduction du supérieur à l'inférieur, des phénomènes immatériels à la matière et de la qualité à la quantité, il ne l'a pas donnée. Même dans l'ordre physico-chimique, qui lui semblait connaturel (peut-être parce qu'il l'avait fallacieusement créé à son image), les chercheurs s'écartent de ses thèses ; on en trouverait le témoignage, par exemple, dans les livres récents du physicien anglais James Jeans.

Dans l'ordre de la vie, le progrès des connaissances conduit à une philosophie de la nature diamétralement opposée à celle du matérialisme ; on redécouvre qu'il y a, dans la vie, autre chose que de la matière et de la quantité ; on revient à la notion de finalité intrinsèque ; les travaux d'un Vialleton, en France, d'un Hans Driesch, en Allemagne, sont probants à ce sujet. Quant à la psychologie, la notion de synthèse mentale l'a bouleversée : l'image est irréductible au mouvement, l'idée à l'image, le sentiment à l'instinct et au réflexe conditionnel. En un sens, on peut dire que les théories de Freud et de son école, si lacunaires, systématiques et dangereuses qu'elles soient, ont sonné le glas du matérialisme, car elles ont affirmé l'existence d'un domaine purement psychologique, nettement distinct du domaine physiologique. Freud est un progrès sur Charcot et même sur Ribot.

La seule forme sous laquelle le matérialisme vit et dure est celle du matérialisme « dialectique » ou « historique » de Marx ou, plutôt, des diverses doctrines qui se réclament de ce penseur et, notamment, du marxisme « vulgaire », *ad usum plebis*. Encore le marxisme attire-t-il beaucoup plus les individus et les foules par son aspect moral et social que par son aspect proprement philosophique. Il se pourrait, d'ailleurs, que sa souveraineté ne dure plus longtemps à l'intérieur des partis socialistes. Un Henri de Man n'hésite pas à s'élancer au-delà du marxisme et, si loin que sa pensée apparaisse de notre foi catholique, elle n'en constitue pas moins un progrès vers la vérité, une délivrance du matérialisme.

Un certain rationalisme. — Il y a un type de rationalisme aussi périmé que le matérialisme : celui de Voltaire et de ses innombrables successeurs, celui de Victor Cousin et de ce déisme qui fut, un moment, la philosophie officielle de la France. Rationalisme sec, étriqué, guindé et débraillé tout à la fois, qui aboutit, en philosophie, à *du Vrai, du Beau, du Bien*, en poésie, au Dieu des braves gens. Nous croyons qu'on en chercherait en vain la trace, sauf chez quelques vieillards qui font profession de croire en Dieu sans croire « aux curés » — et peut-être serait-ce la marque d'une mauvaise humeur anticléricale plutôt que d'une philosophie cohérente. Le Vicaire Savoyard dort en paix son dernier sommeil.

Cet état d'esprit, si éloigné du nôtre, eut, néanmoins, son heure

d'épanouissement et il écarta beaucoup d'âmes de l'Eglise au cours du siècle dernier. Il faut rendre grâce au courant anti-intellectualiste qui nous en a délivrés. Certes, il a charrié beaucoup de scories et l'on ne saurait s'y abandonner. Mais un Nietzsche, un Bergson, un Sorel, un Barrès, chacun à son rang et à sa façon, ont contribué à montrer que la raison n'était pas le tout de l'homme et qu'elle est obligée parfois de s'incliner devant ce qui la dépasse et lui échappe. Plus ou moins consciemment, plus ou moins volontairement — quelquefois même très involontairement — ils ont ainsi frayé le chemin à la foi.

Le modernisme. — Encore un ennemi — le plus récent — qui semblait certain de sa victoire ! ... En justice, il faut, au reste, distinguer entre modernisme et modernisme. Il y eut des modernistes au sens strict — dont le type achevé est, croyons-nous, l'abbé Turmel — et d'autres, écrivains, penseurs, savants, qui furent simplement des audacieux, entraînés trop loin par l'ivresse d'une renaissance intellectuelle ; de ces derniers le baron Von Hügel, à qui M. l'abbé Nédoncelle a récemment consacré une thèse remarquable, donne l'image la plus exacte. Inutile de dire que ce n'est pas à eux que nous songeons.

Le modernisme attaquait l'Eglise de l'intérieur. Il en laissait subsister toute l'armature externe, l'organisation hiérarchique, ordre auquel il trouvait de l'utilité et de la beauté, les cérémonies liturgiques, dont l'esthétique le ravissait, les formules dogmatiques elles-mêmes. Mais, ces formules dogmatiques, il les vidait de leur sens ; il en faisait de purs symboles, sans rapports avec la réalité. Du coup tout l'édifice, considéré comme strictement humain, était menacé. Il ne subsistait plus qu'une belle façade prête à crouler au premier choc.

Ce qui devait advenir advint. L'Eglise ne pouvant supporter ce travail de sape, elle engagea la lutte contre des adversaires retors et masqués. La bataille fut dure, les défections nombreuses dans les rangs du clergé, les blessures profondes, d'autant que les amis maladroits se montrèrent aussi dangereux que les trop sages ennemis et que des zélotes saisissaient avec empressement tous les moyens de satisfaire leur instinct de domination. Dans l'obscurité, bien des coups s'égaraient. Et les ennemis du dehors contemplaient avec joie cette nouvelle tempête qui, pensaient-ils, allait submerger enfin le catholicisme. Quand même, l'Eglise triompha.

En définitive, le modernisme se solda par un progrès. Par contrecoup, il donna une forte impulsion aux études exégétiques et historiques. En même temps, historiens et exégètes furent incités à la prudence. Ne devrait-on à la querelle moderniste que les admirables travaux du Père Lagrange et de l'Ecole biblique de Jérusalem, les innombrables études sur les origines chrétiennes parues en France, en Angleterre et en Allemagne, qu'il faudrait peut-être — malgré tout — s'écrier : « *Oportet haereses esse* ».

Conclusion. — Il y a, dans la vie de l'Eglise, des phases d'humiliation et des phases de gloire. Ainsi le veut l'Esprit qui mène l'humanité vers des buts connus de Lui seul et qui semble se plaire à déconcerter nos calculs humains. Aujourd'hui, l'Eglise vit un moment de gloire. Elle a vu la fin de ceux qui prédisaient la sienne à brève échéance. Dès lors rien d'étonnant à ce que, sous l'afflux de la vie qui

la pousse, sous la fierté qui l'aiguillonne, elle songe à étendre le champ de ses conquêtes.

CHAPITRE II. — L'ÉGLISE CONQUÉRANTE

Ce n'est point sans scrupules que nous employons ce mot de conquête : il sonne faux ; il évoque des chevauchées, des assauts, la mainmise d'un vainqueur sur des vaincus. Inutile de dire que l'Eglise ne se propose point ce genre de conquête, pas même la sournoise domination d'un cléricalisme. Ce qu'elle veut, c'est le règne du Christ, le triomphe de la justice et de l'amour sur les libres volontés humaines. A cette grande tâche, elle s'emploie et dans cette fraction du monde qui jadis parut soumise et dans cette autre partie qui lui a toujours échappé.

§ 1. — *La reconquête du monde chrétien.*

Il faut bien le reconnaître — et les obstinations qui refusaient d'ouvrir les yeux sur ce fait diminuent de jour en jour, — l'Occident n'est plus chrétien. On peut d'ailleurs se demander s'il le fut jamais et si le succès du christianisme ne fut pas plus apparent que réel. En tout cas, l'apparence même s'est dissipée. Il y eut un temps où la religion chrétienne jouissait d'honneurs officiels et d'un prestige universel ; où l'influence chrétienne trouvait le consentement au moins tacite des masses et la déférence au moins partielle des Etats ; où les mythes sociaux se coloraient des lumières chrétiennes. Ce temps n'est plus.

Les constatations salutaires. — Il fallut longtemps pour s'en rendre compte et le réveil fut dur. Mais cette amertume fut salutaire, comme d'un contre-poison.

Ce furent les échecs temporels qui, pour la plus grande part, obligèrent les catholiques à s'incliner devant les réalités. Depuis la fin du XVIIIe siècle, un peu partout, en Europe et en Amérique, des révolutions violentes ou pacifiques arrachèrent le pouvoir aux princes chrétiens — ou qu'on tenait pour tels, car, au fond, les secousses politiques n'eurent guère pour effet que de transformer un état de fait en état de droit. Privés des secours de l'Etat sur lesquels ils avaient l'habitude de compter, les catholiques chancelèrent, hésitèrent. En même temps, de toutes parts, on se ruait sur eux, au nom des nouvelles idéologies : libéralisme d'abord, laïcisme ensuite. On exigeait, au besoin par la force, que le prêtre se confinât dans son église ; on entendait bannir la religion de la vie sociale et la considérer comme une affaire strictement privée ; on enlevait à l'Eglise les œuvres qu'elle avait fondées ; on la découronnait des services sociaux qui lui faisaient une auréole : éducation et enseignement, hospitalisation des malades, assistance des pauvres.

Les catholiques en appelèrent des pouvoirs aux peuples. Sachant que les peuples d'Occident se composaient, pour une immense majorité, de baptisés, ils espéraient une prompte réponse. Mais, la plupart du temps, les peuples se turent ou bien leur réponse, quand ils la

donnèrent, fut timide, hésitante. On dut se rendre à l'évidence : les peuples de tradition chrétienne avaient abandonné leur tradition ou en avaient dévié. Dans notre Europe, mis à part quelques îlots, où le catholicisme subsistait comme religion de masse, la bourgeoisie, pénétrée par le scepticisme, accaparée par les affaires et la recherche du gain, ne se souciait plus de l'unique nécessaire ; les campagnes cachaient, sous des pratiques routinières, une indifférence profonde, souvent une hostilité sournoise ; les foules ouvrières, trompées par de fausses apparences, avaient délaissé la religion du Christ-Ouvrier. En ces îlots mêmes dont nous parlions, Bretagne, Rhénanie, Irlande, Alsace, la suprématie du catholicisme n'était plus indiscutée ; il lui fallait se défendre contre des adversaires nouveaux et vigoureux, le socialisme notamment. L'apostasie des masses, qui demeure le grand scandale du XIXe siècle, était commencée.

Chez nous, en France, les enquêtes entreprises par les mouvements spécialisés ou par les chercheurs indépendants sont terriblement formelles dans leurs conclusions. On peut calculer que, dans la plupart de nos grandes villes, un dixième des habitants fréquente à peu près régulièrement les églises. Si l'on cherche sur ce nombre les catholiques conscients, éclairés, instruits, on s'apercevra qu'ils ne forment qu'une toute petite minorité. Dans son curieux *Pamphlet contre les Catholiques de France*, Julien Green reprochait à nos coreligionnaires leur ignorance des Ecritures ; combien d'entre eux ont-ils lu les principaux ouvrages de la Bible, voire même simplement les quatre évangiles ? Combien de catholiques cultivés ont-ils eu la saine curiosité de recourir au texte grec de saint Luc ? Et, sur un autre plan, combien de catholiques ont-ils eu connaissance des grandes encycliques pontificales ? Si l'on fait quelques sondages dans la masse non pratiquante, indifférente, hostile ou sympathique, l'ignorance religieuse devient stupéfiante. Qu'on lise les enquêtes de Jacques Valdour, les reportages du Père Lhande sur la banlieue rouge, les livres si émouvants de Jean de Vincennes, les notes des visiteuses sociales ou des institutrices, une Céline Lhotte, une Geneviève Duhamelet, la misère religieuse et morale des classes populaires apparaîtra dans toute sa nudité. Quelques simples faits : il y a, dans certains quartiers de Paris, des familles ouvrières où, depuis plusieurs générations, on n'a pas célébré un seul baptême : des lignées de païens ; dans les livres si vrais d'Henry Poulaille, le *Pain quotidien* et les *Damnés de la Terre*, la religion occupe une place infime.

Presque partout, même dans les pays qui comptent une majorité de baptisés, le catholicisme est une religion de minorité. C'est pourquoi la reconquête de l'Occident s'impose comme le premier devoir de tout catholique digne de ce nom.

L'apostolat. — Il est donc normal que notre époque soit celle de l'apostolat, qu'elle ait remis en lumière et en valeur la nécessité de gagner des âmes au Christ et cette grande vérité qu'on ne se sauve pas tout seul, mais que chaque chrétien est responsable de ses frères et, en somme, du monde entier. Peut-être même cette redécouverte a-t-elle, comme toujours, provoqué certaines exagérations et en est-on venu à confondre l'agitation avec l'activité, à multiplier les « œuvres » au détriment de la vie intérieure, à faire confiance aux « moyens

lourds » plus qu'aux moyens pauvres, à la technique plus qu'au surnaturel, oubliant ainsi l'âme de tout apostolat. Mais, à l'heure actuelle, cette phase de réaction — vicaires maigres et remuants, tambours, clairons et fifres, théâtre et kermesses — semble dépassée. L'équilibre s'est rétabli.

Il y a plus : l'apostolat a conduit beaucoup d'âmes à la vie intérieure. On dirait que l'ordre ancien s'est inversé. Autrefois, le plus souvent, on commençait par la vie intérieure et l'on en venait à l'apostolat. Aujourd'hui on commence par l'apostolat ; puis, l'on s'aperçoit très vite de ses insuffisances et l'on comprend qu'on ne peut donner ce qu'on ne possède pas ; inévitablement, on est jeté aux pieds du Christ. De là, croyons-nous, cette expansion des retraites fermées et des exercices spirituels. Ce qui eût semblé, il y a cinquante ans, occupations de bigots et de béguines, même aux catholiques les plus militants, on le considère aujourd'hui comme tout naturel. Ajoutons que les papes ont fait tout ce qu'ils ont pu pour encourager ce mouvement.

De même, le mouvement eucharistique et le mouvement apostolique sont étroitement liés, l'un soutenant et renforçant l'autre. On en trouverait la vivante preuve dans cette *Croisade Eucharistique de la Jeunesse* qui commence à couvrir le monde. Que les décrets de Pie X et le foudroyant essor de l'apostolat soient contemporains, il y a là plus qu'une coïncidence.

Mêmes liaisons, même imbrication avec le mouvement liturgique. C'est un des traits les plus frappants du visage religieux de notre temps que ce renouveau de vie liturgique. Nous vivions à côté d'un trésor sans l'utiliser. Réveillés désormais de notre somnolence, nous comprenons toutes les ressources que trouvent dans la liturgie et le chant sacré la vie intérieure et l'apostolat. Que ce mouvement ne soit pas toujours dénué d'esthétisme et de snobisme, nous l'accordons ; mais toute grandeur a ses petits côtés, ou, plutôt, l'on ne peut empêcher les hommes de voir petitement les grandes choses. L'essentiel est de tenir cette vérité de bon sens que l'apostolat doit commencer à l'intérieur de l'église, autour du tabernacle, par la perfection et l'ordre des cérémonies saintes, par la conviction profonde et réglée du chant liturgique.

Un dernier progrès — considérable — a été accompli du moment où l'on a débarrassé l'apostolat de certaines équivoques dont on l'avait entouré. Nous faisons allusion à la querelle — heureusement terminée — des « vertus actives » et des « vertus passives ». Au début de notre siècle, quelques jeunes — dont la bonne volonté fut d'ailleurs indiscutable — considérèrent avec un léger dédain les vertus qu'ils appelaient « passives » : obéissance, humilité, etc... Enivrés par les perspectives des immenses travaux, hypnotisés par les exemples américains, ils exaltaient les vertus « actives » : courage, force, zèle, etc... Rappelés à l'ordre par la voix des papes, ils eurent tôt fait de découvrir qu'il n'y a point de vertus « passives » et que les vertus discrètes et silencieuses importent à l'apostolat au moins autant que les vertus voyantes et claironnantes. Et ce n'est pas une des moindres joies de notre époque, une des moindres gloires de l'Eglise contemporaine que de voir des jeunes apprécier l'incroyable activité des vertus dites « passives » et, dans les douleurs de nos bouleversements

économiques, réapprendre, à la suite de saint François, l'humilité, la simplicité et la pauvreté.

L'utilisation des moyens naturels. — Parce qu'on ne perd pas de vue la fin surnaturelle de l'apostolat, parce que, après des expériences décevantes, on en vient à préférer les moyens pauvres aux moyens lourds, il ne faudrait pas croire que l'Eglise ignore et méprise les moyens naturels qui peuvent aider à l'obtention de la fin suprême. Il semble, au contraire, que l'on soit heureusement revenu de certaines exagérations et d'un « surnaturalisme » agressif où tombèrent, par une réaction assez normale contre le naturalisme, quelques écrivains catholiques du XIXe siècle.

On ne fait fi d'aucun moyen, si menu qu'il soit. Témoins ces innombrables mouvements gymnastiques ou sportifs qui se constituent spontanément partout où l'Eglise jouit de sa liberté. Il y a donc un sport, une gymnastique catholique ? Non certes, mais il y a une manière catholique de pratiquer la gymnastique et le sport, une manière catholique d'éduquer la jeunesse par la gymnastique et le sport. On l'a compris et l'on agit en conséquence. Témoin le succès du *scoutisme catholique*. Le scoutisme est une méthode d'éducation bonne en soi, qui peut être dirigée vers une fin purement humaine ou vers une fin surnaturelle. Le catholicisme contemporain a su faire de la fleur de lys scoute une croix. Ni le scoutisme ni l'Eglise n'y ont perdu.

Les preneurs d'âmes. — Dès lors qu'on a saisi l'importance de l'apostolat dans l'Eglise d'aujourd'hui, on ne s'étonnera plus de ce que les saints qui ont vécu parmi nous aient tous un air de famille, de ce qu'ils soient tous, chacun à sa manière, des preneurs d'âmes (évidemment, nous employons ce terme de « saints » avec toute la prudence nécessaire et en nous conformant d'avance aux jugements de l'Eglise). Même ceux qui n'ont pas cherché l'action extérieure, qui ont gagné la solitude des cloîtres ou des déserts, un Charles de Foucauld, une Thérèse de l'Enfant-Jésus, ont jeté sur le monde un immense filet de charité, ont suscité, par myriades, les conversions totales ou partielles.

Mais d'autres ont réalisé leur sainteté dans l'action et, ici, les noms viennent en foule sous la plume. Citons au hasard et comme on jetterait des grains d'encens : Pierre Poyet, l'ange de Normale supérieure, dont toutes les amitiés furent des apostolats et tous les apostolats des amitiés ; Léonard Constant, dont tous ceux qui l'approchèrent n'ont jamais oublié la sérénité radieuse ; Dupouey, qui arrêta André Gide sur sa lamentable route ; Pier Giorgio Frassati, l'aimable et joyeux étudiant ; Matt Talbot, l'ouvrier austère et consciencieux. Parmi les prêtres, le Père Lenoir, aumônier de la coloniale, l'abbé Fouque, fondateur et animateur d'innombrables œuvres. Mais, encore une fois, toute énumération est une injustice, et quand bien même nous parviendrions à recenser tous ceux qui ont laissé derrière eux un sillage de notoriété, ils ne seraient que les représentants d'une cohorte de saints oubliés : prêtres et religieux qui se tuèrent à la besogne ; laïques de tout âge, de tout sexe, de toute condition, qui furent, comme Pierre et André, des pêcheurs d'hommes. Je pense à ce jéciste que j'ai connu président d'une fédération. En pleine force,

en plein espoir, une maladie mortelle terrasse ce jeune homme de vingt-deux ans. Il devait présider un congrès ; il ne peut s'y rendre. « Oh ! dit-il à ceux qui s'en chagrinaient, il vaut mieux que je n'y aille pas. Un autre s'acquittera mieux que moi de cette tâche ». Et, sa dernière pensée, celle qui l'accompagna jusqu'à la fin, ce fut un vers du chant jociste : « La vie est belle ». Il se peut que les hommes oublient vite celui qui fut notre camarade et que nous n'avons pleinement connu qu'à sa mort. Mais Dieu n'oublie pas.

Chaque temps a ses saints. L'humanité a connu les martyrs, les athlètes de l'ascétisme, les évêques défenseurs de la cité, les moines défricheurs et bâtisseurs, les héros de la pauvreté, les éducateurs des enfants et des jeunes hommes, les dispensateurs d'aumônes et les hospitaliers. Notre siècle était plus spécialement réservé aux preneurs d'âmes, aux combattants pacifiques de l'apostolat.

L'Action catholique. — L'apostolat individuel est indispensable ; mais il ne suffit pas. D'une part, il est exposé à des erreurs de pensée et d'action ; d'autre part, les résultats qu'il obtient sont limités dans le temps et dans l'espace. Semer n'est pas tout, encore faut-il veiller le champ, moissonner et engranger. Aussi convient-il d'organiser l'apostolat individuel, de le prémunir contre les gauchissements possibles, de l'encadrer, d'en multiplier et d'en prolonger les effets par l'union, l'entente et l'ordre, d'en obtenir le retentissement non seulement sur les âmes individuelles mais sur le milieu social. Tel est le but de l'*Action catholique,* participation des laïques à l'apostolat hiérarchique. Elle se propose, avec la rechristianisation des personnes, celle de la société tout entière.

L'Action catholique est vieille comme l'Eglise. Avant même que les apôtres eussent institué les diacres, elle existait. Mais notre temps aura détenu la mission et l'honneur de tirer les conséquences logiques des principes admis par tous et d'en urger la réalisation pratique. Sous l'impulsion de Pie XI, l'*Action catholique* s'est implantée et organisée dans tous les diocèses du monde, mettant à la disposition de l'Eglise une force incommensurable.

Le laïcat. — Du coup le problème du laïcat est passé au premier plan des préoccupations. S'il y a eu des époques où l'on a pu croire qu'il existait entre le prêtre et les fidèles une différence de nature et se demander si les laïques étaient d'Eglise, ce n'est assurément point la nôtre, où les pontifes n'ont cessé de leur rappeler leur participation au sacerdoce royal du Christ, leur mission et leurs responsabilités, leurs libertés et leurs initiatives. A ces appels les laïques n'ont peut-être pas encore répondu avec la générosité et l'empressement désirables. Il faut dépasser bien des routines et bien des paresses. Du moins, en chaque pays, un bon nombre de laïques a suivi l'impulsion de Rome. Un mouvement se dessine, qui ne fait encore que commencer et dont les conséquences ultérieures sont incalculables.

Déjà l'on voit poindre des vocations à l'action catholique, des essais de groupement de laïcat pour l'entr'aide corporelle et spirituelle. Des forces sont à l'œuvre que nul obstacle extérieur n'arrêtera.

Christianiser la famille. — L'*Action catholique,* disions-nous, se

propose de christianiser le milieu social. Avec sagesse, avec l'instinct d'une antique expérience, elle s'en prend d'abord à la famille. Petit à petit un paganisme sournois et délétère envahissait la société familiale. On se laissait guider par cette morale « bourgeoise » qui ne coïncide pas toujours avec la morale chrétienne. On acceptait la possibilité, puis la réalité du divorce. Sans courage devant la vie, on ne craignait pas de recourir aux fraudes néo-malthusiennes pour limiter le nombre des enfants. Ceux qui auraient dû parler se taisaient trop souvent, ou, quand ils osaient parler, ne le faisaient pas avec assez de netteté, mêlant parfois des considérations purement humaines à la pureté de notre morale.

L'Encyclique *Casti Connubii* a secoué les torpeurs, brisé les incertitudes complaisantes. Avec le bruit d'un coup de tonnerre et la clarté d'un éclair, elle a rappelé les chrétiens à leurs devoirs. Pour rendre justice aux précurseurs, il faut dire que depuis une trentaine d'années, un certain nombre de personnes et de groupements — en France, par exemple, *l'Association du Mariage chrétien* — s'efforçaient de restituer aux foyers leur intégrité catholique. L'Encyclique fut le remerciement et la consécration de leurs travaux.

Rien de plus beau, de plus noble que ces foyers chrétiens, qui tendent à se multiplier depuis la parole du pape. Peu nombreux encore, il est vrai, mais rayonnants, exerçant une influence profonde sur tous ceux qui les approchent. Les époux s'y entr'aident pour leur progrès spirituel et, par l'éducation de leurs enfants, ils préparent une génération de catholiques à toute épreuve. Plus d'une fois, ils ont besoin, pour accomplir leur mission, d'un véritable héroïsme. Ils doivent progresser à contre-courant, lutter sans cesse contre un monde qui méconnaît la famille. L'exemple qu'ils donnent en a plus de prix.

L'attitude de l'Eglise en cette question paraît, elle aussi, infiniment courageuse si on la met en parallèle avec les hésitations et les louvoiements des églises protestantes, qui n'ont pas su éviter les compromis avec le néo-malthusianisme et l'eugénisme païen.

Christianiser la profession et la cité. — Après la famille, ce qui influe le plus profondément sur l'homme, c'est le milieu de travail, la vie professionnelle. L'action catholique ne peut s'en désintéresser, d'autant que le paganisme a pénétré peut-être plus profondément l'économie que la famille. On connaît les jugements très durs qu'ont portés sur notre organisation — ou notre inorganisation ! — économique et sociale les papes Léon XIII dans *Rerum Novarum* et Pie XI dans *Quadragesimo Anno*. Nul chrétien logique avec lui-même ne saurait prendre son parti de ce désordre et, sous prétexte de spirituel pur, se désintéresser du sort de ses frères.

Il y avait bien des manières possibles de rechristianiser la profession et l'économie. La Providence a voulu en remettre le soin à la méthode des *mouvements spécialisés*, créés voici dix ans et déjà répandus sur toute la chrétienté (cette expansion rapide n'est, d'ailleurs, qu'un début). Il semble — si l'on peut ainsi parler sans irrespect — que la Providence a bien fait les choses, car aucune méthode ne paraît mieux adaptée aux nécessités psychologiques et sociales.

Ce furent — on dirait par une sainte revanche du Christ — la

classe ouvrière et une nation petite par l'étendue, mais grande par le cœur, qui eurent l'honneur d'être les initiatrices des mouvements spécialisés. La J. O. C. vient de fêter son décennaire. En son Congrès de Bruxelles, elle a pu réunir cent mille jocistes, appartenant à quatorze nations. Juste récompense de l'ingéniosité qui lui a fait découvrir la méthode : apostolat du semblable par le semblable, action sur le milieu, système de l'enquête : voir, juger, agir. Juste récompense du zèle qui lui a permis de grouper, en dix ans, 85.000 jeunes ouvriers.

Suivant la J. O. C., naquirent les mouvements spécialisés qui s'adressent à d'autres catégories sociales : Jeunesse agricole chrétienne, Jeunesse étudiante, Jeunesse maritime, Jeunesse de la bourgeoisie et des classes moyennes, Jeunesse patronale. Jusqu'à présent, ces mouvements ont touché surtout les pays de langue française : Belgique, France, Suisse. Mais ils ont, pour eux, l'avenir. Ils se sont développés avec des fortunes différentes, les uns plus vite, d'autres plus lentement. Mais l'impulsion est donnée.

De plus en plus l'action catholique s'achemine vers les méthodes des mouvements spécialisés. Le pape n'a-t-il pas montré à l'univers la J. O. C. comme la perfection de l'action catholique ? A chaque corps social, à chaque classe, à chaque profession, ses entraîneurs, ses modèles, ses apôtres.

Mais la spécialisation ne creuse-t-elle pas d'infranchissables fossés entre les diverses catégories sociales ? Ne créera-t-elle pas des murs et des compartiments entre ceux que devrait unir la charité chrétienne ? Pour accorder trop d'attention aux corps intermédiaires, ne perdra-t-on pas de vue la rechristianisation de l'ensemble, de la cité ?... Objections qui ne manquent pas de poids, qui pourraient, en cas d'excès de spécialisation, être décisives, mais qui, Dieu merci, ne le sont pas. Car l'action catholique aura soin d'harmoniser toujours les efforts des mouvements spécialisés et c'est, justement, de cette harmonie que proviendra la rechristianisation de la société entière. Jusqu'au jour où les progrès de l'esprit chrétien rendront peut-être inutiles les formations spécialisées. Ce serait leur plus belle récompense.

Et je termine ce paragraphe par un souvenir personnel — qui pourra faire naître l'espoir dans le cœur de mes frères. Il y a huit ans, j'assistais à la fondation de la J. O. C. française. Dans une paroisse de faubourg, un petit vicaire et, autour de lui, une douzaine d'adolescents. Ensemble — et pour la première fois en France — nous chantâmes le chant jociste. Pouvions-nous prévoir que tant de bouches le reprendraient en chœur ? Aujourd'hui, la J. O. C. française groupe plus de 25.000 jeunes hommes ; elle édite un journal qui tire à 90.000 exemplaires. Certes, on ne juge pas un mouvement d'après des chiffres. Tout de même les chiffres aident au jugement.

Dans le temporel. — A côté de l'action catholique, une action temporelle s'impose ; car l'homme n'est pas simplement un animal religieux, mais un animal politique. Il ne faut pas que le temporel vienne à chaque instant contrecarrer, ou, tout au moins, entraver l'œuvre du spirituel. Il est bon que le spirituel trouve des conditions spirituelles favorables à son développement, le minimum de bien-être nécessaire à la vie de l'esprit, le minimum d'ordre et de paix indis-

pensable à l'efficace et à la durée d'une action, des institutions sociales qui permettent à la justice et à la charité de se déployer sans requérir, de la part des chrétiens, un héroïsme constant. A ces tâches temporelles, bon nombre de catholiques s'emploient, agissant non plus *en tant que* catholiques, mais *en* catholiques, selon l'heureuse distinction de Jacques Maritain. Leur travail n'est pas toujours facile ; il a souvent pour résultats des échecs apparents. Les réussites elles-mêmes ne sont jamais entières et définitives. Mais c'est la noblesse de l'action temporelle chrétienne que cette inévitable et perpétuelle insatisfaction.

Pour la défense des travailleurs, pour l'établissement d'un ordre professionnel dans la profession et la corporation, s'est fondée l'*Internationale Syndicale Chrétienne.* Les événements d'Italie et d'Allemagne lui ont malheureusement enlevé beaucoup de sa puissance. Mais elle reste forte en Hollande, en Belgique, avec plus de 300.000 syndiqués et en France, avec plus de 130.000 travailleurs. Elle commençait, avant les derniers événements, à s'enraciner en Espagne. Elle fait maintenant bonne figure en face des internationales socialiste et communiste. Elle s'est imposée partout — et notamment au *Bureau International du Travail* par la compétence de ses chefs, par sa modération et sa fermeté.

Sur le plan politique, une liste de noms suffira à évoquer l'action temporelle des catholiques : un Brüning, un Wirth en Allemagne, un Gil Robles en Espagne, un Don Sturzo en Italie ; un Oliveira Salazar au Portugal, un Mgr Nolens en Hollande, un Van Zeeland en Belgique, un Dollfuss en Autriche, un Mgr Korocets en Yougoslavie, un Albert de Mun, un Marc Sangnier, un Champetier de Ribes, un Georges Pernot, en France, un sir Eric Drummond à la *Société des Nations,* un R. P. Danset au B. I. T. Noms bien divers, correspondant à des politiques variées, souvent même opposées, toutes unies cependant par des principes communs : le respect de la personne humaine, la sauvegarde des droits des travailleurs, les tentatives de conciliation entre l'autorité et la liberté, le sens de la communauté internationale.

N'est-ce pas un signe des temps, un gage de l'influence catholique sur le temporel que le président Roosevelt, avant d'entreprendre la réalisation de son plan de réformes, ait médité longtemps, la plume à la main, l'Encyclique *Quadragesimo Anno* ? Nos frères séparés eux-mêmes se tournent vers la lumière de Rome quand ils cherchent à sauver leur pays et la paix du monde.

N'est-ce pas un autre signe des temps que l'unanimité du respect qui entoure le souvenir du chancelier Dollfuss ? Ceux-là mêmes qui furent ses adversaires ne lui refusent plus cet hommage. Sans doute on peut ne pas partager toutes ses opinions et ne pas accepter tous ses actes. Mais il faut reconnaître que ce petit homme, dont on raillait la taille, fut grand par le courage, par la simplicité et l'humilité.

Conclusions. — Voici donc l'Eglise de notre temps joyeusement repartie à la conquête du monde jadis chrétien. Des préjugés l'entourent encore ; mais ils se dissipent progressivement. Les persécutions, les vexations, les jalousies de l'Etat lui ont enlevé la plupart des moyens d'action qu'elle possédait autrefois : les œuvres d'assistance ont été

laïcisées ; les biens ecclésiastiques spoliés ou rognés ; l'école lui échappe et même dans les pays où subsiste encore la liberté d'enseignement, l'Eglise doit compter avec des concurrences très âpres. Mais elle a su forger d'autres moyens. Elle s'est, notamment, adressée à la jeunesse et la jeunesse a librement répondu. Les catholiques d'aujourd'hui peuvent légitimement sentir leur poitrine se gonfler d'un fier espoir.

La papauté jouit, même auprès des incroyants, d'un prestige extraordinaire, plus éclatant peut-être encore que celui qui auréola Léon XIII à la fin de son grand pontificat. Ce n'est pas étonnant : car c'est elle qui a su prendre les initiatives opportunes ou les sanctionner quand elles émanaient d'un homme ou d'un groupe. C'est à Rome qu'ont brillé les premiers feux du jour nouveau.

§ 2. — *La conquête du monde non-chrétien.*

Le mouvement d'apostolat ne se limite pas à l'Occident ; il se prolonge et se parachève en mouvement *missionnaire.* Siècle de l'apostolat, disions-nous ; on pourrait dire aussi bien siècle des missions ! Il semble que les deux mouvements deviennent plus forts et plus ardents l'un par l'autre.

Le catholicisme dans le monde. — Comment d'ailleurs, sur des catholiques conscients de leur nom, soucieux de l'universel, la simple lecture des chiffres n'agirait-elle pas ainsi qu'un aiguillon ? D'après les derniers recensements, toutes les confessions chrétiennes réunies ne forment que les 34 % de la population mondiale. Notre planète porte 2.053.580.000 hommes et, sur ce nombre, 373.719.000 catholiques. En Afrique, 154.500.000 hommes, 6.400.000 catholiques et 1.750.000 catéchumènes. En Amérique, 255.130.000 hommes et 136.537.000 catholiques. En Asie, 1.061.160.000 hommes et 19.196.000 catholiques (ces chiffres sont écrasants !...). En Océanie, 72.050.000 hommes et 2.085.000 catholiques. Plus d'un milliard de païens (1). Père, qu'il s'en faut que votre règne soit arrivé !

Donnons encore d'autres chiffres, qui aideront à mesurer la surface du champ à moissonner. L'Afrique Centrale compte 1 catholique pour 157 non-catholiques ; Madagascar 1 pour 282 ; les îles de l'Océanie 1 pour 308 ; l'Afrique orientale 1 pour 367 ; l'Afrique méridionale 1 pour 640 ; l'Afrique occidentale 1 pour 1.310 ; l'Indochine 1 pour 1.850 ; la Malaisie 1 pour 4.800 ; la Chine 1 pour 5.700 ; les Indes 1 pour 10.600 ; le Japon 1 pour 14.300.

Ces comparaisons ne doivent pas nous décourager. Elles assignent simplement un terme à notre course. Et, vers ce terme, l'Église avance, malgré tous les obstacles. Dans l'exercice 1932-1933, les territoires des missions relevant de la propagande ont compté 404.744 conversions, dont 61,7 % en Afrique, 17,1 % en Chine, 8,7 % aux Indes. Chiffres insuffisants, certes, mais encourageants parce qu'ils marquent la continuité d'un progrès.

Les fortunes des missions sont diverses. Il en est qui marquent le pas, d'autres qui parcourent les étapes à grandes enjambées, portées par le vent de l'Esprit. L'Afrique paraît être la première sur

(1) Chiffres empruntés au Bulletin de l'*Union Missionnaire du Clergé* (belge), avril 1935.

la route. Au Cameroun, que M. Joseph Wilbois vient d'étudier dans un ouvrage consciencieux, modèle de monographie sociale et missionnaire, les Pères du Saint-Esprit ne suffisent plus à recevoir l'afflux des catéchumènes et des nouveaux fidèles. Aux Grands Lacs, sur les missions des Pères Blancs, la grâce passe comme une tornade. Le Congo belge voit s'édifier peu à peu une église locale qui sera, un jour, espérons-le, une église indigène.

La doctrine se perfectionne. — Mais ce qui est peut-être plus intéressant encore que l'accroissement des conversions, parce que riche d'avenir, c'est le perfectionnement de la théologie chrétienne sur les problèmes des missions. En quelques années s'est constituée une branche nouvelle de la théologie, qu'on appelle, d'un nom barbare, mais irremplaçable, la *missiologie*. Problème du salut des infidèles, problème de la fin et des moyens de la mission, méthodes d'adaptation aux peuples à christianiser, sur tous ces sujets, on a projeté de vives lumières. On peut dire, sans exagérer, qu'une véritable rénovation s'est accomplie.

A l'origine de ce progrès, nous rencontrons, encore une fois, la pensée pontificale, les grandes encycliques de Benoît XV et de Pie XI. Et nous rencontrons, encore une fois, la petite Belgique, avec la belle œuvre des Jésuites de Louvain et des Bénédictins de Lophem-les-Bruges.

A la suite des papes, les théoriciens de la mission l'ont dépouillée des oripeaux romantiques dont l'avait parée, trop souvent, l'éloquence du siècle dernier. Ils l'ont replacée sur le terrain solide des réalités, en face des races, des nations, des civilisations, des cultures. Reprenant l'antique méthode de Raymond Lulle, ce grand précurseur, ils entendent connaître exactement les doctrines et les mœurs que le missionnaire doit combattre, celles qu'il peut et doit accepter.

Ils se sont attachés même à dégager la mission de tout lien avec des fins étrangères, en particulier avec la propagation d'une civilisation historique, fût-elle gréco-latine, avec les impérialismes et les colonialismes de l'Europe et de l'Amérique. Cette œuvre de clarté et d'épuration est venue à son heure, au moment où les peuples de couleur, un temps assujettis, reprennent une vive conscience d'eux-mêmes, où le courant nationaliste passe d'un vieux monde fatigué à des mondes jeunes ou rajeunis. L'Eglise apparaît ainsi comme supranationale, supra-culturelle, ne s'opposant à rien qui soit vraiment humain, ne rejetant et ne méprisant aucune diversité de races, de patries ou de culture.

Le clergé indigène et l'action catholique aux missions. — Une des conséquences les plus heureuses de cet approfondissement doctrinal, c'est l'attention apportée au problème du clergé indigène. On l'avait peut-être un peu perdu de vue. Le voilà en vedette. La fin de la mission, c'est la constitution d'églises indigènes. Toujours le grand principe de l'action catholique : apostolat du semblable sur le semblable. Ce n'est point par hasard que Pie XI, pape des missions, a consacré six évêques chinois, un évêque japonais, un évêque indochinois.

A l'heure actuelle, le clergé indigène comprend 5.384 prêtres : 1.214

en Indochine, 1.579 en Chine, 950 aux Indes, 86 en Afrique ; 2.333 frères ; 349 en Indochine, 375 en Chine, 332 aux Indes, 210 en Afrique ; 18.144 sœurs ; 4.906 en Indochine, 3.289 en Chine, 2.895 aux Indes, 931 en Afrique. Pour le chiffre total, l'Indochine arrive donc en tête.

L'*Œuvre Pontificale de Saint Pierre Apôtre* a pour but l'aide au clergé indigène. Elle s'est développée rapidement et magnifiquement.

Aux travaux des missionnaires et du clergé indigène, les laïques s'associent de plus en plus étroitement. L'action catholique n'est pas le monopole des terres jadis chrétiennes ; elle gagne les pays de mission. Elle en est encore à ses débuts, à ses premières expériences — car elle requiert une adaptation selon chaque contrée. Mais déjà elle a porté ses fruits dans certains diocèses de l'Inde, par exemple, dans quelques grandes villes chinoises, en Afrique du Sud, dans les missions des oblats de Marie-Immaculée.

L'expansion de l'esprit missionnaire. — Avec cette vitalité, on comprend que l'esprit missionnaire ait, depuis une dizaine d'années, embrasé notre vieille Europe et qu'il soit, avec l'esprit liturgique, un des traits communs aux nouvelles générations catholiques de toutes les nations. Les vocations missionnaires ne se comptent plus, chez les jeunes garçons et les jeunes filles ; elles revêtent toutes les formes, depuis la vie religieuse contemplative — Trappistes de Chine, par exemple, ou Carmélites d'Indochine — jusqu'aux vocations laïques, comme celles des médecins ou des infirmiers auxiliaires des missions. A l'heure présente, dans les territoires soumis à la Propagande, les statistiques comportent 10.666 prêtres, 4.972 frères, 20.360 religieuses. Et des effectifs nouveaux se préparent.

Le clergé d'Europe et d'Amérique ne reste point indifférent aux missions. Une œuvre admirable, l'*Union Missionnaire du Clergé*, groupe 150.000 prêtres répartis dans une vingtaine de pays catholiques. L'Italie et la France viennent en tête avec, respectivement, 38.000 et 30.000 associés. Des prêtres de faubourg ou de campagne, des séminaristes trouvent, dans leur maigre bourse, de quoi subvenir aux besoins des missionnaires.

Les fidèles, d'ailleurs, ne restent pas en arrière. On connaît l'immense réussite de l'*Œuvre de la Propagation de la Foi*, fondée par une humble lyonnaise, Pauline-Marie Jaricot. Elle continue sa belle carrière. Mais d'autres œuvres tracent des sillons parallèles aux siens. La plus intéressante est, sans aucun doute, celle des cercles ou des ligues missionnaires d'étudiants, qui réunissent un nombre croissant de jeunes intellectuels. S'intéresser aux missions, soutenir les missionnaires, ce n'est plus affaire de vieille fille dévote ou de vieux monsieur qui prend une hypothèque sur l'éternité, mais de chrétien logique et dévoué, de catholique résolu qui a compris la signification du titre qu'il porte.

L'Union des Eglises. — Parallèlement à l'action missionnaire, l'Eglise poursuit le but de la réunion à l'Eglise romaine des Eglises séparées, improprement appelée « union des Eglises ». Elle cherche à ramener dans l'unité l'Eglise anglicane et les églises dites orthodoxes. Elle montre, d'ailleurs une grande largeur d'esprit, laissant aux églises russe, grecque, etc... la liberté de leurs rites. Si les rela-

tions avec l'Église anglicane semblent marquer un temps d'arrêt, depuis la mort de Lord Halifax et du cardinal Mercier, les relations avec les églises autocéphales d'Orient se continuent toujours, par l'abbaye bénédictine d'Amay-sur-Meuse, spécialisée dans ce travail.

En pays protestant, la tendance de retour au catholicisme suit son cours. En 1900, les catholiques d'Angleterre et du pays de Galles étaient 120.000 ; ils sont aujourd'hui 2.278.000. Par leur loyalisme, ils ont surmonté toutes les défiances et, avec le travaillisme, ils sont parvenus au gouvernement. Aux Etats-Unis, d'après les dernières statistiques, le catholicisme apparaît la « confession » chrétienne la plus nombreuse et dont les progrès sont les plus rapides. En Allemagne, les persécutions hitlériennes ont rapproché catholiques et luthériens. Dans les pays scandinaves — longtemps fermés — le catholicisme a pu pointer, au Danemark surtout, après la conversion du grand écrivain Joergensen.

Conclusion. — Terminons par deux images, deux symboles. A Pékin, l'université l'*Aurore*. Immenses bâtiments modernes, tout luisants neufs ; salles des cours ; bibliothèques ; laboratoires peuplés d'instruments ; étudiants graves, dignes et polis. Aux glaces polaires, l'oblat de Marie qui va porter la bonne nouvelle aux misérables iglous des Esquimaux ; il est barbu jusqu'aux yeux, boucané par le vent froid, vêtu de peaux de bêtes ; il lance, pour exciter ses chiens, l'appel guttural des conducteurs.

N'est-ce pas l'image de l'Eglise apostolique, qui se fait toute à tous pour les gagner tous au Christ ?...

CHAPITRE III. — L'ÉGLISE ET LE MONDE MODERNE

On ne peut expliquer les conquêtes de l'Eglise contemporaine sans recourir au surnaturel : si elle est plus vivante que jamais, c'est qu'elle cueille les fruits de l'arbre de vie. Mais, l'explication surnaturelle admise, il ne faut pas pour autant rejeter les compléments d'explication humaine et naturelle. Or c'est un fait que si, par certains de ses aspects, l'Eglise rebute le monde moderne, par d'autres, elle lui convient merveilleusement. Elle prononce les paroles les plus douces à son âme ; elle tend aux hommes et aux sociétés la coupe où s'apaisent leurs fièvres.

§ 1. — *L'Eglise et l'homme moderne.*

C'est l'homm' modern' qui pouss' sa plainte... Ce vers à la fois grotesque et tragique, Jehan Rictus le lance au Christ, dans son poème du *Revenant*. Les choses ont peu changé depuis ce lamentable soliloque ; ou, si elles ont changé, c'est en pis. La plainte de l'homme moderne continue à monter vers le ciel, avec la rumeur confuse des grandes villes. A cette plainte, peu de réponses — toutes incomplètes et, donc, trompeuses. L'Eglise seule apporte la réponse authentique.

Déséquilibre et inquiétude. — L'homme moderne est, la plupart du temps, un déséquilibré. Nous entendons ce mot au sens le plus

précis, médical, pathologique. La névrose a cessé d'être une mode littéraire pour devenir une réalité. Faut-il s'en étonner avec la vie que nous menons dans les « villes tentaculaires » ? Vie désaxée, déjetée, dont la musique syncopée et sanglottante du jazz est le bruyant symbole. Vie artificielle qui brouille le rythme des jours et celui des saisons, qui ne se soucie plus d'une entente avec la nature. Vie pressée, frétillante, frémissante, haletante, surmenée, où le repos et le rêve deviennent des anachronismes, où les plaisirs eux-mêmes, brutaux et violents — qu'on pense au dancing, au cinéma, au café, aux sports — ne font qu'accroître la fatigue. Vie sensuelle, indisciplinée, perpétuelle excitation des nerfs, perpétuel chatouillement des instincts inférieurs — dont les nécessités sociales obligent pourtant à refouler les manifestations. Faut-il s'en étonner encore, après les catastrophes par lesquelles nous avons passé : la grande guerre, l'inflation, les révolutions intérieures, l'effondrement d'un régime économique ?

Evidemment, ce déséquilibre mental incite à l'inquiétude spirituelle. Mais ceux-là mêmes qui conservent leur équilibre et leur sérénité ne peuvent se défendre d'une inquiétude. On ne saurait les en blâmer. Si jamais les clichés : « tournant de l'histoire, années tournantes, époque de transition » se sont appliqués à un temps, c'est au nôtre. Et toutes les époques mouvantes produisent de l'inquiétude. Nous avons vu s'écrouler un monde politique, les vieilles monarchies, les vieux empires, les vieilles démocraties, les vieilles politiques. Nous voyons aujourd'hui s'écrouler, à son tour, un régime économique qui subsistait depuis un siècle et demi. Par cet éboulement des infrastructures sociales, toutes les valeurs, même spirituelles, sont menacées, remises en question, car tout se tient et tout est dans tout. La critique dissolvante règne en maîtresse. Aucune valeur religieuse, métaphysique ou morale ne lui échappe. Prenons, par exemple, la morale des affaires : comment appliquer les notions de juste prix, de juste bénéfice, de juste salaire ? Que deviennent les notions traditionnelles de la propriété et les conséquences qu'on avait l'habitude d'en tirer ?... La morale close qui régit les siècles précédents, si imparfaite qu'elle fût, était cependant une morale. Les chocs l'ont volatilisée. Or, il faut agir quand même. Et pas d'action sans une table des valeurs. La grande misère de notre temps, ce n'est pas de ne pas avoir la force de faire ce qu'on doit faire, mais de ne pas savoir ce qu'on doit faire. On cherche un ordre, une stabilité.

Dès lors, il est assez normal de voir les foules se jeter dans les bras des dictatures. Désespérant de s'imposer à elles-mêmes leur ordre par le dedans, elles acceptent un ordre extrinsèquement imposé, une discipline qui, même par l'usage du bâton, les dispense de la recherche, les délivre de leur inquiétude. Les dictatures contemporaines sont un phénomène de désespoir collectif.

La réponse de l'Eglise. — Aux déséquilibres, l'Eglise apporte le calme et la règle. Une discipline de pensée et d'action qui est la meilleure des hygiènes mentales. Un ascétisme éprouvé, nuancé, profondément humain qui conduit, si on le pratique loyalement, à la maîtrise de ses nerfs, de ses instincts et de ses passions. Un sens de la nature et de l'amitié qu'il faut nouer avec elle. Une abondance de joies spirituelles qui donne à tous les plaisirs charnels le goût de la

cendre. Enfin l'inappréciable secours — humain et surnaturel tout à la fois — de la confession et de la direction de conscience.

Aux inquiétudes, l'Eglise offre non pas la mort, mais la transmutation et la sublimation. L'inquiétude est le lot de l'homme voyageur, qui voit les réalités suprêmes dans un miroir trouble et terne ; l'Eglise est trop sage pour prétendre l'abolir. Mais il y a une inquiétude mauvaise, celle qui conduit à l'inaction et au désespoir, et une inquiétude féconde, celle du meilleur et du progrès. L'Eglise supprime la première et favorise la seconde. Elle supprime la première parce qu'elle détient un ensemble de certitudes, qui n'ont pas la rigueur ni la fragilité d'un système, mais qui suffisent à l'orientation de la vie humaine ; parce qu'elle apprend à l'homme que le bonheur éternel est la fin de sa destinée et comment on acquiert ce bonheur ; parce que la lumière de la foi éclaire d'un jour singulier les difficultés de la philosophie et de la morale. Elle favorise la seconde parce qu'elle incite l'homme à se mettre en face de Dieu et de lui-même, mesurant ainsi la distance infinie qui sépare son imperfection, son néant sans prix, de la perfection et de la plénitude du Père céleste. A l'inquiétude qui fait les mous et les veules, elle substitue l'inquiétude qui fait les saints — celle qui s'évanouit glorieusement dans la splendeur d'un Dieu vu face à face.

Individualisme et vie sociale. — Deux courants se heurtent à notre époque, non sans écume ni remous. L'un provient de cette tendance à l'individualisme qui remonte à la Réforme. L'autre est un courant communautaire, voire grégaire. Chacun d'entre nous est, tour à tour, le jouet des deux courants ; chacun d'entre nous hésite entre l'affirmation de son individualité et la reconnaissance du lien social. Le problème du féminisme — et les multiples sous-problèmes qu'il pose — serait une excellente illustration de cette rencontre et de ce partage. Les femmes, trop longtemps opprimées par des lois injustes, cherchent avec juste raison à s'émanciper. Elles réclament une liberté plus grande et l'égalité de leur sexe avec le sexe masculin. Mais les tendances à l'individualisme poussent beaucoup d'entre elles à réclamer une liberté absolue, qui, dans notre monde relatif, n'est qu'une chimère, et une égalité qui serait plutôt une identité. Dès lors la nature des choses se venge. Les libérées trouvent leur liberté un cadeau bien embarrassant. Les égales s'empressent d'oublier leur égalité et de s'abaisser à des soumissions plus humiliantes que les anciennes. La société réagit et l'on tombe d'un excès dans un autre, comme en cette Allemagne qui, après avoir été la terre de l'émancipation féminine, est revenue aux fameux trois K de Guillaume II, *Küche, Kinder, Kirche* : la cuisine, les enfants, l'église. Entre la revendication agressive et l'insertion passive dans la machine sociale, nous avons bien de la peine à trouver la juste mesure.

La réponse de l'Eglise. — Cette juste mesure, l'Eglise nous l'enseigne par sa doctrine de la personne et par son dogme du *Corps mystique*, donnant ainsi pleine et harmonieuse satisfaction à notre double tendance.

Elle nous apprend que la personne est chose sacrée, infiniment supérieure à toutes les réalités matérielles et à tous les ordres sociaux,

promise à l'éternelle béatitude. La personne, c'est-à-dire l'individu humain considéré, non pas en tant qu'individu, mais en tant que substance spirituelle, raisonnable et libre, se comportant en substance spirituelle et faisant un usage rationnel de sa liberté, agissant, du même coup, comme membre d'une communauté, puisque la personne humaine ne se découvre et ne se réalise qu'avec le soutien d'autres personnes humaines.

Ainsi du corps mystique. Chaque membre en est autonome, assuré d'une subsistance éternelle et distincte, d'un bonheur vraiment personnel. Et pourtant tous les membres ne forment qu'une seule plénitude, un seul membre dont le Christ est la tête et dont l'âme est l'Esprit Saint, un seul organisme vivifié et unifié par la circulation de la grâce qui, d'après une doctrine de l'école franciscaine, se confond avec la charité. Chaque membre est pour tout le corps et tout le corps pour chaque membre.

Cette opportunité de la doctrine du corps mystique explique, croyons-nous, la faveur dont il jouit actuellement auprès des catholiques et même de certains incroyants — qui ne peuvent réprimer leur admiration.

Le désir de vie. — De la génération précédente, notre temps a hérité le culte et le goût de la vie. Que met-il derrière ce petit grand mot ? Des idées assez confuses, assez contradictoires même, apparentées cependant et présentant un air de famille. Une idée d'intensité : vivre beaucoup en peu de temps, connaître des expériences multiples, des aventures, ne pas traîner sans but une existence désœuvrée. Une idée de dignité humaine : vivre une vie qui soit celle d'un homme, sans misère, sans entraves inutiles. Désirs qui, exprimés ainsi, sont parfaitement acceptables. Mais d'autres souhaits viennent les gâter, les pourrir dans leurs racines. On veut vivre sa vie, refuser toute douleur, rejeter tout lien, épanouir monstrueusement ses égoïsmes. Partant avec de telles dispositions, on ne tarde pas à rencontrer la mort. Les expériences humaines sont, malgré tout, limitées ; elles ont vite fait de décevoir lorsqu'elles ne sont que des expériences, un peu d'acide sur nos curiosités. Les plaisirs laissent la bouche amère, la tête lourde et le cœur vide ; ils appellent l'ennui. Les égoïsmes se heurtent à d'autres égoïsmes plus forts, qui les broient ; ils se heurtent aussi à cet instinct d'altruisme, de dévouement, qu'on ne peut jamais expulser du cœur de l'homme. Quant à la souffrance, on ne l'évite pas, on l'attire, au contraire, par une vie vécue « en quantité ». On s'est trompé de route. Aussi, ceux qui ont soif de vie se retournent-ils vers l'Eglise.

La réponse de l'Eglise. — L'Eglise ne promet que ce qu'elle peut donner. Or, puisqu'elle se confond avec le Christ mystique, elle peut donner la vie. N'a-t-il pas dit : « Je suis la route, la vérité et la vie » et : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, toujours plus abondante » ?

L'Eglise donne la vie surnaturelle par l'eau vive du baptême et par le Pain de Vie. Elle donne la vie de l'intelligence par ses dogmes, la vie de la volonté et de la sensibilité par sa morale, son ascèse, sa mystique. Elle donne même la vie du corps par le retentissement qu'a la santé de l'âme sur la santé du corps.

Les béatitudes proclamées au Sermon sur la Montagne ne concernent pas seulement — on l'oublie trop — la vie future, mais la vie présente. Dès ce monde, heureux les pauvres, les doux, les pacifiques. Heureux, sans doute, d'un bonheur qui n'est jamais sans taches ni fissures, toujours précaire, toujours imparfait. Joyeux de cette terrible joie parfaite que nous enseigne saint François. Heureux, joyeux quand même, d'une félicité qui dépasse toutes les satisfactions purement humaines. Exultants et rayonnants de vie — de cette vie qu'il faut trouver, comme le grain de froment, dans une mort apparente.

Au monde moderne, affamé de vie et de bonheur, l'Eglise dit à voix haute les grands secrets de la joie éternelle.

§ 2. — *L'Eglise et la Société moderne.*

Comme les individus, les sociétés modernes sont inquiètes, déchirées. Comme aux individus, l'Eglise leur dit la parole qui touche et réconforte.

L'Eglise et les transformations sociales. — C'est une banalité de dire que nous sommes à la veille de grands changements sociaux. Et c'est presque une erreur, car les bouleversements s'opèrent sans même que nous nous en apercevions, pour autant qu'ils relèvent des déterminismes sociaux et non de l'action humaine. Le mouvement des êtres dépasse la vitesse de la pensée. La phase du capitalisme libéral est d'ores et déjà révolue et, peu à peu, de nouvelles formes sociales apparaissent dans le chaos, formes, en général, plus communautaires et, au moins pour l'instant, plus autoritaires.

Il est probable que les applications courantes de la morale sociale en seront bouleversées. Il faudra réviser, réadapter toutes les notions communes, les rendre valables pour l'ère qui s'ouvre. En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'on ne pourra pas se passer d'une morale — qui soit autre chose qu'une morale « close », comme celle qu'on voit naître en Russie — et que les changements sociaux ne seront des réformes, des progrès authentiques que s'ils s'accompagnent d'un changement, d'une conversion des esprits.

Or, quoi qu'en prétende Henri de Man, tous les essais de morale « laïque » ont fait faillite. Une seule morale reste debout : la morale chrétienne, qui ne se comprend pas en dehors du dogme chrétien et qui ne conserve sa pureté que dans l'ordre catholique. Dès lors il est dans l'intérêt de tous les réformateurs sociaux — s'ils sont autre chose que des idéologues ou des aligneurs de chiffres — de ménager l'immense force de l'Eglise catholique, seule capable d'assurer un progrès moral concomitant au progrès social.

Et qu'on ne dise pas que l'Eglise est une puissance de conservation. Il se peut que des catholiques aient intérêt à la prolongation de régimes agonisants. Il se peut que d'autres n'envisagent pas avec assez d'ampleur les transformations nécessaires. Mais l'Eglise, en tant que telle, a toujours pris soin de ne se lier avec aucun régime économique et social. Elle en a vu plusieurs naître, fleurir et mourir. A tous, elle a présenté l'appui et les exigences de sa morale. Elle est prête à tous les changements.

L'Eglise et les révolutions. — Il est certain que bon nombre des changements nécessaires n'iront pas sans brusquerie, qu'il faudra que les réformes prennent le visage colère et convulsé des révolutions. L'Eglise n'a pas peur de ces mutations brusques. Mais il serait déraisonnable d'attendre qu'elle les provoque. Certains de nos contemporains seraient portés à cette attente et s'indigneraient volontiers de ce que l'Eglise, à leur goût, n'est pas assez révolutionnaire. De tels vœux et de telles indignations méconnaissent à plaisir la nature de l'Eglise, qui n'a pas à se mêler des révolutions temporelles, même justifiées, et qui, fort sagement, s'en garde bien. D'autant que sa longue expérience lui rappelle que beaucoup de révolutions font plus de bruit que de besogne et préfèrent les démolitions faciles aux coûteuses reconstructions.

Au contraire, dans le fracas des idées et des hommes qui se combattent, l'Eglise représente la raison, la patience et l'amour. Elle rappelle la grande loi de charité. Et, si elle tient à rester au-dessus de la mêlée, c'est précisément pour offrir à tous les partis l'asile d'un spirituel sans mélange ni souillure. Ce qui ne veut point dire, du reste, que les catholiques, les laïques surtout, doivent se désintéresser du temporel. Ils ont toujours le droit et souvent le devoir de choisir et de lutter pour l'objet de leur choix, pourvu qu'il soit conforme à la morale chrétienne. Mais l'Eglise, en tant que telle, ne prend pas le parti d'un parti. Elle garde son indépendance et montre ainsi qu'au-dessus du temporel, il y a l'éternel, au-dessus des divisions légitimes ou illégitimes, l'unité dans la charité du Christ.

L'Eglise, l'autorité et la liberté. — Le mot de liberté fut l'un des vocables favoris du siècle dernier. On se passionna pour la liberté, on mourut pour elle, sans trop savoir, d'ailleurs, ce que l'on signifiait par ces trois syllabes. Ce sont là de ces phénomènes de psychologie sociale que la raison raisonnante peine toujours à s'expliquer. Il semble qu'aujourd'hui l'on soit revenu de cette ivresse et que, en vertu de la loi de réaction si souvent constatée dans l'histoire, on se porte à l'extrême opposé. Au libéralisme discrédité succèdent des régimes nouveaux : dictatures de classe ou de parti, fascismes divers, gouvernements autoritaires, lesquels non seulement ne s'excusent pas d'employer leur autorité mais s'en glorifient à la face du monde. Partout sévit, ouverte ou sournoise, la doctrine de l'Etat totalitaire selon laquelle les libertés les plus élémentaires des citoyens ne sont que des concessions du pouvoir, toujours susceptibles d'être reprises.

Il est instructif de mettre en regard de ces évolutions contraires la stabilité doctrinale de l'Eglise. Au siècle dernier, elle refusa toujours d'accepter les postulats doctrinaux du libéralisme, n'hésitant pas à faire figure de réactionnaire, même pour certains de ses fils, partiellement gagnés par la vogue des doctrines nouvelles. Aujourd'hui, elle n'accepte pas davantage l'autoritarisme des Etats totalitaires — et d'aucuns le lui reprochent aussi comme un anachronisme. Devant les exigences de l'Etat, elle paraît la défenderesse de la juste liberté des personnes humaines. Le maintien constant d'une position identique, la succession des reproches opposés ne prouvent-ils pas que l'Eglise détient la doctrine qui concilie l'autorité et la liberté, répondant ainsi aux besoins des sociétés modernes ?

L'Eglise et la paix. — De même, elle détient la doctrine qui concilie les devoirs envers la patrie et les devoirs envers la paix du monde. Elle peut combler le premier désir et procurer le bien suprême de la société contemporaine.

De 1914 à 1918, la guerre moderne a révélé son horreur et sa stupidité. Elle a couvert la terre de ruines sanglantes sans assurer une paix juste et durable. Avec le progrès technique, avec l'aviation, les gaz de combat et les moyens bactériologiques, une prochaine guerre serait infiniment plus désastreuse que la dernière ; si elle durait, toute une civilisation pourrait y sombrer. Les peuples le savent, le sentent et tremblent d'une anxiété sans mesure. D'aucuns cherchent le remède dans une négation des patries et une insubordination générale : le remède serait peut-être pire que le mal à soulager. D'autres se cramponnent désespérément aux vieux nationalismes, aux politiques d'alliances et d'armements, qui ont pourtant fait un effroyable fiasco. Ni les uns ni les autres ne garantissent la paix.

A tous, l'Eglise prescrit d'aimer leur patrie et d'obéir aux justes ordres de l'Etat. Mais à tous, elle répète que la paix ne se fondera pas sans la justice et qu'elle ne se fera que par la charité, par l'amour de tous les hommes, nos frères, en Dieu, au nom du Christ. A tous, elle prêche le désarmement moral, la déposition des rancunes, l'abrogation des haines, la suspension des méfiances. Elle sauvegardera, si on l'écoute, et la patrie et la paix.

CHAPITRE IV. — LES ENNEMIS ACTUELS DE L'ÉGLISE

Eglise victorieuse, Eglise conquérante, Eglise « anti-moderne » et « ultra-moderne »... Ne confondons point, toutefois, avec Eglise triomphante. L'Eglise triomphante est au ciel. Nous sommes, nous, de l'Eglise militante, c'est-à-dire combattante, discutée, attaquée, environnée d'incompréhensions et de haines, obligée aux perpétuels : « Gardez-vous à droite, gardez-vous à gauche... », toujours menacée et troublée dans sa paix, quelquefois apparemment et partiellement vaincue. Notre victoire n'est jamais qu'une demi-victoire — et encore ne savons-nous pas toujours en profiter comme il conviendrait. L'Eglise a vu mourir de nombreux ennemis et nous énumérions, au début de cette étude, les morts les plus récentes et les plus célèbres. Mais elle en voit naître d'autres. Ou plutôt ce sont toujours les mêmes qui renaissent de leurs cendres, sous des avatars nouveaux. L'éternel paganisme qui refuse d'ouvrir l'humanité au passage du divin. L'éternel matérialisme, qui reparaît périodiquement. L'éternel scepticisme, qui demande, avec le sourire de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » L'éternelle idolâtrie, qui se prosterne devant les créatures. Ainsi de suite. Voyons quels déguisements nouveaux ont pris ces ennemis irréconciliables. Les démasquer c'est presque les réduire.

D'un certain idéalisme. — La philosophie matérialiste, nous l'avons dit, traverse une phase de retrait et d'obscurité. Mais, parmi les doctrines qui l'ont remplacée dans la faveur des philosophes, phare à éclipses, quelques-unes ne lui sont guère supérieures. Et l'un des

ennemis les plus insidieux que rencontre aujourd'hui notre foi, c'est un idéalisme subtil et retors, qui revêt bien des formes.

Certains apologistes un peu naïfs s'acharnent à pourfendre l'idéalisme subjectif, pour lequel rien n'existe en dehors du moi connaissant. C'est triompher à peu de frais, car cet idéalisme n'a guère de sectateurs. Celui qui connaît la vogue est infiniment plus nuancé ; il s'apparente à la fois à Kant, à Spinoza et à Hegel. Nous en trouverions de bons représentants, en France, chez M. Brunschvicg ; en Italie, chez MM. Benedetto Croce ou Giovanni Gentile. C'est — avec des nuances diverses selon les théoriciens — un idéalisme fortement teinté de subjectivisme, à méthode dialectique, à tendances panthéistes. Il est dangereux surtout, en ce qu'il implique, par ses positions mêmes, une négation du surnaturel : « Un au-delà de la pensée est impensable ». Cela peut s'entendre en beaucoup de sens. Mais ceux qui prononcent cette phrase l'entendent rarement en un sens orthodoxe. Cet idéalisme est dangereux aussi en ce que ses méthodes dialectiques lui donnent un aspect infiniment accueillant et compréhensif : il explique tout, il accueille tout, y compris le phénomène religieux, étape nécessaire dans l'évolution dialectique de l'humanité.

Il n'est pas indifférent de savoir que M. Gentile fut, un temps, le philosophe officiel du fascisme et l'organisateur de l'instruction publique en Italie. Il n'est pas indifférent de mesurer l'influence de la pensée hégélienne sur Marx et, à travers mille intermédiaires, sur le mouvement hitlérien. Il n'est pas indifférent de se rappeler que des jeunes qui s'intitulaient « philosophes du parti communiste » fondèrent une revue placée sous l'égide d'un néo-spinozisme idéaliste et dialectique.

D'un certain humanisme. — Moins rigide, moins systématique, moins professoral que l'idéalisme, dont nous venons de parler, mais plus vivant, plus humain et plus profond, nous rencontrons un certain *humanisme,* qui nous paraît constituer, de nos jours, l'ennemi le plus dangereux de l'Eglise, parce qu'il est une sorte de commun dénominateur entre presque toutes les doctrines anticatholiques.

Humanisme, ce mot est équivoque — et c'est précisément sur cette ambiguïté que l'on spécule. Il y a un humanisme qui se caractérise par le respect de tout ce qui est humain, par le souci de rapporter toutes les valeurs terrestres à la mesure de l'homme, par le goût de la culture, des arts, de la science, par un sens aigu de la condition humaine, de la misère, de la grandeur et de la fraternité des hommes. A cet humanisme, un chrétien ne peut qu'applaudir. Et c'est d'ailleurs, sans l'ombre d'un doute, le catholicisme qui en a donné les réalisations les plus achevées. Citons au hasard saint Jean-Chrysostome, saint François d'Assise, saint Thomas d'Aquin, saint François de Sales, saint Thomas More, ces saints bien divers, tous si humains pourtant et si humanistes. Et parmi ceux qui ne figurent pas dans le martyrologe : un Erasme, un Mabillon, un Ozanam, un baron von Hügel. On n'a que l'embarras du choix.

Mais il y a un autre humanisme, qui n'a de commun avec le précédent que l'appellation. Il consiste à faire de l'homme la mesure de toutes choses, de celles qui sont sur la terre et de celles qui sont dans le ciel, à le considérer comme le sommet, l'aboutissement et,

pour ainsi dire, le dieu de toute la création. Cette attitude, qui paraît extrêmement ouverte, est, de fait, incroyablement fermée. Comme l'idéalisme — et avec plus de souplesse, plus de finesse psychologique — elle comprend tout, elle excuse tout, la religion comme le reste. Elle comprend, parce qu'elle dépasse. Elle comprend comme le tout *comprend* la partie, puisqu'elle est totalement humaine, alors que les autres phénomènes sont partiellement humains. Mais, en fait, cette doctrine est close. Close à tout ce qui n'est pas humain. Close à la divinité dont elle ne se soucie point ou qu'elle confond avec l'humanité. Close à l'intervention du surnaturel, qui ne saurait trouver une place dans le cœur d'une humanité déjà parfaite ou sur le chemin d'une perfection infinie et comme automatique.

Ainsi le vieux paganisme a su trouver, dans l'humanisme, une fontaine de Jouvence. Tout devient divin, excepté Dieu, qui n'est plus qu'une catégorie de la pensée humaine, voire l'humanité, hypostasée et projetée sur le plan de l'absolu.

Cet humanisme revêt bien des formes, parfois opposées. Mais toutes, pour âprement qu'elles se disputent l'empire des hommes, se retrouvent d'accord contre le surnaturel et contre l'Eglise, qui le représente. Humanisme individualiste d'un André Gide, qui répugne au choix, parce que tout choix est un retranchement des possibilités, donc une mutilation de l'homme ; humanisme individualiste et pessimisme d'un Malraux, pour lequel tout ce qui compte dans la vie est la recherche d'une belle mort bien à soi ; humanisme à la fois individualiste et collectiviste d'un Romain Rolland, qui rêve d'idylle et de révolutions, de beuveries et de pacifisme universel ; humanisme sociolâtrique d'un Durkheim, qui montre la société, à travers les siècles, s'adressant à elle-même ses adorations, d'un Maurras qui construit, sans Dieu, une cité complète et parfaite, des nationalismes divers, qui discernent dans les Etats-nations la forme la plus achevée de l'évolution humaine vers le divin ; humanisme raciste d'un Hitler ou d'un Rosenberg, qui nie la notion de péché et du même coup celle de Rédemption, qui, dans un vague panthéisme, divinise le sang et le sol et, à la suite du philosophe Klages, les instincts vitaux par opposition à l'intelligence ; humanisme enfin de l'humanitarisme, qui aspire à la constitution d'une humanité une, organique et déifiée, tous sont nos adversaires et ce serait une impardonnable erreur de chercher des alliés parmi des forces qui n'aspirent qu'à nous détruire ou à nous domestiquer.

Du paganisme social. — C'est précisément cette qualité d'humanisme qui a provoqué la renaissance du paganisme social dont nous sommes les témoins et souvent les victimes. Le paganisme, en effet, se distingue essentiellement par deux caractéristiques : confusion de la divinité avec telles créatures ou l'ensemble des créatures, confusion de la religion et des devoirs civiques. D'une part, la nature est divinisée ou la divinité annexée à la nature ; d'autre part, le culte est compris dans les fonctions du citoyen et, par delà l'être qu'on adore, l'hommage monte vers la cité ou l'empire. Le paganisme social d'aujourd'hui correspond exactement à cette description. Pour lui, le divin et le social sont identiques ; d'où il suit que le culte des citoyens s'adresse à l'Etat, soit directement, soit à travers une religion offi-

cielle. Pie XI, dans l'Encyclique *Non abbiamo bisogno* a défini fort exactement cet état d'esprit par le néologisme *statolâtrie*.

Nous trouvons le paganisme social à l'état pur dans le bolchevisme de l'U. R. S. S., qui a été jusqu'à présent la seule doctrine à en tirer les conséquences logiques — sans d'ailleurs en poursuivre la réalisation jusqu'au bout. Nous le trouvons, plus ou moins mêlé, plus ou moins contrecarré, par d'autres tendances dans les régimes qui s'appellent totalitaires : hitlérisme allemand, fascisme italien, et dans certains régimes, la Turquie de Mustapha Kemal, par exemple. On pourrait aussi noter les reviviscences des anciens paganismes qui accompagnent certains nationalismes : religion germanique de Mme la maréchale Ludendorff ou du professeur Hauer, curieux « revivals » des religions aztèques ou mayas dans le Mexique anticlérical, socialiste et nationaliste, rites bizarres du Ku-Klux-Klan, où se joignent un occultisme assez puéril, des influences maçonniques et des influences puritaines.

Il subsiste encore, sur ces points, beaucoup de confusions, et l'on prend trop les doctrines totalitaires, les socialismes ou les nationalismes pour des phénomènes purement sociaux et politiques. Ce sont des phénomènes d'essence religieuse, et l'on peut s'en apercevoir facilement à l'intolérance dont ils font preuve à l'égard de l'Eglise, dans laquelle ils discernent — avec raison — leur rivale la plus puissante.

Du matérialisme sexuel. — Si le matérialisme philosophique est en recul, il a pourtant laissé des traces qui s'effaceront difficilement. L'influence du matérialisme a combattu et, parfois, supplanté dans les masses celle du spiritualisme chrétien. Un matérialisme pratique subsiste encore, d'autant plus vivace qu'il favorise tels instincts ou telle passion.

Il a, particulièrement, envahi le domaine des relations sexuelles, d'où les notions de devoir et de péché ont été remplacées par celles d'hygiène et de plaisir. Aucune relation sexuelle, aucune aberration même n'est coupable dès lors que les sujets y trouvent une jouissance qu'ils n'expieront pas par un mal-être physique. Le but naturel des relations sexuelles ; l'enfant, devient une fin secondaire ; on lui permet ou non de vivre selon que les parents y trouvent ou non un avantage. Les pratiques néo-malthusiennes du *birth-control* s'étendent avec une rapidité qui va jusqu'à menacer l'avenir de certains peuples. Des Etats — la Russie, par exemple — ont institué l'avortement légal. On va même jusqu'à légitimer les fautes contre nature, les déviations du sadisme et du masochisme.

On ne saurait dire quel mal le freudisme et sa vulgarisation ont fait dans ce domaine. Nous avons plus haut rendu justice à Freud, mais ce témoignage ne doit pas empêcher, à d'autres égards, une juste sévérité. Il y a, dans le freudisme, d'indéniables découvertes psychologiques, une méthode de cure, utilisable avec précautions par des psychiâtres consciencieux, et un système d'une extrême fragilité, qui n'est guère qu'une suite de métaphores bien faites. Les foules ont retenu le système — en le simplifiant. Pour comprendre tous les ravages que peut opérer, par exemple, la notion de refoulement dans un esprit simpliste, il faut en avoir été le témoin.

Extérieurement, le matérialisme sexuel se traduit par le débraillé

croissant des costumes et des conversations, par les progrès de la pornographie dans les livres, au théâtre et au cinéma, par le nudisme attristant des plages et des bains de soleil. Toute la civilisation moderne tend à n'être, de plus en plus, qu'une énorme excitation sexuelle.

En même temps qu'on accorde à l'individu des licences innombrables, on tend, par une réaction contre l'individualisme, à restreindre sa liberté légitime, au nom de l'hygiène et sous l'impulsion des nouvelles théories de l'*eugénisme*. On va jusqu'à interdire les mariages entre gens de races différentes, jusqu'à stériliser ceux qu'on appelle les mauvais reproducteurs.

Mais toujours on s'écarte du grand principe : « Traite l'humanité comme une fin, jamais comme un moyen » ; toujours on ne considère dans l'homme que l'animal.

Des occultismes. — Bien différents de ces paganismes et de ces matérialismes, infiniment plus raffinés et plus éthérés, nous apparaissent les occultismes. Ils ont toujours trouvé, dans les époques de critique et de doute, un terrain favorable. Notre époque ne fait pas exception, et l'on voit pulluler ces sectes qui, sous des formes diverses, ont toutes ces caractères communs d'attacher le salut à un automatisme, de prétendre mettre les forces surnaturelles à la disposition de la volonté humaine et de flatter l'orgueil des initiés par leurs mystères ésotériques.

Le spiritisme connaît la vogue et, malgré les interdictions de la hiérarchie, beaucoup de catholiques se laissent prendre au jeu enfantin et pervers des tables tournantes. Les diverses théosophies et les occultismes compliqués séduisent des incroyants dont l'âme est restée religieuse et qui cherchent la vérité partout, sauf où elle rayonne.

Le réveil de l'islamisme et du bouddhisme. — L'islamisme et le bouddhisme, qui furent, autrefois, des religions missionnaires, paraissaient depuis longtemps engourdis et localisés par leur engourdissement. A de nombreux indices, on croit qu'ils vont se réveiller. L'islamisme continue, avec une extrême rapidité, sa conquête de l'Afrique Noire. Les bouddhistes japonais délèguent des messagers en Chine et aux Indes. Il y a plus : des missionnaires musulmans ou bouddhistes sont maintenant installés en Europe (à Londres notamment) et en Amérique. Leur propagande, sans doute, sera peu efficace en Europe et n'atteindra guère que des individualités excentriques. Mais en Asie, en Afrique, en Indonésie, le danger est infiniment plus grave.

Conclusions. — Les ennemis auxquels l'Eglise dut faire face dans le passé furent, en général et surtout, des doctrines proprement religieuses ou, pour le moins, métaphysiques, des hérésies, des schismes, des religions adverses, des philosophies. Maintenant, le champ de combat paraît s'être déplacé ; il occupe le terrain de la morale et de la sociologie. Nos païens sont moralement païens ; nos idoles sont celles de la tribu ou du forum. Mais le sens du combat est toujours le même : il s'agit de savoir qui triomphera, l'élan chrétien ou l'immortelle résistance du paganisme.

CHAPITRE V. — D'UNE APOLOGÉTIQUE A L'USAGE DE NOS CONTEMPORAINS

Sous le titre ambitieux, voire légèrement prétentieux de ce chapitre, se cachent des visées modestes et raisonnables. Nous ne voulons ni refondre l'apologétique traditionnelle, ni même apporter tous les arguments que nous savons accessibles à nos contemporains, tous les faits et toutes les idées susceptibles d'ébranler leur incroyance. Nous désirons simplement jeter quelque lumière sur la façon dont il convient de procéder avec les hommes de notre temps, sur les moyens de surmonter leur répugnance et vaincre leurs objections, de couper tout ce qui entrave leur marche vers la vérité. Il y a toujours eu deux apologétiques : une apologétique par la pensée, une apologétique par le fait, de beaucoup la plus efficace. Le plan de ce chapitre suivra cette division naturelle.

§ 1. — *L'apologétique par la pensée.*

Nos chapitres précédents ont repéré les courants de l'opinion contemporaine et démasqué les ennemis actuels de l'Eglise. Il suffit d'en tirer les conséquences logiques pour aboutir à une apologétique à la portée de nos frères.

La meilleure apologétique. — Il y a quelque trente ans, l'apologétique, en tant que science distincte, eut son heure d'apogée. Elle attira même sur elle l'attention des philosophes, de Blondel, de Fonsegrive, de Le Roy, par exemple. Avouons-le, elle a un peu déchu de cette brillante situation. Nos contemporains ont moins d'attraits pour la discussion et la critique. Il semble que, pour eux, la meilleure apologétique, la plus efficace, ce soit l'exposé méthodique et serein du dogme catholique, la description de la vie de Dieu et de la vie de l'Eglise. Le calme et l'équilibre de cette synthèse répondent à leurs désirs de certitude, d'ordre et de paix. De même, aux points de vue moral et social, il ne s'agit pas tant de pulvériser une à une les objections et les difficultés, sans cesse renaissantes, que d'exposer, sans fard, sans précautions oratoires, les exigences et les enchaînements de la morale chrétienne.

Les dogmes qui attirent le plus nos contemporains, ceux qui rebutent le moins leur raison et parlent le mieux à leur cœur, ce sont les dogmes centraux de notre foi chrétienne : l'Incarnation, le Corps mystique, la Communion des Saints. On aimerait à les entendre prêchés plus souvent — et plus clairement — en chaire. Peut-être la méthode des Pères Grecs s'adapterait-elle mieux aux besoins de l'âme moderne que celle des Pères Latins : partir de l'humanité, y trouver le Christ et remonter, par Lui, à la Sainte Trinité. En morale, le commandement qui frappe nos contemporains d'étonnement et d'admiration, c'est le commandement unique, la loi de charité : « Aimer Dieu par dessus toutes choses et son prochain comme soi-même. » C'est de là qu'il faut partir et là qu'il faut aboutir.

Le problème de la connaissance. — Il ne faudrait pourtant pas

répudier l'emploi de toute apologétique. Aujourd'hui comme hier, il est nécessaire de montrer que la croyance au Christ et à l'Eglise est suprêmement raisonnable. Ce qui suppose une apologétique et, du même coup, une philosophie, car l'apologiste et l'incroyant doivent, s'ils veulent se comprendre, partir d'un même point.

Le problème de la connaissance ne relève pas de l'apologétique, mais de la philosophie. Pourtant la solution en revêt, pour l'apologétique, une importance toute spéciale, en notre temps surtout où ce n'est plus tel ou tel point de foi qu'on met en doute, mais, radicalement, la foi entière et même les préambules philosophiques nécessaires à la foi. Il s'agit d'abord de prouver que l'on peut connaître autre chose que soi-même ou que les modifications du moi et donc qu'il existe une vérité objective ; puis d'établir les lois de la connaissance et de s'entendre sur leur jeu ; enfin de montrer que la raison peut atteindre plus loin même que le monde sensible et la zone de la quantité, jusqu'à l'esprit.

Alors commence le rôle de l'apologétique. Elle devra démontrer que, si la raison est notre outil de connaissance, elle n'est pas un outil parfait, ni même notre seul outil ; que la foi ne s'oppose pas à la raison, mais qu'elle la dépasse et lui procure ainsi un accomplissement. Et, par ce biais, nous débouchons sur le problème central de l'apologétique contemporaine : les rapports de la nature et de la surnature.

Le problème fondamental. — C'est à ce butoir, en effet, que vient se briser l'humanisme contemporain. Il ne peut comprendre ni l'utilité du surnaturel pour une nature intègre, ni sa nécessité pour relever une nature déchue, ni, dans l'un et l'autre cas, sa gratuité. Ou le surnaturel était dû à l'homme et alors il n'est plus le surnaturel, mais une exigence de la nature ; ou il n'était pas dû à l'homme et alors celui-ci n'en avait pas besoin. Tel est le raisonnement qu'il nous oppose. Qu'il admette ou non l'esprit, qu'il accepte ou non la divinité, pour lui l'humanité est un espace clos et couvert, sans fissure par où passerait l'intervention divine.

Pour se défendre, il faut tout reprendre par le commencement, éclairer les notions de nature et de surnature, rappeler que le surnaturel apporte à l'homme ce qu'il pouvait naturellement désirer, mais qu'il était impuissant à obtenir par la seule force de la nature ; la vision directe de Dieu et la participation filiale à la divinité qui en est la conséquence. Ce don libre et gratuit de la munificence divine, c'est l'origine du grand drame de l'humanité.

Il faut surtout contre-attaquer, crier l'impuissance, la duperie d'un humanisme non-chrétien. L'humanisme naturaliste échoue sur le problème du mal. Il ne peut intégrer ni la douleur physique, ni le mal moral, ni la mort, qui, pour reprendre le mot admirable de Jaurès, « brise toute solidarité sur l'angle dur des tombes ». Etrange dieu qu'une rage de dents met en colère et que la chute d'une brique enfonce dans le néant !... Le seul humanisme cohérent avec lui-même et concordant avec les faits, c'est celui que domine la Croix, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils. Et que l'humanisme chrétien soit le seul possible étant donné la condition humaine, n'est-ce pas l'irréfutable preuve de sa vérité ?

La lutte contre les préjugés. — Outre ces grandes, ces mystérieuses difficultés, on en devra résoudre bien d'autres, d'importance inégale. Vu le caractère moral et social des paganismes actuels — sur quoi nous nous sommes expliqués plus haut, — les principales objections seront d'ordre sociologique.

Certaines d'entre elles commencent à se dissiper et n'ont plus guère de succès que sous forme de vulgarisation. Nous voulons parler du sociologisme durkheimien et de sa manière d'utiliser l'histoire des religions. Il n'est pas sans intérêt de savoir que la franc-maçonnerie a recommandé à ses adeptes de faire porter l'effort de sa propagande scolaire sur l'histoire des religions. On essaie d'établir que la religion est l'œuvre d'un milieu social. Les tentatives ont échoué, d'ailleurs. Mais le terrain n'est pas encore déblayé. Il convient donc que les apologistes dirigent leur attention sur cette étude, qui forme, du reste, une section du traité *De vera religione*.

Mais nous pensons à d'autres objections, plus tenaces, plus prenantes parce que — hélas ! — mieux fondées sur la réalité : celles qui consistent à lier le sort de l'Eglise à celui d'un régime économique ou politique et, principalement, du capitalisme. L'Eglise serait l'alliée de l'argent, de la puissance ; elle aurait trahi la mission de justice et de charité que son fondateur lui imposa. On connaît l'extension de ce préjugé dans les classes populaires et même, sous une autre forme, dans les classes aisées. A cela, il faut répondre par l'exposé ferme et courageux de la doctrine de l'Eglise, laquelle n'est au service d'aucun régime, ni d'aucune classe et se borne à mettre chacun — personne ou communauté — en présence de ses droits comme de ses devoirs. Mais, à de telles objections, les faits sont une réplique meilleure que les paroles.

§ 2. — *L'Apologétique par le fait.*

Car c'est le fait d'abord qui parle aux consciences. L'apologétique des premiers chrétiens, c'était surtout leur vie pure, simple et fraternelle. Si nous voulons prouver que la religion est vivante, vivons-la ; qu'elle est bonne et douce, soyons bons ; qu'elle donne des forces, montrons-nous forts ; qu'elle transforme les âmes, faisons pénitence et convertissons-nous.

Le rôle du surnaturel. — C'est ainsi que nous pourrons aider nos contemporains à comprendre le rôle du surnaturel dans l'humanité. En contemplant la justice et la charité des catholiques, ils remonteront à l'amour de Dieu. Devant la pureté et la droiture des catholiques, ils rougiront de leurs souillures et de leur duplicité. Devant la joie profonde et calme des catholiques, ils mépriseront leurs misérables plaisirs. Rentrant en eux-mêmes, ils se diront, comme les Romains à la vue des martyrs, qu'il y a là vraiment quelque chose qui dépasse la puissance de l'humanité et ils partiront à la recherche. Le surnaturel ne leur apparaîtra plus comme une incompréhensible inutilité ou comme un étrange surcroît dont on aurait bien pu se passer, mais comme la force qui permet à l'humanité de se réaliser infiniment plus et mieux que si elle restait livrée à elle-même.

La défaite des préjugés. — C'est en vivant encore que nous aurons raison des préjugés. Il faudra prouver par le fait que l'Eglise n'est pas liée à des formes sociales éphémères. Cela suppose qu'on saura sacrifier des richesses terrestres, rompre des liens dorés, mais pesants, hasarder l'avenir et quand il le faudra, sauter dans l'aventure. Il n'est pas demandé à tous les catholiques de se jeter à l'avant-garde du progrès social ; on peut légitimement défendre ses intérêts de classe tant qu'ils n'ont rien d'injuste. Mais, si l'on voyait dans la chrétienté un clergé libéré par sa pauvreté de toute sujétion, des catholiques hardis, audacieux, charitables, les préjugés courants tomberaient vite en poussière. L'hostilité trouverait assurément d'autres armes ; mais celles-ci, du moins, lui tomberaient des mains.

Des saints de notre temps. — L'apologétique par le fait, les saints s'en chargent. Ce qu'il nous faut — et par là, nous terminerons cette étude — ce sont des saints de notre temps, pour notre temps. Des hommes qui soient de chez nous, avec nos humeurs, nos tournures d'esprit, nos leit-motiv, nos tournures de langage. Des hommes qui ne soient pas du monde, mais qui vivent en plein monde, y réalisant l'œuvre de leur sainteté. Des guides qui nous montrent comment on s'y prend pour gagner le ciel sur la terre de notre temps.

Joseph FOLLIET

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE. — CHAPITRE PREMIER : G. Fonsegrive, *De Taine à Péguy*, Bloud et Gay, Paris ; R. P. Lecanuet, *L'Eglise de France sous la Troisième République*, 4 vol., Librairies de Gigord et F. Alcan, Paris ; J. Laurec, *La Renaissance catholique dans les Lettres*, Bonne Presse, Paris ; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Letouzey et Cie, Paris ; M. Nédoncelle, *La Pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Vrin, Paris ; S. Chaix, *De Renan à Jacques Rivière*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris.

CHAPITRE II. § 1 : R. P. Bessières, *L'apôtre de Normale Supérieure : Pierre Poyet*, Spes, Paris ; Léonard Constant, *Henry du Roure*, Bloud et Gay, Paris ; Lt de vaisseau Dupouey, *Lettres et essais*, éditions du Cerf, Juvisy ; P. Schaeffer, *Clotaire Nicole*, Revue des Jeunes, Paris ; Publications, brochures et journaux de la J.O.C. belge (73, boulevard Poincaré, Bruxelles) ; de la J.O.C. française (12, av. Sœur-Rosalie, Paris) ; de la J.A.C., de la J.E.C., de la J.M.C., de la J.C. (14, rue d'Assas, Paris) ; des Scouts de France (66 *ter*, rue Saint-Didier, Paris).

§ 2 : *Guida delle Missioni Cattoliche*, Agence Fides, Rome ; *Le Monde Missionnaire* 1934, Desclée et Brouwer, Paris ; Mgr Olichon, *Les Missions catholiques* (Bloud et Gay).

CHAPITRE III : L. Romier, *Explication de notre temps*, Grasset ; Daniel Rops, *Notre Inquiétude*, Perrin, Paris ; *Les années tournantes*, édit. du Siècle, Paris ; *Destin du siècle*, Spes, Paris ; Paul Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, Spes, Paris ; *Jeunes Maîtres*, *Témoins du spirituel*, « Cahiers de la Nouvelle Journée », Paris ; *Lettres de J. Cocteau à J. Maritain et de J. Maritain à J. Cocteau*, Stock, Paris ; Pierre Reverdy, *Le gant de crin*, Plon, Paris ; J. Plaquevent, *Pour l'essor du catholicisme par cette génération*, G. Enault.

CHAPITRE IV : *Sur la Renaissance religieuse*, ouvrage collectif, Alcan, Paris. Voir notamment les articles de MM. Guy-Grand et Ramon Fernandez ; Lénine, *Œuvres complètes*, édit. de l'« Humanité » ; André Gide, *Les Nourritures terrestres*, « Mercure de France » ; St. Zweig, *Siegmund Freud*. — Henri de Man, *L'idée socialiste*, Grasset, Paris ; A. Aniante, *Mussolini*, Grasset, Paris ; Hitler, *Mein Kampf*.



Le Concile de Nicée (324) *où fut défini le dogme catholique de la Trinité.* Fresque du XVIe siècle à l'église Saint-Martin-des-Monts, Rome. (Cl. Alinari.)

XII

HÉRÉSIES D'AUTREFOIS

Toute hérésie tend au rationalisme. — Un des caractères les plus remarquables du catholicisme, lorsqu'on le compare aux autres formes du christianisme, est sa fidélité à maintenir intact l'enseignement traditionnel, quelles que puissent être les difficultés apparentes qu'il présente. Les hérésies tendent, on serait tenté d'écrire par la force des choses, au rationalisme ; elles veulent proposer aux âmes une religion intelligible et elles n'hésitent pas à sacrifier, si elles le jugent utile, une partie de la vérité révélée.

Elles y tendent et d'ailleurs elles en partent ; on peut dire que, logiquement, sinon toujours historiquement, l'hérésie est l'effet d'une attitude rationaliste de la part de ses « responsables ». Pour la masse qui y est entraînée, le rationalisme peut être une *conclusion* de l'hérésie parce que l'homme a besoin de se donner des raisons quand la foi n'est plus là pour le guider ; mais à l'origine n'est-ce pas le plus souvent l'orgueil humain qui précède l'erreur ?

Le catholicisme au contraire ne redoute pas le mystère. Il serait exagéré de dire qu'il s'y complaît, mais il l'accepte, parce qu'il y voit une des conditions de la vie. On a déjà, dans les pages précédentes, montré le sens de ces remarques en les appliquant au protestantisme, à l'anglicanisme, aux Églises séparées d'Orient. Nous voudrions compléter la démonstration en rappelant ici le lointain souvenir de quelques hérésies d'autrefois.

§ 1. — *Erreurs relatives à la nature de l'enseignement traditionnel.*

Premières attaques contre la tradition au temps de saint Paul. — On peut dire que, dès les premiers jours de son histoire, l'Eglise a trouvé en face d'elle des hérésies. Saint Paul, dans les épîtres de la captivité et dans les Pastorales, met en garde ses disciples contre les tendances dangereuses de novateurs qui prêchent des doctrines étrangères et nous ne trouvons pas là, comme certains critiques, une raison pour nier l'authenticité de ces épîtres. Il était presque fatal, surtout dans la province d'Asie où se rencontraient tant de systèmes opposés, où se coudoyaient tant d'influences diverses, que la prédication chrétienne fournît le point de départ de toutes sortes de spéculations capables de l'adultérer. Nous connaissons fort mal d'ailleurs les erreurs condamnées par saint Paul, et il est assez vraisemblable qu'elles ne se laissent pas ramener à l'unité. Parmi les docteurs de mensonge, les uns se préoccupent surtout des exigences de la vie pratique ; ils prônent un ascétisme exagéré ; peut-être même exigent-ils de leurs auditeurs la continence parfaite et préludent-ils ainsi aux demandes de l'encratisme. Les autres s'intéressent davantage à la spéculation ; ce sont déjà des gnostiques, avec leurs interminables généalogies et leurs nouveautés profanes de mots, avec le culte des anges qu'ils mettent en vedette, avec leurs prétentions de révéler un mystère caché. La fermeté déployée par l'apôtre contre ces systèmes, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent, est remarquable. Une formule brève en traduit le sens : Garde le dépôt. La foi chrétienne est quelque chose de sacré ; elle a été confiée à l'apôtre qui l'a transmise à ses disciples. Ceux-ci doivent à leur tour la transmettre telle qu'ils l'ont reçue, sans changement ni adultération d'aucune sorte.

Le second siècle : les gnostiques. — Cette fidélité ne sera pas sans mérite, surtout lorsque les derniers apôtres auront disparu et en attendant que soit partout reconnue l'autorité d'un juge suprême des controverses. Le second siècle, dans la mesure où il nous est connu, nous apparaît comme le siècle de la gnose. De toutes parts s'élèvent des systèmes qui prétendent révéler tous les secrets de la vie divine et faire connaître aux hommes les mystères de l'éternité : Basilide et son fils Isidore ; Valentin et ses disciples, Héracléon, Ptolémée, Marcus, Théodote, s'évertuent à décrire le monde de l'au-delà avec les éons qui le peuplent et qui procèdent les uns des autres. Nous avons quelque peine aujourd'hui à nous intéresser à toute cette fantasmagorie que d'ailleurs nous connaissons mal dans le détail ; mais les âmes anciennes y trouvaient une incomparable séduction. En elle-même l'idée de la gnose n'était pas chrétienne : il y a eu des gnoses exclusivement païennes, peut-être même des gnoses juives. On comprend bien cependant que des esprits ingénieux aient trouvé le moyen d'introduire le nom de Jésus parmi celui des autres éons et même qu'ils aient fait de Jésus le rédempteur des âmes déchues : n'y a-t-il pas là un témoignage rendu à la force et à la vitalité du christianisme ? Nul n'aurait fait attention à lui, parmi les inventeurs de systèmes, s'il n'avait pas réussi à conquérir les âmes : son succès même le met en péril, car il lui fait courir le risque de ne pas rester lui-même et de devenir un syncrétisme nouveau.

Nous ne saurions rappeler ici, même d'une manière sommaire, l'histoire des gnosticismes chrétiens. Mais plusieurs remarques s'imposent à nous à leur occasion. Il faut souligner d'abord la puissance de séduction que possède la gnose : tout le monde veut savoir ; tout le monde court après les secrets de la science ; ce qui vaut aux religions à mystères un si grand nombre d'adeptes, ce sont les révélations qu'elles prétendent faire sur le monde de l'au-delà. Les chrétiens eux-mêmes, j'entends ceux qui appartiennent à la grande Eglise, ne sont pas toujours insensibles à cette séduction : il suffit, pour s'en rendre compte, de lire des ouvrages tels que les *Odes de Salomon*, l'*Epistola apostolorum*, les *Actes* de Thomas, les *Actes* de Jean. Les critiques n'ont pas fini de discuter sur le milieu dans lequel ont apparu ces livres ; certains y voient des productions nettement gnostiques et cela semble exact lorsqu'il s'agit des *Actes* de Thomas ; d'autres y retrouvent l'esprit de la grande Eglise et les *Odes* de Salomon semblent en effet une œuvre catholique. Du moins les catholiques du second siècle ne craignent pas toujours d'employer des expressions suspectes. Beaucoup d'entre eux se défient de la chair, dans laquelle ils voient le principe du mal et ils poussent à un encratisme exagéré et dangereux. Il s'agit pour l'Eglise de faire face au danger.

D'autre part, si le christianisme authentique n'est pas une gnose au sens étroit que l'on peut donner à ce mot, il comporte cependant une doctrine, à laquelle il est d'autant plus obligé de tenir qu'il la regarde à bon droit comme divinement révélée. La doctrine ne suffit certes pas, puisqu'elle doit informer toute la vie. Les fidèles ne sont pas ceux qui possèdent le mot de passe, grâce auquel ils entreront dans le monde supérieur ; ce sont ceux qui font la charité, qui s'aiment les uns les autres et qui, comme Pline le Jeune le remarque déjà, s'engagent par serment à ne commettre aucun crime. Mais leur vie morale est fondée sur une foi, et celle-ci est tout autre chose qu'une confiance aveugle ; elle est une adhésion ferme à un enseignement. On est parfois surpris, lorsqu'on lit les œuvres de Clément d'Alexandrie et d'Origène, de voir la place que tient chez eux, chez Clément surtout, qui n'a jamais cessé d'être un professeur, l'élément intellectuel de la religion. Clément exagère et le portrait du gnostique qu'il trace avec amour est quelque chose de purement idéal ; on peut même dire que si cet idéal était réalisable, il ne serait pas celui du vrai chrétien. Il faut ajouter pourtant que Clément et Origène n'ont jamais cessé d'être fidèles à l'Eglise : c'est assez dire que l'Eglise est loin de méconnaître la place de la doctrine dans sa vie.

Un exemple significatif : Marcion et sa critique de l'Ancien Testament. — Il est à peine besoin d'ajouter qu'elle tient à garder l'intégrité de cette doctrine. Le cas de Marcion est particulièrement significatif à rappeler. Marcion n'est pas proprement un gnostique ; il est avant tout un chrétien ; mais il exagère l'originalité du christianisme jusqu'à condamner l'Ancien Testament dans son entier. Le Dieu juif, à ses yeux, n'est pas le vrai Dieu ; sa justice devient méchanceté et le Dieu bon, dont Jésus est le révélateur, n'a d'autre rôle que de mettre fin à son règne. Lorsque Jésus est venu, le judaïsme n'a plus qu'à disparaître. Marcion ne se contente donc pas de déclarer que l'Eglise n'a rien de commun avec la Synagogue et que tous les

livres sacrés des Juifs doivent être reniés ; il prétend critiquer les livres chrétiens eux-mêmes ; il ne conserve que l'évangile de saint Luc et les Epîtres de saint Paul, après avoir pris soin d'ailleurs de les expurger soigneusement. Son éclectisme aboutit à une doctrine assez cohérente, assez rationaliste aussi ; et son talent d'organisateur lui permet de constituer des communautés assez solides pour résister à maints assauts.

L'Eglise catholique n'ignore pas tout ce qui la sépare de la Synagogue : dès les premiers jours de son existence, elle a dû lutter pour conquérir son indépendance et, au temps même où prêche Marcion, elle rencontre les Juifs parmi ses pires ennemis. Mais elle ne veut rien renier de son héritage. Les livres sacrés de l'Ancien Testament lui appartiennent en propre : l'auteur de la lettre de Barnabé ne va-t-il pas jusqu'à soutenir qu'ils ont cessé d'être la propriété des Juifs ? Il en va de même, à plus forte raison, de tous les écrits qui se réclament des apôtres ou des disciples des apôtres comme de leurs auteurs : avant la fin du second siècle, le canon du Nouveau Testament sera constitué à peu près tel que le définira le concile de Trente ; les quatre évangiles en particulier seront présentés par saint Irénée comme des rédactions différentes de l'Evangile unique. Jésus a dit naguère qu'il n'était pas venu pour détruire la loi, mais pour l'accomplir ; que rien, pas même un tiret ou un iota, ne disparaîtrait de la Loi : telle est la règle et l'on s'y tient sans se demander si elle ne rend pas plus difficile la profession du christianisme. Qu'importent les difficultés ? La seule chose qui compte, c'est la fidélité à l'enseignement du Maître qu'il s'agit de conserver intact.

Il est permis de remarquer que l'Eglise d'aujourd'hui pense sur ce point tout comme l'Eglise d'autrefois et qu'elle ne se montre pas plus disposée à rejeter l'Ancien Testament, malgré les invites que lui adressent certains critiques. N'est-ce pas Harnack qui a écrit dans son étude sur Marcion : « Rejeter l'Ancien Testament au second siècle fut une faute que la grande Eglise avec raison n'a pas voulu commettre », parce qu'alors on n'eût pu rejeter l'Ancien Testament sans rompre tout lien avec lui et sans le déclarer l'œuvre d'un faux dieu, ce qui eût été le trouble jeté dans les consciences. « Conserver l'Ancien Testament au XVI[e] siècle fut un destin auquel la Réforme ne pouvait encore se soustraire », quoique Luther en ait eu presque l'intention : *Non potest nobis monstrare verum Deum* ; — sans doute parce que, rejetant l'autorité de l'Eglise et de la tradition, Luther ne pouvait se faire un rempart de l'Ecriture qu'en en supprimant la plus grande partie. « Mais conserver encore l'Ancien Testament, après le XIX[e] siècle, comme source canonique, c'est la suite d'une paralysie religieuse et ecclésiastique ». Harnack ne nous l'envoie pas dire : il consent à garder le Nouveau Testament, parce que « l'on ne saurait faire de meilleur recueil de sources pour déterminer ce qui est chrétien ». Mais, tout comme Marcion, il condamne les livres de l'Ancien Testament. L'Eglise catholique, soyons-en sûrs, ne consentira jamais à subir ou à faire une telle mutilation. « Elle reçoit pour sacrés et canoniques tous ces livres, dans leur intégrité et avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique, et tels qu'ils se trouvent dans la vieille Vulgate latine. » (*Concil. Trident.*, sess. IV.)

L'attitude de l'Eglise.— Tandis que l'hérésie choisit, l'Eglise conserve : elle n'a pour ainsi dire pas d'autre mission. Les gnostiques insistent sur la connaissance d'une doctrine et plusieurs d'entre eux abandonnent volontiers la morale : n'est-il pas évident, si la gnose suffit, si les pneumatiques sont prédestinés au salut, que la conduite de la vie est indifférente et qu'il ne sert à rien de pratiquer la vertu ? Peut-être même qu'il est utile de faire toutes sortes d'expériences et de se vautrer dans le vice ? D'autres, qui insistent sur le dualisme et sur la nature essentiellement mauvaise de la matière, condamnent au contraire le légitime usage du mariage lui-même et vouent leurs adeptes à la continence absolue. Les uns et les autres sont peut-être logiques dans leurs conclusions, mais leurs prémisses sont fausses et point n'est besoin à l'Eglise de longues démonstrations pour le prouver. Il lui suffit de remarquer que sa doctrine est un principe de vie. Connaître est bien, mais vivre est mieux, si la vie est la traduction fidèle de la connaissance. Le véritable chrétien est appelé au salut : il n'est pas sauvé définitivement par le seul fait de l'initiation baptismale ou même par la participation au corps et au sang du Christ. Ni les formules ni les sacrements n'exercent une action magique et il est encore plus faux de dire qu'il y a des hommes naturellement sauvés, tandis qu'il y en a d'autres qui seraient naturellement damnés. Chacun doit s'approprier les mérites de la rédemption opérée par le Christ et si l'on pèche, on rendra compte à Dieu de ses péchés. Voilà ce que répond l'Eglise aux gnostiques immoralistes. Aux encratites de toute école, elle déclare d'ailleurs que, si la pratique de la vertu est indispensable, il n'est pas question d'imposer aux hommes des jougs qu'ils ne peuvent pas porter : la virginité est excellente, ainsi que le Seigneur l'a déclaré et que saint Paul l'a confirmé. Mais elle ne saurait être rendue obligatoire : *Qui potest capere capiat.* Aux origines du monde, Dieu a institué le mariage, pour assurer la propagation de l'espèce humaine : le mariage reste bon et l'union de l'homme et de la femme peut être, selon saint Paul, comparée à l'union du Christ et de son Eglise. Ce serait folie que de le condamner, alors qu'il s'agit simplement de le sanctifier.

La conception catholique : saint Irénée. — Saint Irénée, le grand adversaire du gnosticisme, qui, à la fin du second siècle, alors que déjà les premiers docteurs de l'hérésie sont morts et que leurs épigones multiplient les sectes presque à l'infini, expose admirablement la pensée catholique en face de l'erreur : l'Eglise est faite pour garder la tradition de l'enseignement apostolique, mais cette tradition, elle la garde avec fidélité, sans y rien ajouter et sans rien en retrancher. La seule vraie foi, vivante et vivifiante, est celle que l'Eglise a reçue des apôtres et qu'elle distribue aujourd'hui à ses enfants. Le Seigneur en effet a donné son Evangile aux apôtres ; il leur a confié la mission d'enseigner en son nom : c'est d'eux que nous tenons la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu (*Haeres.*, III, *praefat.*). Pour peu que l'on veuille ouvrir les yeux, on contemple en chaque église la tradition de la doctrine des apôtres, authentiquée par les évêques actuels qui remontent aux apôtres par une succession continue et vérifiable (*Haeres.*, III, 3, 1). Le procédé est simple : pas de vérité hors de la doctrine des apôtres, pas de doctrine des apôtres hors

du catholicisme, pas de catholicisme hors de la succession des évêques.

Saint Irénée peut alors définir l'hérésie par opposition à la tradition catholique. Les gnostiques sont ceux qui recherchent la vérité comme si personne ne l'avait trouvée avant eux ; et si, d'aventure, ils font appel à la tradition, ils détournent ce mot de son véritable sens en se cherchant des ancêtres humains, auxquels d'ailleurs ils sont incapables de rester fidèles. L'Eglise est, depuis l'origine, une cohésion d'âmes et d'églises dans une même foi d'autorité ; le gnosticisme se résout en une poussière de sectes sans aucune espèce d'unité ; il aboutit tout juste à organiser des écoles ; seul Marcion fonde une église ; encore l'Eglise marcionite ne tarde-t-elle pas à se diviser en sectes rivales. Le catholicisme seul conserve son unité, parce que seul il maintient la tradition qu'il a reçue.

Le montanisme. — Très caractéristique de la fidélité de l'Eglise à tout le legs du passé est l'attitude qu'elle prend dans l'affaire montaniste. On sait comment, aux environs de 170, un certain Montan, qu'accompagnaient deux prophétesses, Quintilla et Maximilla, se mit à prêcher en Phrygie l'avènement du Saint-Esprit et la prochaine venue de la Jérusalem céleste. Montan et ses compagnes se prétendaient inspirés : c'était l'Esprit Saint lui-même, assuraient-ils, qui parlait par leur bouche. A une telle affirmation il pouvait sembler difficile de répondre : l'Eglise n'avait-elle pas pris naissance au jour de la Pentecôte, et les apôtres n'avaient-ils pas été gratifiés miraculeusement du don des langues ? Depuis, bien nombreuses avaient été les manifestations de l'Esprit divin parmi les chrétiens : les *Actes des apôtres* mentionnent à plusieurs reprises ses interventions ; saint Paul, dans la Première Epître aux Corinthiens surtout, donne de longues instructions sur les charismes, en particulier sur la glossolalie et la prophétie ; et s'il déclare que la charité est préférable à toutes les langues du monde, il n'hésite pas à reconnaître les droits souverains de l'Esprit qui souffle où il veut et qu'il ne faut pas éteindre. Après l'âge apostolique, les charismatiques avaient sans doute été moins nombreux ; mais l'Eglise n'en avait jamais manqué, et ils restaient, parmi les frères, les témoins indiscutables de la présence de Dieu au milieu des siens. Montan se présentait comme le dépositaire des grâces divines : qu'y avait-il à lui opposer ?

De fait, de nombreux chrétiens se laissèrent séduire et quelques évêques eux-mêmes eurent la faiblesse d'adhérer au mouvement montaniste. Dans son ensemble, l'Eglise demeura ferme contre l'hérésie et, aux nouveautés du prétendu prophète, elle opposa résolument sa tradition. Impossible à Dieu de se contredire lui-même ; ce qui a été enseigné dès l'origine est la vérité ; par suite, tout ce qui s'oppose à la tradition est l'erreur. Montan introduisait, sous couleur de révélation privée, des nouveautés : il se rendait par là seul condamnable et méritait d'être regardé comme un hérétique. Il semble que ce fut à l'occasion du montanisme que les premiers conciles se réunirent en Orient : rien ne pouvait être plus efficace, contre les prétentions de Montan, que ces assemblées d'évêques, successeurs des apôtres, dépositaires de la tradition, gardiens de la foi. Le montanisme se heurta à une opposition irréductible de leur part : il tarda d'autant moins à sombrer dans l'oubli que la Jérusalem céleste, pro-

mise d'une manière si affirmative, ne descendit pas dans la plaine de Pépuze où on l'attendait.

Pourtant, un problème restait posé, celui de la légitimité de la prophétie. Les évêques avaient-ils le droit, avaient-ils même le moyen d'empêcher les manifestations du Saint-Esprit ? De cela, il ne pouvait pas être question. Certains historiens ont naguère ramené l'essentiel de l'histoire de l'Eglise primitive à un conflit entre charismatiques et membres de la hiérarchie : les faits sont très loin d'appuyer cette hypothèse, et nous connaissons bien des évêques, à commencer par saint Ignace d'Antioche et saint Polycarpe de Smyrne, qui ont été favorisés des grâces de l'Esprit Saint. Toutefois, il était nécessaire de fixer les règles qui devaient permettre la distinction entre les faux prophètes et les prophètes véritables. Déjà la *Doctrine des apôtres* avait posé là-dessus quelques principes. Les adversaires du montanisme reprirent l'étude du problème : ils décidèrent en particulier « qu'il ne faut pas que le prophète parle en extase ». C'était marquer une nette défiance contre les prodiges et les manifestations extraordinaires ; c'était condamner d'avance tous les faux prophètes qui, sous couleur d'inspiration, débiteraient des discours inintelligibles ; c'était surtout affirmer nettement la primauté de la tradition sur l'inspiration individuelle. Les principes étaient sauvegardés : les vrais prophètes gardaient leur place dans l'Eglise et on honorait en eux les privilégiés de l'Esprit Saint. Mais on leur demandait des lettres de créance : la dignité de la vie, l'intelligibilité des discours, le parfait désintéressement. Solution sage, s'il en fût jamais. Solution de synthèse et d'équilibre harmonieux, analogue à celles qui clôturèrent les débats soulevés par le gnosticisme.

§ 2. — *Erreurs relatives au contenu de l'enseignement traditionnel.*

La fin du second siècle et le début du troisième virent se poser d'autres questions qui intéressaient au premier chef non plus seulement la nature de l'enseignement traditionnel, mais son contenu. Une fois de plus, nous allons constater que dans les controverses sur le patripassianisme et l'adoptianisme, l'Eglise resta fidèle à la ligne de conduite qu'elle avait suivie jusqu'alors.

Deux mouvements extrêmes : adoptianisme et patripassianisme. — C'est Rome qui est alors le centre des controverses et, du coup, celles-ci acquièrent une importance spéciale. Déjà les maîtres les plus fameux de la gnose et Marcion lui-même avaient fait de Rome le centre de leur propagande, rendant ainsi une manière d'hommage à l'autorité de l'Eglise romaine. Aux environs de l'année 200, Rome est plus que jamais le rendez-vous de tous les chrétiens qui croient avoir quelque chose à dire. Théodote le Corroyeur y arrive de Byzance. Il enseigne que « Jésus est un homme, enfanté d'une vierge selon la volonté du Père : il a vécu comme tout le monde, ajoute-t-il, mais surpassé tous les hommes par sa piété. Plus tard, lors de son baptême sur les bords du Jourdain, il a reçu et contenu en lui-même le Christ descendu du ciel sous la forme d'une colombe... Mais même alors, après la descente de l'Esprit, Jésus n'est pas devenu Dieu ; selon quelques-uns, il l'est devenu par sa résurrection d'entre les morts. »

Théodote a de nombreux disciples qui, tout comme lui, voient en Jésus-Christ un simple homme, mais qui, pour le reste, sont bien loin de s'accorder entre eux : cela n'empêche pas les Théodotiens d'essayer tout au moins l'organisation d'une Eglise et de se donner pour évêque un certain Natalis, que séduit l'appât d'une mensualité de cent cinquante deniers.

Vers le même temps, Praxéas introduit à Rome le patripassianisme : il arrive d'Asie, où il a connu le montanisme et il combat avec vigueur la nouvelle prophétie. Mais en même temps, il affirme, sous prétexte de maintenir la monarchie divine, que le Verbe n'existe pas comme une personne et qu'il n'est rien autre qu'un nom nouveau pour désigner le Père : dès lors, c'est le Père lui-même qui s'est incarné dans le sein de Marie, qui a souffert, qui est mort, qui est ressuscité. En Jésus-Christ, on peut distinguer deux éléments : l'un humain, Jésus, qui est, si l'on veut, le Fils ; l'autre divin, le Christ, qui est identique au Père.

A ce qu'il semble, Praxéas ne reste pas très longtemps à Rome, mais sa doctrine continue à y être enseignée : Cléomène est, sous le pontificat de saint Zéphyrin, le plus connu des modalistes patripassiens et il rencontre, parmi les simples qui tiennent à affirmer l'unité de Dieu, un grand nombre de partisans. Il faut avouer que le mystère chrétien déconcerte beaucoup d'intelligences frustes, qui essaient de comprendre comment Dieu peut être unique dans la Trinité de ses personnes : à ces simples fidèles, on a tellement dit que le grand ennemi du christianisme était l'idolâtrie que, par crainte, ils insistent sur la monarchie divine au point de compromettre la Trinité. Par suite, ils ne peuvent pas dire que le Fils est différent du Père ; et comme il leur faut admettre que Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu, ils concluent tout naturellement que le Père lui-même s'est incarné. Beaucoup d'ailleurs ne vont même pas aussi loin dans leur effort intellectuel. Ils se contentent d'affirmer la divinité du Sauveur ou de dire que Dieu s'est fait homme sans poursuivre leurs investigations.

La réponse de l'Eglise : les papes Zéphyrin et Denys. — Naturellement, les catholiques instruits protestent contre cette simplification du dogme : ils tiennent, autant que les autres, à sauvegarder la divinité du Christ ; mais ils ne tiennent pas moins à maintenir la Trinité des personnes en Dieu. Tertullien à Carthage, saint Hippolyte à Rome représentent au mieux l'effort des intellectuels pour découvrir des formules pleinement satisfaisantes. Il faut reconnaître d'ailleurs que cet effort n'aboutit pas à des résultats définitifs et même qu'il n'est pas encouragé par le pape saint Zéphyrin qui se range du côté des simples croyants. C'est en vain que Tertullien proteste : « Les simples, écrit-il, pour ne pas dire les maladroits et les ignorants — et ces gens-là forment toujours la grande masse des fidèles — voyant que la règle de foi nous fait passer du polythéisme païen à un Dieu unique et véritable, ne comprennent pas qu'il faut croire en effet au Dieu unique, mais avec son économie, et ils prennent peur ; ils s'imaginent que l'économie introduit une pluralité, que la distinction de la Trinité divise l'unité, alors que, tout au contraire, l'unité, en répandant de son sein la Trinité, n'est pas détruite, mais ordonnée. » (*Adv. Prax.*, 3.)

Saint Zéphyrin, qui a succédé à saint Victor, est, au dire de saint Hippolyte, un esprit borné et sans culture. Saint Hippolyte parle ici en adversaire, mais on peut croire que le pape n'a pas en effet toute la science du prêtre qui illustre alors son Eglise et qu'il se contente de maintenir la tradition chrétienne dans son intégrité, sans faire le jeu ni des doctes qui, par leurs explications subtiles, tendent au subordinatianisme, ni des ignorants qui seraient tentés de sacrifier inconsidérément la Trinité. Hippolyte assure que, dans son désir de paix, saint Zéphyrin déclare tantôt : « Je ne connais qu'un Dieu, Jésus-Christ et, en dehors de lui, aucun Dieu engendré, ayant souffert », et d'autres fois : « Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils. » L'authenticité de ces formules n'est pas certaine : la première surtout, qui est textuellement celle de l'hérétique Noët de Smyrne, étonnerait de la part du pape. On peut cependant l'expliquer : il est bien sûr que Jésus-Christ est Dieu, et que c'est lui — non le Père ni le Saint-Esprit, mais le Fils — qui a été engendré et qui a souffert. Entre les monarchiens patripassiens et les adoptianistes, saint Zéphyrin tient à conserver l'intégrité de l'enseignement traditionnel ; il ne veut rien sacrifier du dogme catholique, dût-il pour cela insister sur l'aspect mystérieux de la doctrine. Il y a un Dieu et il y a trois personnes en Dieu ; Jésus-Christ est vraiment un homme et il est vraiment un Dieu. Tout cela doit être également affirmé, tout cela est également précieux aux yeux de l'Eglise.

Une cinquantaine d'années plus tard, le pape saint Denys doit revenir sur les mêmes problèmes, et il formule sa décision en termes nets et catégoriques : « Il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers, et il faut que l'Esprit Saint ait en Dieu son séjour et son habitation. Et il faut de toute façon que la sainte Trinité soit récapitulée et ramenée à un seul comme à son sommet, je veux dire le Dieu tout-puissant de l'univers, car couper et diviser la monarchie en trois principes, c'est l'enseignement de Marcion l'insensé... Il ne faut donc pas partager en trois divinités l'admirable et divine unité, ni abaisser par (l'idée de) production la dignité et la grandeur excellente du Seigneur, mais croire en Dieu le Père tout-puissant et au Christ Jésus son Fils et au Saint-Esprit, et (croire que) le Verbe est uni au Dieu de l'univers. »

Ce qui nous frappe dans ces formules de saint Denys, c'est leur force et leur netteté. Comme le remarque le P. Lebreton, il n'y a ici « point de spéculations théologiques, point de subtilités dialectiques, peu d'érudition scripturaire, mais la déclaration catégorique de la foi professée par l'Eglise... Ce n'est pas le théologien qui parle, c'est le pape ; il ne se complaît pas pour sa part dans les spéculations théologiques et il se soucie peu de celles des autres : on a remarqué que son argumentation ne tient pas compte des subtiles distinctions alexandrines sur les trois personnes ou sur le double état des Loges ; il ne se soucie que des conclusions les plus apparentes, soit que les auteurs de ces doctrines les aient formulées eux-mêmes, soit qu'elles lui paraissent s'en dégager spontanément et, parce que ces conclusions sont un danger pour la foi, il les rejette et, avec elles, la théologie qui les a portées. » (J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle*, dans *Rev. d'hist. ecclésiast.*, XX, 1924, p. 9-10.)

Le concile de Nicée. — La controverse n'est cependant pas terminée par les déclarations de saint Denys de Rome : c'est au concile de Nicée que revient l'honneur de définir le dogme catholique de la Trinité ; et il le fait dans un symbole qui met à l'honneur le terme *consubstantiel*, appliqué au Fils de Dieu. Dire que le Fils est consubstantiel au Père, c'est affirmer qu'il est Dieu comme lui, inséparable de lui, qu'il est l'image de sa substance ; c'est proclamer en un mot sa véritable divinité. Y avait-il moyen d'hésiter là-dessus quand on avait lu les épîtres de saint Paul et les évangiles, surtout le quatrième évangile qui affirme clairement la parfaite unité du Père et du Fils ? Mais en même temps, les Pères de Nicée tiennent que le Fils ne se confond pas avec le Père, qu'il est autre chose qu'un nom, qu'il a une réalité personnelle et incommunicable ; s'ils n'insistent pas sur ce point, c'est parce qu'ils doivent combattre l'hérésie d'Arius qui est subordinatien. Mais lorsque les circonstances l'exigeront, l'Eglise n'aura aucun mal à mettre en relief la Trinité des personnes divines, avec autant de netteté qu'elle a fait de l'unité de Dieu. Le concile d'Alexandrie en 362 est particulièrement intéressant à signaler ici, car il montre nettement la sagesse de l'Eglise et sa volonté de maintenir intacte toute la tradition.

§ 3. — *Conclusion : la leçon du passé.*

L'hérésie est une dissociation ruineuse et injustifiée. — Si nous avons insisté sur les premières hérésies, c'est parce qu'elles ont, de notre point de vue, une signification spéciale. Elles marquent l'effort de la sagesse humaine pour choisir, dans l'enseignement du Sauveur, ce qu'elle peut conserver et ce qu'elle doit rejeter. On eût pu craindre que l'Eglise ne succombât à la tentation. Or, nous l'avons constaté, c'est là ce qu'elle n'a jamais fait. Les hérétiques abandonnent tantôt une partie, tantôt une autre de la révélation. Ils glissent sur une pente où il leur sera incapable de s'arrêter : les seuls, parmi eux, qui soient vraiment logiques, ce sont les purs rationalistes qui rejettent tout et qui ne gardent rien. Comment faire pour choisir, et qu'a-t-on le droit de garder, une fois commencée la discussion ? Pourquoi croire en Jésus si l'on n'admet pas tout ce qu'il a dit ? Pourquoi conserver les Ecritures si l'on repousse l'Eglise qui en enseigne l'inspiration et l'inerrance ? Pourquoi admettre que Dieu a parlé aux hommes si l'on repousse le miracle et la prophétie ?

Le dogme chrétien doit être accepté ou nié dans sa totalité. — Qu'on le veuille ou non, l'enseignement chrétien est un bloc. On l'admet ou on ne l'admet pas. Mais du moment où on l'admet, on n'a plus le droit d'en discuter les parties : il est à peine besoin de préciser qu'il s'agit ici non pas des opinions librement débattues entre les théologiens, mais des doctrines qui font partie du dépôt révélé. Ce que saint Paul disait à son disciple Timothée : Garde le dépôt, l'Eglise ne cesse pas de le redire à tous ceux qui croient en elle. Les papes et les évêques qui constituent l'Eglise enseignante n'ont pas d'autre mission que de répéter cette formule à travers les siècles. Cela plaît ou cela ne plaît pas : qu'importe ? Cela soulève à certains moments des difficultés spéciales ? Tant pis. La question n'est pas de savoir si une

doctrine donnée s'accorde aujourd'hui avec la philosophie à la mode, si elle s'harmonise avec tel ou tel système humain : à ce jeu, ceux qui en ont le temps et le goût peuvent se livrer s'ils le veulent. Il s'agit seulement de maintenir ce qui a toujours été cru, ce qui l'a été partout, ce qui l'a été par tous, pour reprendre la formule de saint Vincent de Lérins. Du trésor qui lui a été légué, l'Eglise n'a jamais rien sacrifié. N'est-ce pas une chose merveilleuse qu'une telle fidélité à travers les circonstances les plus difficiles, en face des tentations les plus séduisantes ? Et ne pouvons-nous pas croire que l'Esprit de Dieu a manifesté sa présence en ne permettant pas qu'une seule fois fût atteinte au cours des siècles l'intégrité du dépôt ?

Gustave BARDY

BIBLIOGRAPHIE. — Consulter les *Histoires de l'Eglise*, en particulier celles de dom Poulet, du R. P. Jacquin, de M. Mourret, de MM. Fliche et Martin.



La Vierge triomphe du protestantisme. Fresque du Dominiquin à la cathédrale Saint-Janvier, Naples. (Cl. Alinari.)

XIII

LE CATHOLICISME EN FACE DU PROTESTANTISME

INTRODUCTION. — LES THÈSES EN PRÉSENCE

Les premières formes du protestantisme. — La révolte de Luther et de Calvin enleva, au cours du XVIe siècle, presque la moitié de la chrétienté au magistère de Rome. On put craindre, à plusieurs reprises, que des nations restées catholiques, comme la France, ne fussent conquises par la politique réformée, qui aurait fait d'elles de nouvelles nations protestantes. C'est dire que le fait de la Réforme n'a cessé de constituer, aux yeux des catholiques, jusqu'à la stabilisation des conquêtes protestantes en Europe, c'est-à-dire jusqu'à la paix de Westphalie, un terrible argument contre la catholicité de l'Eglise romaine. L'apologétique catholique avait alors trop à faire afin d'établir, contre Genève, que l'apostolicité n'appartenait qu'à Rome, pour oser se servir de l'existence même de l'hérésie comme d'un témoignage précieux en faveur de l'Eglise romaine.

Catholiques et protestants se disputent la possession du christianisme primitif. Ceux-ci ne cessent de reprocher à ceux-là de prétendues altérations du premier message du Christ et de sa pensée authentique. Luther n'était venu qu'assez tard à cette accusation formelle, par laquelle il justifiait son action réformatrice. Dans ses

premiers pamphlets (*Manifeste à la noblesse chrétienne d'Allemagne*), il n'est pas encore vraiment question de corruption de la foi. Luther s'indigne de quelques abus criants de la vie ecclésiastique ou de la fiscalité pontificale, dont l'Allemagne, autour de lui, subissait avec colère les exigences. Mais bientôt, dans la *Captivité babylonienne de l'Eglise*, il accusera le pape d'avoir corrompu « la foi en Dieu » et « la foi de Jésus-Christ », d'avoir usurpé l'autorité qui résidait en l'Eglise, d'avoir inventé des sacrements et d'avoir « plongé dans une captivité lamentable » les trois sacrements du Christ : le baptême, la pénitence et la Cène. La Parole de Vérité a été, par Rome, « adultérée ». C'est lui, Luther, qui la rétablira dans sa pureté primitive.

C'est bien ce que prétendront, après Luther, tous les fauteurs de « restaurations évangéliques » et rédacteurs des diverses confessions de foi : *Confession de foi d'Augsbourg*, *Confession helvétique*, *Confessio gallicana*, etc... Mélanchton indique même avec précision quelques-unes de ces « adultérations » : Rome n'a pas compris « la foi en Christ », la doctrine « du salut par la foi seule sans les œuvres », celle de la prédestination, de la grâce gratuite, de l'universel Sacerdoce, du rôle de l'Esprit Saint qui illumine pour toute conscience le sens de la Bible, redevenue la source unique de la vie spirituelle. De même Calvin prétend revenir au pur Evangile, restaurer la doctrine du Christ, rétablir les institutions chrétiennes primitives « qu'aucuns méchants évêques, ou plutôt brigands tenant place d'évêques » ont odieusement bouleversées, au gré de leurs ambitions ou de leurs passions.

Jusqu'à la grande crise qui bouleversa tout le protestantisme à la fin du XVIIIe siècle et inaugura un protestantisme fort différent de celui de Luther ou de Calvin, c'est là l'attitude adoptée par la Réforme pour justifier sa révolte contre Rome. Elle affirme ne vouloir rien faire qu'effacer les successives inventions humaines ajoutées par la Papauté à la pensée authentique du Christ. Elle aurait épuré les dogmes, le culte ; restauré la morale chrétienne sur ses vraies bases ; remis la piété dans sa vraie voie ; rehaussé la valeur de l'Ecriture ; enrichi la vie spirituelle desséchée par les dévotions superstitieuses de l'Eglise romaine ; rendu à l'esprit et à la conscience de chaque fidèle la liberté que le Pape oppressait sous sa puissance illégitime. D'un mot, elle affirme qu'elle est religion de l'esprit, tandis que l'Eglise romaine n'a cessé de confondre la religion du cœur avec la pratique mécanique des œuvres extérieures.

La nécessité progressive d'une restauration catholique. — Le temps a travaillé pour la restauration des notions catholiques d'abord rejetées, comme superstitions et inventions humaines.

La pensée protestante n'a cessé d'évoluer et ses variations ont parfois permis un retour de crédit en faveur d'institutions catholiques jusque-là vilipendées. Nous ne pourrons, ici, en dresser une liste complète, mais nous nous tiendrons aux trois points que l'on peut regarder comme essentiels dans le conflit entre catholiques et protestants : la conformité de notre Eglise avec l'Eglise primitive ou la possession de l'apostolicité ; la valeur de notre concept d'Eglise qui suppose une institution et une autorité ; l'identité essentielle de notre dogme avec la croyance du christianisme primitif, — en face de l'anarchie doctrinale du protestantisme actuel.

La vie spirituelle protestante apporte aussi son témoignage soit que l'on considère les principes et les formes de la vie spirituelle, soit qu'on recherche les moyens de sanctification.

CHAPITRE PREMIER. — LE TÉMOIGNAGE DE LA PENSÉE PROTESTANTE

§ 1. — *Le problème des origines chrétiennes.*

Les discussions sur l'apostolicité de l'Eglise. — La Réforme avait, en premier lieu, proclamé qu'elle constituait un retour à l'Eglise primitive. Sur cette belle assurance, Luther amputait le dogme catholique de tous les éléments qui trop visiblement heurtaient ses propres conceptions et, s'en remettant à ses goûts plutôt que soumis aux exigences historiques, présentait un christianisme primitif, qui ne résiste pas à l'examen. Mais enfin, le problème historique des origines chrétiennes se trouva ainsi posé avec une force nouvelle.

Dès le XVIe siècle, la controverse catholique discute chacune des affirmations de la science protestante. Jean Cochlaeus, en 1549, conclut son débat en reprochant au calvinisme de n'être que « calomnies et blasphèmes ». D'autres étudient les origines de l'Eucharistie, du culte de la croix, de la messe, du purgatoire, de l'Eglise, des indulgences, des sacrements, de la Sainte Trinité. Le cardinal du Perron établit contre Théodore de Bèze que l'Eglise catholique a pour elle l'apostolicité, étant seule héritière de la Tradition primitive, et contre Duplessis-Mornay, en une conférence fameuse, la solidité de la notion catholique de l'Eucharistie et de la messe. A la suite de du Perron, les controversistes s'attachent à tourner, contre la Réforme, le reproche de « falsifications » et dénoncent toutes celles que les réformés avaient introduites dans l'étude des Pères et l'interprétation de l'Ecriture, afin de se donner des titres apostoliques.

Le théologien protestant Aubertin aperçut la terrible blessure que cette offensive catholique était en train de porter à la thèse réformée. Il entra en lice contre Bellarmin et du Perron, tantôt seul, tantôt flanqué du curieux Pierre du Moulin, de Blondel, de Daillé et de Drelincourt, qui s'épuisaient à répondre aux attaques érudites des controversistes catholiques. On peut dire aujourd'hui que ce fut la tentative d'Aubertin qui détermina chez les catholiques un très profond courant d'érudition, auquel se rattachent les travaux de Nicole, d'Arnauld, de la Milletière, de Véron, du jésuite Jean Maldonat, de l'espagnol Melchior Cano, véritables ancêtres de la théologie positive, qui mirent aux mains des catholiques une inappréciable collection de textes, où s'aheurtaient les prétentions historiques de la Réforme.

Résultat de la controverse. — L'historien Hallam a parfaitement reconnu que la situation se trouva, de ce fait, renversée ; la controverse, décidément devenue historique, favorisait les thèses catholiques. Par suite de la pauvreté des documents, le débat ne dépassait guère d'ailleurs le quatrième siècle : l'étude des trois premiers siècles demeura à peu près hors de la controverse, jusqu'au XIXe siècle. Mais

déjà Bérulle s'empare des conclusions générales sur le christianisme des « quatre cents premiers ans », pour montrer « cette chaîne divine qui, d'un bout touche la terre et, de l'autre, le ciel » qu'il oppose à « l'église des réformateurs, visible en sa naissance, en sa rébellion et en sa nouveauté ». Au XVIIe siècle, la science catholique ne cesse d'établir, à l'occasion de chacun des dogmes attaqués par la Réforme, « la perpétuité » de la foi catholique. De moins en moins, les protestants se trouvent justifiés en leurs prétentions de représenter « l'Eglise primitive ». La science travaille contre eux ; l'apologétique invoque déjà leur témoignage involontaire en faveur de la vérité de l'Eglise romaine.

Le grand conflit se déchaîna au XIXe siècle ; la Réforme mit alors ses plus grands espoirs en un homme dont l'érudition était, en effet, prodigieuse, en A. Harnack. De raconter cette longue bataille, il ne peut ici être question, sinon pour indiquer les résultats acquis et l'orientation donnée aux études d'histoire des origines chrétiennes. L'historien catholique Pierre Batiffol démontra l'identité foncière de l'*Eglise naissante et du catholicisme* actuel. Les savants protestants les plus autorisés durent lui accorder que « des éléments capitaux du catholicisme remontent jusqu'à l'âge apostolique et ne se rencontrent pas seulement à la périphérie ». Le prétexte historique de la Réforme, finissant sa carrière, porte ainsi témoignage en faveur de l'Eglise de Rome.

§ 2. — *Autorité et liberté dans l'Eglise.*

Un essai de libération radicale. — En second lieu, la Réforme reprochait à l'autorité souveraine de l'Eglise romaine ou Eglise d'institution d'écraser, contre tout droit, la liberté de l'individu. Cette liberté, l'Evangile ne la soumet à aucun des pouvoirs ecclésiastiques que s'arroge le sacerdoce catholique. Il faut livrer la Bible au fidèle, car l'Esprit lui en révèle le sens, par une illumination intérieure ; au fidèle est encore confié le sacerdoce qui redevient universel, et se libère de l'armature cléricale qui réserve les pouvoirs, les privilèges, les dons sacrés à une caste sacerdotale. La Parole de Dieu appartient à la communauté qui la conserve, la contrôle, la confie à certains ministres dont elle surveille l'interprétation. Ce sont « les brebis », disait Jésus, qui connaissent ma voix. La vérité appartient au peuple des croyants, non à une élite de commentateurs.

Cette révolution profonde qui jetait à bas l'édifice catholique a-t-elle assuré la liberté du fidèle et supprimé pour toujours la notion d'Eglise d'institution ? L'histoire de l'évolution de la pensée réformée sur ce point capital nous enseigne, en fin de compte, que les thèses catholiques doivent être bien fortes, puisque, par des détours plus ou moins camouflés, elles firent assez tôt leur rentrée dans le système de l'ecclésiologie protestante.

Les variations de Luther. — Luther fut le premier à renoncer à sa réforme radicale. Dans son traité de l'*Autorité séculière* il affirmait superbement : « Les prêtres et les évêques n'exercent aucune souveraineté ; ils remplissent un office, un service. Ils sont les égaux des autres chrétiens. Ils ne peuvent promulguer aucune loi ; ils ne peu-

vent donner aucun ordre sans le consentement des autres ». Quant aux fidèles, ils ne leur doivent « qu'une obéissance absolument libre », et tout particulier « peut enseigner là où il voit que le pasteur fait fausse route ». C'est toujours « la brebis » qui enseigne le pasteur : théorie chère à ce tribun de la démocratie. Mais les excès du sens individuel ont ravagé l'église d'Allemagne. Luther se hâte de renier ses imprudentes affirmations : « Nul, écrit-il, ne doit se mêler d'enseigner ses ouailles, publiquement ou secrètement, sans le consentement du prêtre de la paroisse ; personne ne doit écouter cet intrus, sans encourir les sanctions spirituelles et temporelles ». Mais si l'Esprit de Dieu pousse l'intrus ? Luther s'en moque et voici ce que deviendra l'Esprit Saint coupable d'inspirer un révolté : « L'autorité adressera ces vauriens au seul maître qui leur convienne, je veux dire maître Jean ». Le prince séculier se trouve chargé d'établir l'ordre dans une église anarchique.

La doctrine autoritaire de Calvin. — C'est cette véritable trahison à l'égard des droits de l'individu que Calvin reprochait à Luther et au luthéranisme. Lui, se flattait d'avoir restauré ces droits méconnus, grâce à son système ecclésiologique. L'Eglise est pour lui une association d'individus, reliés par une commune profession de foi, mais qui règlent eux-mêmes les destinées de l'association. Longtemps on a cru que c'était là une armature démocratique, le chef-d'œuvre de la société formée par suffrage universel. Apparences trompeuses : cette Eglise s'avère de plus en plus aristocratique, à mesure que les organes directeurs prennent plus d'importance, en sorte que la suprême autorité, émanée des diverses délégations, constitue une sélection qui échappe à l'étreinte populaire.

Un luthérien comme Trœltsch, un anglican comme Leighton Pullan se sont étonnés : Calvin, disent-ils, a sauvegardé à la fois les droits de l'Eglise et ceux de l'individu. Mais ceci même peut être contesté. L'Eglise de Calvin ne cherche pas à assurer l'autonomie de l'individu mais tend à la rigide organisation des éléments de l'Eglise. Suppression définitive des « prophètes » ou vocations extraordinaires. Un seul groupe enseignant, reconstitué, au dire de Calvin, selon la pensée du Christ qui a institué les pasteurs, les docteurs, les anciens, les diacres. Pour appuyer — et dans une très faible mesure contrôler — l'Eglise enseignante, Calvin institue le consistoire ou conseil disciplinaire. Mais le « prêtre » est étranger à l'Eglise enseignée, en ce sens que son autorité ne vient pas de celle-ci, qu'il n'est pas institué par un décret de la communauté, et que sa doctrine n'est pas « assujettie à la censure des hommes ». D'un mot, le sacerdoce est une réalité qui distingue de la masse ; il n'y a pas de sacerdoce universel. C'est le retour au concept « du sacrement de l'Ordre » de l'Eglise catholique.

Quant à l'Eglise elle-même, Calvin lui restitue son origine divine et dément sa formation populaire. Elle repose sur l'Ecriture : « Dieu a commis ce trésor en dépôt à son Eglise ; il a institué des pasteurs et des docteurs pour enseigner ». Gardienne des trésors de grâce, responsable de la doctrine, de la discipline, des sacrements, l'Eglise de Calvin reprend à son compte quelques-uns des caractères de l'Eglise catholique, que la Réforme avait d'abord déclarés usurpés et intolérables.

Il n'est pas douteux que sur tout cet ensemble de notions d'ecclésiologie, les principes de la Réforme ont subi le plus terrible échec. L'épreuve les a révélés inopérants ou nocifs. Quoi qu'on en eût, il fallut reprendre à son compte les principes dont on avait dénoncé le caractère « superstitieux ». Il fallut revenir à l'Eglise d'institution, courber les individus devant une autorité ecclésiastique, rétablir le « cléricalisme » en une matière que l'on dut déclarer réservée aux seuls ecclésiastiques, et s'acheminer, avec répugnance, vers la notion « d'inerrance » comme étant le privilège essentiel de l'Eglise enseignante, chargée de conduire l'Eglise enseignée sur les voies du salut, sans erreur.

§ 3. — *L'évolution des dogmes.*

En troisième lieu, les réformateurs prétendirent restituer à la Bible son rôle primordial dans la constitution des confessions de foi. L'individu, par la Bible, entre en contact immédiat avec Dieu ; grâce à l'illumination de l'Esprit Saint, il trouve, dans le Livre, tous les objets de sa foi. La Bible est claire ; l'inspiration de l'Esprit assure l'intelligence des textes. C'est la religion de la Bible : l'homme uni directement, sans intermédiaires humains, avec Dieu et avec le Christ. Religion où la conscience libre se décide, parce qu'elle a pour elle l'évidence des textes et le témoignage *interne* de l'Esprit Saint. Le protestantisme est la religion de l'esprit, tandis que le catholicisme serait la religion de l'autorité et des âmes serviles. Depuis Luther, jusqu'aux subtiles affirmations d'Auguste Sabatier, ces caractères sont fièrement revendiqués par la pensée protestante. Là même, nous allons montrer que l'involontaire témoignage d'une pensée livrée au désarroi peut servir à démontrer la sagesse des institutions catholiques.

La critique de Bossuet. — Bossuet avait fait une réponse de bon sens qu'il croyait irrésistible. Si les consciences individuelles, disait-il, reçoivent directement de l'Esprit Saint la claire intelligence du sens des Ecritures, il est inconcevable que l'Esprit de Vérité ait inspiré, sur un même texte, des révélations aussi nombreuses que contradictoires, et non moins inconcevable que la réponse révélée ait été livrée au caprice des générations qui l'ont modifiée, transformée, défigurée au gré de leurs volontés ou de leurs besoins. De toutes façons, la *variation* doctrinale s'oppose à la fondamentale doctrine de la Réforme. L'Esprit Saint ne dément pas sa parole ; son inspiration ne saurait devenir le jouet de la fantaisie des fidèles. La Parole de Dieu ne change pas, ne varie pas. Or l'histoire des variations des églises protestantes apporte la preuve surabondante de leur incertitude doctrinale. Chez elles, aucune solidité, aucune continuité. Les confessions de foi se dressent, se délabrent, se réparent, à coups de subtilités, de détours et d'équivoques. La Réforme s'émiette parce que les diverses fractions issues de la révolte ne mettent dans les mêmes mots ni le même sens, ni la même valeur. Le divin n'est plus chez eux immuable, mais prétexte à d'infinies interprétations que leurs auteurs attribuent avec une égale certitude à l'action de l'Esprit Saint. Et de cela, Bossuet se scandalise, car le spectacle de ces « variations » de la doctrine officielle était propre, disait-il, à inspirer le mépris.

Il est sûr que cette notion de *variation* tient trop peu compte, dans la pensée de Bossuet, de la notion de *progrès*. Quand Bossuet affirme que la vérité possède la perfection dès sa naissance, il s'interdit de penser que les formes de cette vérité puissent, avec le temps, revêtir des aspects différents et plus riches — ou même que la vérité essentielle puisse, par le déroulement logique de ses virtualités puissantes, se prolonger en formules plus nuancées, sous l'action d'un dynamisme immanent. Jurieu profitera de l'intransigeance du principe de Bossuet : il était, en effet, vulnérable. Sans toujours apporter des preuves indiscutables, il montrera néanmoins que sur des points de réelle importance, l'Eglise romaine a elle aussi *varié*, et que l'Eglise du XVII[e] siècle n'était certainement pas identique à celle des premiers siècles du christianisme. La variation n'est donc pas signe d'erreur ou de nouveauté et le protestantisme n'a pas à renier les diversités de ses confessions de foi.

A notre avis, Jurieu et les historiens modernes qui lui donnent raison contre Bossuet, n'ont pas assez remarqué que l'intention de Bossuet était à la fois de signaler les variations et leurs causes *externes*. Ce sont celles-ci qui lui ont paru mériter le mépris qui rejaillissait sur les variations elles-mêmes. Il met en évidence comment, pour un oui ou pour un non, pour être agréable à tel prince ou pour éviter telle scission gênante, pour s'adapter à telle circonstance ou pour s'assurer tel concours puissant, les réformateurs ont, sans souci de la vérité elle-même, modifié, saccagé, reconstruit leurs divers *credos*. Luther sacrifie au caprice de ses « chers princes » ses plus fermes croyances. Un caprice monstrueux d'un roi d'Angleterre décide de la disparition ou du maintien des principes catholiques. Ce sont ces variations d'une doctrine tournant à tout vent qui ont retenu l'attention de Bossuet et provoqué son indignation.

Afin de desserrer l'étreinte de l'argument, les réformés ont assimilé la vérité à une vie, qui se transforme sans arrêt. Ils ont reculé l'étude des origines chrétiennes jusqu'à la première génération chrétienne, espérant y saisir une réalité religieuse, tout à fait différente de ce qu'elle deviendra à partir du V[e] siècle, et surtout du concile de Trente. Ils ont cherché à imposer la science de l'évolution des dogmes, selon la formule hégélienne qui soumet le fait aux actions et réactions du milieu où il se développe et se transmet. Certes, nous reconnaissons aujourd'hui, grâce à Newman, une forme de variation que nous trouvons légitime parce que le développement des formules et leur richesse croissante y manifestent un épanouissement *de l'intérieur*, et non pas des apports étrangers qui corrompent le germe initial. Malgré les réserves que cette remarque entraînerait, l'idée de Bossuet reste encore aujourd'hui irréfutable. Car aucun historien n'a pu laver les réformateurs du reproche d'avoir subordonné les vérités religieuses à des avantages matériels qu'ils désiraient s'assurer. Plus l'histoire entrera profondément dans la vie de la Réforme, plus elle fera apparaître les raisons profondes de ses changements disciplinaires ou doctrinaux, et plus la controverse catholique aura intérêt à faire ressortir l'étrangeté des mobiles qui ont décidé des *variations* de la foi protestante.

C'est à cette recherche que sont conviés les historiens de la pensée protestante depuis l'offensive de Bossuet.

Les nouvelles variations des Eglises réformées. — Si le grand évêque pouvait déjà retourner contre les réformés le reproche qu'ils avaient fait souvent à l'Eglise catholique d'avoir corrompu les données évangéliques par la contamination d'éléments philosophiques, politiques, humains, sous lesquels le dogme aurait été continuellement submergé, à plus forte raison pouvons-nous aujourd'hui préciser le reproche, au spectacle de tous les changements qui ont fait de la dogmatique réformée le plus bariolé des systèmes religieux.

L'inspiration du Saint-Esprit décidait, autrefois, du sens d'un passage biblique, et la conscience religieuse s'attachait à un dogme dont la vérité lui avait été révélée dans une expérience intime. Aujourd'hui, la dogmatique dépend de modes passagères. On s'enorgueillissait naguère de la fierté d'une conscience indépendante. Nous constatons aujourd'hui la servilité d'une dogmatique qui, ne croyant plus à elle-même, sollicite des appuis en tout ce qui paraît être une force nouvelle. C'est cette instabilité dans la foi, dans la confiance accordée aux appuis passagers, dans la valeur des formules provisoires, qui apparaît aujourd'hui comme le caractère principal de la Réforme. Il n'y a plus chez elle ni Bible — juge souverain de la vie spirituelle — ni dogme où s'inscrit une vérité révélée, sur laquelle le temps ne peut rien. Il y a l'incessant remous des systèmes philosophiques ou historiques qui vient frapper la rive de la foi, dont il emporte des lambeaux, dans son reflux dévastateur. Sous prétexte d'exigences de la science profane, la pensée protestante ne cesse d'abdiquer et de s'adapter. Mais l'adaptation se fait toujours aux dépens du dépôt sacré de la révélation. Chaque science invoquée pour soutenir l'édifice branlant, exige qu'on lui sacrifie une part de ce dépôt. Et nous pouvons constater que par abandons tantôt considérables, tantôt fragmentaires, le dépôt sacré va tous les jours s'amincissant et s'appauvrissant. C'est l'œuvre de la controverse catholique moderne de dévoiler les vraies *causes* de ces adaptations, de ces abdications, de ces variations. On nous dit qu'elles sont des signes du progrès, de la vie, du mouvement qui emporte toute chose vivante. Nous répondons qu'elles sont signes d'une débilité de plus en plus grande, d'une pensée qui, arrivée à l'extrême limite de son dépérissement, croit trouver un regain de force dans un aliment étranger, lequel, en réalité, précipite sa faiblesse et avance sa décomposition.

Lessing. — On peut s'en rendre compte en suivant l'évolution de la pensée catholique protestante depuis Lessing, c'est-à-dire depuis la naissance de ce qu'on appelle « le nouveau protestantisme ». Jusqu'à Lessing, la Bible était restée pour le réformé le livre indiscutable de sa piété. Lessing entreprit de découronner le *Livre* par excellence. Il s'adressa donc à Spinoza, et apprit, dans le *Traité théologico-politique,* l'histoire — nous disons aujourd'hui le roman — de la formation du texte sacré. Lessing accepta, les yeux fermés, tout ce que Spinoza avançait sur la genèse humaine et tourmentée de la Bible, sur son enseignement religieux, sur son enseignement moral. C'était, sans doute, une étrange entreprise que de vouloir incorporer à la pensée protestante celle d'un incrédule et peut-être d'un athée. Lessing s'y essaya pourtant. La pensée du juif Spinoza et celle du rationaliste Samuel Reimarus furent incorporées à la nouvelle théologie.

Elles contribuèrent à y ébranler la notion de l'inspiration, la croyance en Jésus, la notion de religion dépouillée de toute valeur dogmatique et réduite à la notion de piété.

Schleiermacher. — C'est là cependant qu'il faut chercher l'origine de toutes les tendances qui se sont fait jour, successivement, dans les diverses confessions réformées. Celles-ci doivent d'ailleurs, au moins autant qu'à Lessing, au grand Schleiermacher, le père, comme on l'a appelé, du protestantisme moderne et, selon Sabatier, « le Messie de l'ère nouvelle ». Or, toute la transformation que ce rénovateur a imposée au dogme protestant vient de ce que Schleiermacher était un philosophe *subjectiviste.* Ce théologien fut incapable de résister au courant qui traversait alors les Universités allemandes. Les leçons de Kant et de Hegel y soulevaient l'enthousiasme. On crut que ces nouveaux Copernics avaient enfin établi la pensée humaine sur ses vraies bases ; on raisonna comme si la vérité était enfin acquise et hors de discussion.

Schleiermacher suivit la mode régnante. S'il aborde l'étude des livres bibliques, c'est dans l'esprit kantien le plus déterminé. S'il recherche l'origine du fait religieux, c'est dans la soumission la plus aveugle au subjectivisme de Kant : la pensée, le fait, tout ce qui est humain, doit s'expliquer *de l'intérieur.* Comme Kant, le théologien distingue en tout l'objet de la science et celui de la foi, la préhension du phénomène et le mystère inviolé du noumène, l'irréductible séparation de la raison pure et de la raison pratique. Les textes sacrés, les faits religieux sont objets de la raison pure, qui aboutit à un inévitable relativisme sceptique. Mais la piété du cœur, la vie nouménale de la foi, qui échappe à la raison, est cependant la vraie religion. Nos certitudes se limitent donc à des réalités invisibles ; mais notre connaissance relativiste s'exerce sur tout ce qui passe pour les fondements mêmes de la foi.

Etrange attitude ! Mais qui décèle un philosophe, plus qu'un théologien. Schleiermacher a lancé le protestantisme sur cette voie qu'il n'a pas encore cessé d'abandonner : distinction d'une dogmatique pleine d'incertitudes et d'une piété qui est l'élément réel de la religion.

L'influence hégélienne. — Après lui, Ritschl prétendit délivrer la pensée protestante de ce subjectivisme qui, pour exister, commençait par nier le réel, et aborder l'étude des textes sacrés avec une parfaite *objectivité.* Mais ce théologien apporte à cette étude les préoccupations mêmes de l'école de Hegel d'abord, de celle de Baur ensuite. On subissait alors cette sorte d'envoûtement qu'exerça l'idée hégélienne du devenir, toute réalité étant considérée comme un passage de l'extrême imperfection vers l'absolu, qui n'existe pas, mais se fait. Rien ne débute par la perfection ; rien ne constitue une étape définitive ; rien ne fixe la Beauté, la Vérité en elles-mêmes. Le christianisme n'est donc qu'une étape dans cette marche vers une perfection qui s'élabore ; Jésus n'a pu donner de préceptes absolument parfaits ; lui-même ne fut pas le Parfait, subitement révélé aux hommes. Les commencements absolus ne peuvent être conçus ni retenus par la pensée. On s'arrêtera donc à montrer dans la genèse du christianisme les étapes de l'idée chrétienne ; ses antécédents juifs, son cheminement

laborieux, sa progression de l'Evangile jusqu'aux auteurs des Epîtres, et de la première génération chrétienne à celles qui, sous prétexte de l'enfermer dans des formules dogmatiques, ont arrêté son développement et corrompu ses destinées. Vues d'historien, que la connaissance plus précise des faits ne permet plus aujourd'hui de retenir.

C'est cependant à cet initiateur qu'Auguste Sabatier doit le meilleur de ses livres, qui ont jeté le protestantisme actuel dans l'effroyable anarchie doctrinale que l'on sait. Hégélien dans la conception qu'il se fait de l'évolution des dogmes et des institutions chrétiennes, il reste subjectiviste comme Schleiermacher, dans la manière dont il explique la genèse du concept religieux, et même de l'idée chrétienne. Son hégélianisme a quelque chose de candide dans sa robustesse : « Toute cette histoire, dit-il (c'était le tableau de la vie religieuse avant Jésus), aboutit à Jésus ». C'est exactement le contraire qui est la vérité : « De toute cette histoire, on ne voit pas le courant qui a porté Jésus, mais on voit comment Jésus a échappé aux idées de ses prédécesseurs, a imposé des idées absolument neuves et étrangères à ses auditeurs, et comment enfin il a ouvert une ère absolument nouvelle ». Sabatier et tout le protestantisme issu de ses ouvrages ne sont qu'un écho de systèmes philosophiques qui, déjà, se désagrègent.

La période rationaliste et libérale. — Nous ne retiendrons même pas la période du protestantisme rationaliste, libéral, qui sévit entre 1860 environ et 1890. Toute cette pensée manque d'originalité et va à la remorque des thèses les plus violemment antireligieuses. Les chefs en convenaient loyalement. Albert Réville écrivait : « Si c'est professer l'hégélianisme que de voir dans la contradiction des principes qui dominent une société le ressort qui pousse cette société vers un point de vue supérieur où les oppositions sont dépassées et conciliées, nous avouons franchement que nous sommes hégélien sur ce point ».

C'est la cause de l'inefficacité radicale de tous les travaux de ce protestantisme avancé. La métaphysique y conduit l'histoire ; elle l'a fourvoyée. Tout est à reprendre, et au spectacle de cette lamentable équipée, le pasteur Bertrand tirait la leçon qui s'en dégageait : « A nous de savoir, disait-il, si nous voulons lier le christianisme libéral à une forme, à un moment peut-être éphémère de la pensée moderne, si nous voulons faire œuvre seulement de philosophes et de théologiens ». C'est là mettre le doigt sur la plaie vive. Les variations du « christianisme protestant » ont pour cause le désir morbide de lier sa fortune à celle « de formes éphémères de la pensée moderne ».

Combien cet aveu sera-t-il fortifié si nous en rapprochons les déclarations des principaux promoteurs des « sectes » actuelles qui se partagent le protestantisme. Voici, par exemple, la raison véritable qui a poussé M. Ménégoz à imaginer le protestantisme symbolo-fidéiste. C'est, dit-il, que « nous ne pouvons ne pas suivre la philosophie de notre époque ». Pour sauver la théologie, il faut l'adapter aux grands courants qui alimentent la vie des intelligences modernes. Ainsi faisait-on, déclare-t-il, dans les temps passés. On a adapté l'Evangile à Platon... et ne disons rien du moyen âge ! Aujourd'hui « nous sommes imprégnés de cartésianisme et de kantisme. Notre théologie ne peut s'y soustraire. *Elle est forcée de s'y adapter* ». Et en effet, M. Méné-

goz adapte le christianisme à des principes de philosophie dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils semblent étrangers à notre pensée actuelle.

Que valent les étranges adaptations du christianisme authentique à cette pensée laïque ? On peut le supposer, en dépit de ce que cherchait le trop confiant pasteur, acharné à « donner une pleine satisfaction aux exigences également légitimes de la foi religieuse et de l'esprit scientifique ». Assimiler la pensée kantienne à « l'esprit scientifique », c'était déjà d'un bel optimisme ; mais quelle erreur de croire que la doctrine du Christ, ainsi ajustée à des concepts éphémères, « était conforme aux dispositions actuelles des esprits et répondait aux besoins des temps modernes ! »

Elle était si peu conforme et si peu pertinente, que les coreligionnaires de M. Ménégoz se hâtaient d'imaginer une nouvelle forme de christianisme, qu'ils appellent le christianisme social.

C'est que Kant avait été détrôné par Karl Marx et par le catholicisme social. Il s'agissait de ne point se laisser devancer et l'on cria cette angoisse : « Nous laisserons-nous devancer par le socialisme matérialiste, et par le catholicisme et ses cercles catholiques d'ouvriers, de plus en plus florissants ? » Et le pasteur Gouth, qui ne cessait d'admirer ce mouvement, s'écriait : « A l'œuvre, nous aussi, fils de la Réforme ! » La Réforme crut, une fois de plus, qu'elle devait appuyer sa variation sur la « pensée moderne ». On vit alors le travail d'assimilation auquel fut réduite la pensée protestante : le « solidarisme » de M. Gide, lui-même héritier de Renouvier et de Bourgeois, est devenu comme la charte du christianisme social.

Devant ces multiples renoncements, des protestations commencent enfin à se faire entendre. On réclame pour la pensée chrétienne le droit de demeurer elle-même. Que la Bible redevienne le Livre de la piété ; que la religion reste en dehors des conflits philosophiques ; que le Protestantisme redevienne la religion du Christ, et non le boudoir ou l'arrière-salon où achève de s'éteindre la gloire de systèmes profanes, étrangers à la pensée du Christ. Face à cette instabilité, l'Eglise catholique demeure aussi solide et aussi ferme qu'aux jours où Luther et Calvin la déchiraient.

CHAPITRE II. — LE TÉMOIGNAGE DE LA VIE SPIRITUELLE

A son tour, la vie spirituelle, dans ses manifestations les plus hautes — vie dévote, piété, exercices religieux, que l'on regarde comme des sources de sanctification — peut apporter une importante déposition en faveur de l'Eglise catholique. Le protestantisme s'imaginait avoir découvert les sources de la véritable piété, en ramenant les âmes au Sauveur. Jusqu'à lui, l'Eglise catholique les aurait plutôt écartées de leur Rédempteur, tant elle avait accumulé sur la route d'intermédiaires plus ou moins puissants — saints, bienheureux, reliques à vénérer, sanctuaires à visiter, pèlerinages à accomplir, culte des saints et culte de la Vierge — qui arrêtaient en définitive l'élan de l'âme vers Jésus. L'intercession des créatures rachetées par le Christ faisait, disait-il, oublier l'unique médiation nécessaire de Celui que l'Ecriture appelle « le seul Médiateur ». De là un désordre de la

piété, un renversement de la spiritualité, et, au lieu de la vraie dévotion, la superstition. Les réformateurs se flattaient d'avoir, enfin, remis en contact direct, dans un élan d'amour et une communication immédiate, l'âme pécheresse et le Sauveur béni.

§ 1. — *Les principes de la prière protestante.*

Luther et la dévotion au Christ. — La spiritualité protestante serait donc, avant tout, une méditation sur les offices du Christ — dont elle restaurerait le rôle essentiel dans la vie spirituelle. D'un mot, la dévotion au Christ s'adresse à un Rédempteur dont la mission fut parfaite et suffisante, à laquelle l'homme, quelque saint, quelque parfait qu'il soit proclamé par une autorité quelconque, n'ajoute aucune valeur. Le divin ne se comble pas avec les misères humaines.

Le Christ sauve l'homme, sans le secours de l'homme. Sauve-t-il tous les hommes ? Les premiers Réformateurs furent sur ce point d'une intransigeante sévérité ; il ne sauve que quelques hommes, ses prédestinés, ou si l'on veut, les prédestinés de son Père. Il ne reste à l'homme qu'à s'abandonner filialement à ce Sauveur, dans l'espérance qu'Il nous a comptés parmi ses élus. Toute la dévotion d'une âme chrétienne ne tend donc qu'à honorer, à adorer le Christ, à croire à son Amour, à lui offrir son propre amour, directement, sans intermédiaires qui sont une injure à la satisfaction parfaite que Jésus a accomplie pour l'humanité.

Dévotion d'amour au Christ : tel est le premier caractère de la vie religieuse des réformés, fidèles à la pensée de Luther. Nous disons, en effet, de Luther, car c'est dans le luthéranisme que se trouve, à proprement parler et comme tendance principale, la dévotion *christocentrique*.

La souveraineté de Dieu : Calvin. — Dans le calvinisme, la tendance principale de la vie religieuse est plutôt « la crainte et révérence » de la puissance de « notre grand Dieu ». Calvin est *théocentrique*. Il est le théologien de la puissance du Père, de sa majesté, de sa sainteté, de sa justice incompréhensible aux hommes, dont un aspect est, pour nous, le dogme de la prédestination. C'est devant ce Dieu omnipotent que l'âme est appelée à se courber et à « s'anéantir ». Sans doute, Calvin parlera de l'amour divin, et nous verrons même que la spiritualité calviniste, après Calvin, s'est surtout arrêtée à l'exercice de l'amour de Dieu. Mais devant ce Dieu « terrible et jaloux », dont on a pu dire que Calvin a parlé comme il l'aurait fait d'un satrape oriental, lointain, cruel, bizarre, entêté dans ses jugements, et fermé aux douleurs, l'attitude qui convient est l'écrasement.

Dévotion de respect à Dieu le Père : tel est le premier caractère de la vie religieuse des réformés, fidèles à la pensée de Calvin. Ce sont là les deux caractères fondamentaux de la vie spirituelle des luthériens et des calvinistes, auxquels nous ne manquerons pas d'ajouter, en leur lieu, les corrections et nuances nécessaires.

L'action du Saint-Esprit. — Mais il est un troisième caractère de la piété protestante, commune aux luthériens et aux calvinistes.

La piété, disent-ils, est l'effet d'une grâce tout à fait gratuite, que l'homme reçoit, mais qu'il ne mérite point, qu'il ne gagne point, qu'il ne provoque point de la miséricorde divine, inclinée à entendre les gémissements de l'âme tourmentée. Le protestantisme enseigne en effet que l'homme est totalement corrompu, et que, appartenant à la masse de perdition que le péché a répandue sur la terre, il est, par l'effet même de ce péché, destiné à l'enfer. Lui-même se trouve rivé au péché, incapable de se libérer. Ses actions sont toutes corrompues. Elles sont comme baignées dans la concupiscence, qui les vicie dès leur origine. L'homme est ainsi incapable de bien. Ni sa volonté, ni son cœur ne se tournent d'eux-mêmes vers le bien, avec une aspiration réelle de l'accomplir. Comment l'homme pourrait-il, à plus forte raison, faire un commencement d'acte d'amour de Dieu ? Faire jaillir du cœur un élan d'amour suppose un cœur déjà capable de se libérer un instant, quelque rapide qu'on l'imagine, de l'horrible servitude du péché. L'hypothèse est insoutenable. L'homme est né dans le péché et se traîne dans le péché. Celui-là donc seulement peut commencer un acte d'amour de Dieu, à qui Dieu même a d'abord inspiré cet élan d'amour. L'origine de tout bien, de tout commencement d'acte moralement bon est Dieu — et Dieu seul.

La théologie protestante attribue cette causalité de l'acte moralement bon et à plus forte raison de tout acte surnaturel à la troisième personne de la Trinité, à l'Esprit Saint. C'est pourquoi elle l'appelle « la cause du salut ». C'est l'Esprit Saint qui prend possession de l'âme, la dirige, devient sa lumière intérieure, lui révèle la voie du salut, la rassure sur sa propre destinée, ouvre à ses yeux le sens de l'Ecriture, l'entraîne vers le Christ, l'inonde de cette certitude du salut qui, une fois acquise, ne se perd plus, étant par nature inamissible. Tels sont les deux pôles de la spiritualité protestante : d'un côté l'effroyable misère de l'homme, incapable de se hausser sur le plan surnaturel, de l'autre, la bonté gratuite de Dieu qui, sans que l'homme l'ait mérité, lui accorde la grâce qui l'élève, le soutient et le sauve.

Cette dévotion part ainsi d'un pessimisme effroyable, et aboutit à un mysticisme éperdu. Elle annihile l'homme devant la souveraineté de Dieu. Vraiment le salut de l'homme est l'œuvre de Dieu seul : à lui seul en soit la gloire. Et elle console l'homme à qui elle révèle que l'Esprit Saint se fait entendre dans sa conscience à laquelle elle apporte la certitude du salut. Seulement l'Esprit Saint ne parle qu'à ses *élus*, à ses prédestinés — et les autres n'entendront jamais cette voix consolatrice qui les accompagnerait toute la vie.

Que valent, au regard du réformé, ces principes de vie religieuse ? Il est superflu de dire que la Réforme a prétendu les élever tous sur des bases scripturaires — auxquelles elle a ajouté l'autorité de saint Augustin. Son pessimisme affreux, c'est dans l'œuvre du Docteur africain qu'elle prétend le découvrir. Sa prédestination désolante, serait la doctrine véritable de saint Paul. Le rôle consolateur de l'Esprit Saint n'est appuyé sur les textes sacrés que pour mieux montrer l'inutilité des œuvres dans l'ordre du salut, la doctrine évangélique et paulinienne étant celle du *salut, par la foi seule, sans les œuvres*.

L'opposition de la piété spirituelle et de la piété ascétique. — La piété n'est donc pas l'ascétisme : le protestantisme se scandalise que

l'Eglise catholique fasse consister la dévotion dans l'exercice d'actes *extérieurs* plus ou moins pénibles, tels que le jeûne, l'abstinence, les mortifications de toute espèce, dans la pratique desquels elle trouve la cause de la sanctification, tandis que celle-ci, disent les réformés, ne saurait consister que dans une disposition *intérieure* de l'âme, tout à fait indépendante d'un acte rituel. Nous n'avons pas à dire ici combien ce scandale est pharisaïque et cette accusation calomnieuse : le catholique n'oublie pas que l'acte n'est rien si une vertu religieuse ne lui donne sa valeur. Aussi demande-t-il à Dieu l'intention du cœur et le repentir : *Cor contritum et humiliatum.*

Cependant c'est à cette équivoque, soigneusement entretenue par les maîtres de la spiritualité protestante actuelle, que l'on doit d'entendre proclamer qu'il y a « deux grands types de piété » ; la piété spirituelle du protestant, pour lequel « le salut par la foi consiste à vivre selon le Christ et dans sa communion, soit dans une église organisée, soit hors d'elle » — et « la piété catholique, faite d'ascèse », comme on la trouve principalement dans les exercices du monachisme. Et l'auteur, que cette prétendue adultération de l'esprit chrétien pousse à écrire quelques sévérités qui tombent à faux, apprend aux âmes dévotes que l'Evangile n'enseigne qu'une sorte d'ascétisme : « l'ascétisme spirituel ». (W. Monod, *Du protestantisme*, Paris, 1928, p. 136.)

Toutefois, sur le terrain même des principes, nous ne saurions négliger le témoignage que cet auteur a rendu à la beauté de la piété catholique. « On ne peut nier, écrit-il, que « l'imitation » de Jésus-Christ ne soit liée à un esprit d'humilité, de renoncement, de sacrifice, de discipline, de poésie spirituelle (?) et de surnaturel moral, dont la disparition ou le seul fléchissement appauvrirait indiciblement le genre humain ». Et voilà réhabilitées les vertus chrétiennes, dont la pratique « monacale » est la traduction la plus haute. Ces vertus chrétiennes auraient-elles appauvri la piété catholique ? M. Monod convient au contraire qu'elles l'ont exaltée et installée partout où l'âme pouvait le mieux chanter la gloire de Dieu. « Avec la peinture, l'architecture, la musique, la littérature, la biographie, l'histoire de l'Eglise, l'adoration », cette piété catholique « a donné à l'atmosphère du monde une richesse d'oxygène qui ne saurait disparaître ».

Or, face à cette floraison de la piété « extérieure » attribuée aux catholiques, qu'a produit la piété « spirituelle » de la Réforme ? C'est à M. Monod que nous empruntons la réponse : « Au nom de la « liberté » chrétienne, écrit-il, de « l'individualisme » protestant, du « salut par la grâce », du « spiritualisme évangélique », nous regardons parfois avec pitié certaines manifestations admirables d'une piété catholique, humble et crucifiée. En vérité, ce protestantisme bon vivant, sans radicale et surnaturelle spiritualité, sans croyance à la communion des saints et à la vertu rédemptrice de la souffrance volontairement acceptée, risque de demeurer étranger à l'Evangile de la Passion ». (Monod, *Notre culte public*, 1923, Sermon sur la quête, p. 14.)

Et plus tard, ce même pasteur fera un aveu précieux : « Notre piété, dit-il, méconnaît trop la valeur des « pratiques » religieuses. On constate parmi les protestants une répugnance instinctive pour l'idée même des « pratiques de piété ». Ils les rejettent comme ascétisme païen, légalisme juif, mécanisme catholique ». Objections et

répugnances qui soulèvent la verve moqueuse de M. Monod. Les protestants, fixés par leurs principes de vie spirituelle dans une sorte de fatalisme tranquille sur leur élection et l'unique valeur du sacrifice de la Croix que n'augmente aucun des sacrifices cherchés par les âmes inquiètes, ont laissé dépérir en eux la flamme de la dévotion. M. Monod a mesuré le désastre : les résultats de « l'indévotion » dans les rangs du protestantisme actuel lui ont paru tellement alarmants qu'il s'est attaché à la difficile besogne « de rallumer la piété » parmi ses coreligionnaires pris individuellement, et surtout enrôlés dans des groupes de « veilleurs », sorte de tiers-ordre laïque, sorte de ligue pour la vie sainte, où le premier devoir est d'assurer, même par des pratiques renouvelées de l'ascétisme catholique, « la culture de la piété dans le protestantisme français contemporain ». (Voir Monod, *Vers Dieu ou l'ascension de l'homme,* 1923, et sa brochure intitulée *Les Veilleurs,* s. l. n. d.)

§ 2. — *Les formes de la vie religieuse.*

Sans doute, les principes ne sont pas toujours la sûre marque d'une réalité. Celle-ci s'évade, oublie, s'adapte à des circonstances que les principes avaient négligées.

Emancipation des principes calvinistes. — Nous ne dirons pas, en conséquence, que le critérium de la vie spirituelle d'un calviniste doit être la formule où Calvin enferme la vie dévote. Voici par exemple la définition que Calvin donne de la piété : « J'appelle piété une révérence et amour de Dieu conjointes ensemble, à laquelle nous sommes attirés, connaissant les biens qu'il nous fait. Car jusques à ce que les hommes aient ceci bien imprimé au cœur, qu'ils doivent tout à Dieu, qu'ils sont tendrement nourris sous son soin paternel, bref, qu'ils le tiennent auteur de tout bien, en sorte qu'ils n'appètent rien que Lui, jamais ils ne s'assujettiront d'une franche dévotion à Lui ; qui plus est, s'ils ne mettent en Lui toute leur félicité, jamais ils ne s'y adonneront en vérité et rondeur. » (*Institution chrétienne,* I, II, 1.)

C'est là ce que nous avons appelé une piété théocentrique ; le fidèle contemple les caractères de la divinité : Bonté, Providence, Puissance, et cette connaissance « des vertus de Dieu » fait naître au cœur la prière de respect et de reconnaissance. Mais que devient en cela la dévotion au Christ Rédempteur ? Dans une définition de la piété — de la pratique dévotieuse qu'un vrai fidèle aura à cœur de réaliser chaque jour — Calvin passe sous silence le Sauveur ! Oubli qui pourrait paraître étrange, si nous ne savions, par ailleurs, que, en dépit de cette définition, l'âme calviniste n'oublie pas, dans l'exercice de sa vie spirituelle, l'amour du Christ. Le plus récent apologiste de la vie spirituelle des protestants actuels, M. Bouyer, nous affirme que l'enfant calviniste puise, dès sa famille et bien avant d'avoir éprouvé les homélies mi-pieuses, mi-sceptiques du pasteur, la tendre dévotion au Christ Jésus. Il apprend à l'aimer, parce qu'Il a dit qu'Il était venu secourir et sauver la brebis perdue, parce qu'Il a promis de donner aux siens « le repos de l'âme », parce qu'Il nous apprend à voir en Lui notre frère, par la lecture surtout de l'*Imitation.* « Cette dévotion à Jésus, écrit-il, est très proche, comme couleur, comme

tonalité, de l'*Imitation*, et cela n'est d'ailleurs pas étonnant, si l'on considère le grand rôle que ce livre a joué dans la piété protestante du siècle dernier ». Notre *Imitation* a donc corrigé la dureté des paroles de Calvin, qui, au Christ secourable et frère de l'homme pécheur, substitue le Dieu terrible, le Dieu jaloux, le Dieu juge, Jéhovah.

Nous admettrons ainsi que, sous l'action de beaucoup d'influences convergentes, et la plupart venues du foyer catholique, la piété protestante s'est épanouie en actes religieux plus divers, plus riches de spiritualité, disons même de tendre piété, que ceux qu'avait assignés la dure logique de Calvin. La famille calviniste lit la Bible et se pénètre de ce biblicisme moral qui n'est pas sans grandeur, étant d'une hautaine sévérité. La famille luthérienne préfère la relation avec le Christ. Luther était *christocentrique*. L'autel luthérien présente la croix avec le crucifix. Elle domine le sacrifice. C'est vers elle et vers l'autel que se tourne l'attention du fidèle, tandis que le calviniste est surtout attiré vers la chaire, qui tient la première place au temple.

Le culte calviniste lui-même s'est attendri : les orgues chantent, les cantiques (qui ne sont pas tous des chefs-d'œuvre, pas plus que ceux des recueils catholiques) s'élèvent sous les voûtes sacrées, et dans la succession des parties liturgiques du « service », bien des sermons s'attachent à montrer la valeur symbolique, le sens mystique des formules usitées. M. Monod s'attachera par exemple à convaincre que le *Credo*, en soi bien peu nécessaire à la dévotion vraie, garde cependant sa valeur sentimentale : il est consolateur, révélateur, libérateur. Il voudra que pendant quelques exercices où l'âme est invitée spécialement à s'élever — moments consacrés à la prière, à l'examen de conscience, à l'adoration, — le fidèle observe le plus grand silence. Il se plaindra que le culte protestant « garde un caractère trop rationnel » et que sa prédication soit trop intellectualiste. « Il ne tient, dit-il, qu'à nos églises de rendre vaine cette objection, en développant normalement, selon nos traditions légitimes, les forces mystiques de notre piété ». Il s'indigne que quelques-uns aient songé à retrancher du service la *bénédiction*, comme « un geste vide ». Lui, voit en ce geste du ministre, qui répète les plus beaux gestes du Sauveur, un symbole précieux. L'Eglise de Jésus-Christ se nourrit des symboles sacrés qui l'alimentent. Nous définissons le sacrement : le signe visible d'une grâce invisible ».

Plus encore : son admiration va à l'aspect supérieur de la prière catholique, qui renonce à la parole, au geste, à tout, et préfère la silencieuse contemplation de l'Etre parfait. Serait-ce la réhabilitation des « contemplatifs » que d'autres réformés avaient voués à la haine publique, en les dénonçant comme « d'affreux fainéants » qui ruinaient l'Etat et déshonoraient l'Eglise ? Il le semble bien : « Alors que la prière égoïste et passionnée nous fatigue, nous excite, nous afflige, rompt l'équilibre intérieur et empêche cette glorieuse harmonie de l'âme qui s'identifie pratiquement avec le salut, — la prière d'abandon et de contemplation nous apaise, nous fortifie et agrandit les dimensions de notre personnalité centrale (?) ; par là, nous augmentons en quelque sorte nos capacités de respiration spirituelle ; nous parvenons même à des dispositions intérieures qui paraissent chimériques ou fantastiques à l'homme naturel, mais qui deviennent au contraire pour certains contemplatifs une seconde nature et qui leur

assurent, dès ici-bas, dans des circonstances très banales et sous les dehors les plus ternes, une vision béatifique de l'Eternel. » (*Sermon sur le Sacrement du silence*, p. 11-12.)

Emancipation des principes luthériens. — Les formes de la vie spirituelle du protestantisme débordent donc incontestablement, et de tous côtés, la rigidité des principes établis par un Calvin. Plus sensible encore est cette émancipation à l'égard des principes luthériens.

Le culte des luthériens se rapproche, de plus en plus, du culte catholique. Leur messe a dépassé de beaucoup les frontières que Luther avait tracées à la piété « renouvelée » de ses disciples. Il consentait à adopter l'Introït, le *Kyrie*, le *Gloria*, l'Oraison, l'Epître, l'*Alleluia*, l'Evangile. Après le sermon, le service se poursuit par la célébration de l'Eucharistie. De récentes modifications apportées à la liturgie accentuent le « romanisme » de ces innovations. Les pasteurs ne se contentent plus de la préface, du *Sanctus*, du canon assez semblable au canon catholique ; plusieurs réclament que l'on attribue aux paroles de la consécration la même valeur qu'y attachent les catholiques romains, et qu'en conséquence soient introduits les usages qui découlent de la croyance en la présence réelle : l'adoration, la réserve, la custode, l'adoration au Saint-Sacrement, et l'usage de la lampe qui brûle sans arrêt comme un hommage sans fin de la créature reconnaissante. En attendant que ces innovations soient généralisées, se répand l'usage de la doxologie, de l'oraison dominicale, de l'*Agnus Dei* et de l'action de grâces, avant la bénédiction du prêtre sacrificateur aux fidèles agenouillés.

Nous nous en tiendrons à ces deux grandes branches du protestantisme. Si l'on suivait les multiples transformations que l'esprit de piété a apportées dans les sectes des divers protestantismes, on verrait que c'est, presque toujours, le souvenir d'une admirable institution de la piété ou de la dévotion catholiques qui a provoqué l'innovation dans la liturgie ou même la confession de foi. C'est ainsi que de jeunes pasteurs des Cévennes ont récemment formé un groupe d'âmes éprises de piété et d'apostolat, qui cherchent à secouer « l'indévotion » de leurs paroisses et à régénérer l'Eglise réformée. On l'appelle la « brigade de la Drôme ». C'est ainsi encore que s'est formé le groupe des pasteurs de l'Eglise luthérienne de Paris qui veulent infuser à leur Eglise le sens « catholique » dans le dogme, le culte, la vie religieuse. Toute la spiritualité du protestantisme se trouve donc, à l'heure actuelle, en pleine crise de croissance. Les principes — si courts, si peu compréhensifs, si froids — d'un Calvin n'ont pas résisté à la Vie. Et celle-ci n'a pu résister aux forces qui la soulèvent, même malgré elle, vers des formes de spiritualité où le cœur trouve, autant que l'intelligence, l'apaisement de ses désirs.

§ 3. — *Les moyens de sanctification.*

Cette rentrée silencieuse mais continue des formes de la piété catholique dans la vie spirituelle du protestantisme actuel est encore sensible dans la question des *moyens de sanctification*,

La doctrine de Calvin sur la foi et les œuvres ne se confond pas avec celle de Luther. — Bien des idées devraient être redressées, sur ce sujet, que les catholiques répètent de confiance, et où ils voient une arme solide contre les réformés. Puisque, disent-ils, ceux-ci n'acceptent que le salut *par la foi seule,* non *par les œuvres,* les moyens de sanctification n'ont aucune valeur à leurs yeux. Les œuvres sont rendues inutiles par le décret préalable de la prédestination — et par la valeur suffisante de la foi. Le salut n'est pas attaché à des *exercices* ; il est l'œuvre de la grâce gratuite — qui est la part divine — et de la foi — qui est la part humaine — du salut. Ces objections ne sont vraies que dans une très petite mesure. Elles ne tiennent pas compte de l'activisme de Calvin, qui s'oppose au mysticisme presque fataliste de Luther.

C'est le luthéranisme qui se désintéresse des œuvres ; c'est lui qui met la condition du salut dans la foi *seule,* sans les œuvres ; c'est lui qui déclare volontiers superstitieux tous les exercices de l'ascétisme où l'âme veut trouver une condition de sa propre sanctification. Quant au calvinisme, il est nettement « activiste », entendez qu'il fait passer l'action au premier rang de la vie spirituelle, et que dans l'action il envisage le dessein profond qui la rend bonne et efficace dans le plan du salut. Calvin n'a cessé de proclamer la nécessité des « bonnes œuvres ».

a) *Nécessité des exercices de piété et des œuvres pies d'après Calvin.* — Aussi fermement que Luther, il a enseigné que le fidèle *sent, expérimente* sa régénération, dont il éprouve le *signe* sensible, dans la suavité de la prière, de l'amour divin, dans cette joie profonde qui donne à l'âme aimante la pleine assurance que Dieu l'aime. Or « quand on a la certitude d'être aimé de Dieu, la conscience est en sûreté devant ses jugements ». Néanmoins, cette expérience religieuse du salut ne rend pas inutiles les bonnes œuvres. Et d'abord, celle de la prière. « Prions sans cesse », s'écrie Calvin. « Il est bon que chacun se constitue en son particulier certaines heures, lesquelles ne passent point sans oraison, et qu'en icelles toute l'attention de notre cœur y soit appliquée ». La prière est condition de régénération ; elle attire la grâce, non moins que la grâce l'a inspirée et soulevée ; et la régénération dépend à son tour de pratiques pieuses qui produisent en l'âme les mouvements d'adoration et de repentance, sans lesquels la justification est impossible. Or, Calvin n'hésite pas à citer parmi ces pratiques pieuses la mortification de la chair, la pratique du jeûne, des macérations, de l'aumône, de toutes les œuvres de miséricorde, et de celles qui assurent « la vivification de l'esprit ». Le couronnement de cette vie mortifiée est même l'abnégation parfaite, le renoncement à soi-même, par lequel le chrétien devient « vivant en Dieu » et mort à lui-même. C'est ainsi tout le domaine de l'activité humaine qui doit être traversé par cet esprit de vigoureux ascétisme. Vie privée ou vie sociale, le chrétien y fait régner l'esprit de l'Evangile, « fait de charité et de justice ».

Il est incontestable que par ce détour Calvin revenait à la notion « d'œuvres pies » des catholiques. Certaines mortifications dont il reprenait l'apologie étaient du plus pur monachisme, telles celles du silence, de la fuite du monde, de l'austérité des sacrifices. C'est ce que

les luthériens avaient bien discerné pour le reprocher à Calvin. Ainsi Ritschl écrit : « Dans l'éthique de Calvin, on retrouve la tendance catholique et même monacale ». C'est bien cela ; toute sa passion anti-catholique est tombée devant la notion de vie spirituelle chez les catholiques. Calvin n'a jamais pu se libérer de son admiration instinctive pour la beauté de l'ascétisme catholique. Mieux encore : l'usage du confesseur, du directeur, la pratique de la confession auriculaire n'ont cessé de le préoccuper. Aujourd'hui, les historiens de Calvin insistent sur cette sympathie qui le portait à exalter le sacrement de pénitence, après l'avoir vilipendé dans d'ordurières accusations, à recommander la confession, après avoir assuré qu'elle était une invention ecclésiastique.

b) *Rôle de l'Eglise et ses sacrements.* — En réintégrant dans son église le concept *d'œuvres,* Calvin ne manquait pas de le rattacher à sa notion générale d'Eglise, qui organise, dirige, contrôle, adopte ou rejette les moyens de sanctification dont le fidèle peut user, afin d'aider la vie de la grâce. Et d'abord, aucun de ces moyens ne pourra exister en dehors de l'Eglise : tous ils seront contrôlés par ce magistère suprême. C'est la condamnation des dévotions trop individuelles, des piétés désordonnées, qui prétendent se justifier par un appel direct du Saint-Esprit. L'Eglise jugera ces vocations extraordinaires ; elle portera son verdict sur les prétendues révélations de l'Esprit Saint. Elle rendra désormais impossibles les dangereuses élucubrations d'un Münzer, chef des anabaptistes, ou d'un Castellion, chef des réformés libéraux. Donc toute spiritualité, toute piété, toute recherche de la sanctification sera soumise au magistère de l'Eglise, qui est voulu par le Christ.

C'est elle, l'Eglise dépositaire de la pensée du Christ, qui reste la suprême ressource dans l'ordre de la sanctification : n'a-t-elle pas charge de la prédication de la Parole de Dieu, et n'a-t-elle pas les sacrements ? La Parole suscite la piété au cœur du fidèle. Les sacrements sont établis « pour confirmer l'imbécillité de notre foi ». (*Institution chrétienne,* IV, XIV, 1.) Par les sacrements, l'Esprit Saint produit dans l'âme la purification et la rédemption et particulièrement dans la Cène, il assure l'union parfaite du fidèle avec le Christ.

Entendons bien que Calvin ne se prive pas, pour autant, de déverser l'injure sur la pratique des vertus héroïques dans le catholicisme. S'il retient l'idéal « monacal », il couvre d'opprobre les moines, religieux, ermites, cénobites ou simples fidèles qui cherchent leur sainteté dans les macérations. Mais ces inconséquences, qui ne sont pas rares dans son œuvre, laissent intacte cette glorification de la vie spirituelle, attachée aux « bonnes œuvres ». Ajoutons à cela le désir de se conformer toujours à la volonté de Dieu : « Cette est la règle de piété que la seule main de Dieu conduit et gouverne bonne fortune et adverse, laquelle ne va point d'une impétuosité inconsidérée, mais dispense par une justice bien ordonnée, tant le bien que le mal ». (*Institution chrétienne,* III, VII, 10.)

Nous avons essayé de donner toute leur force à ces enseignements de Calvin — parce que d'une part, le catholicisme n'a rien à redouter de cette mise au point — aussi généreuse qu'on le peut, — et parce que, d'autre part, Calvin lui-même ne semble pas avoir apporté dans

ces affirmations le courage que l'on aurait pu attendre de lui. Voici à quelle occasion. Quand le système de Calvin fut jugé par certaines commissions du concile de Trente, le caractère fataliste et immoral de sa prédestination et du salut par la foi seule fut mis en relief. On rappela que Calvin lui-même avait dit de la prédestination : « Je confesse que ce décret doit nous épouvanter ». (*Institution chrétienne* III, XXIII, 7.) On montra que le salut par la foi seule rendait inutile tout l'effort moral du chrétien et l'installait dans un indifférent quiétisme à l'égard de la conquête du ciel. Antoine Marinario prononça même deux sermons (20 décembre 1545 et 4 avril 1546) pour signaler ces affreuses conséquences. Or, que répondit Calvin ? Nous le savons — à son déshonneur. Il accabla d'injures ordurières l'Eglise catholique et se contenta d'affirmer, sans souci de montrer de quelle cohésion sa doctrine pouvait être capable, que la vraie sévérité morale, la vraie pureté et la vraie discipline se trouvaient chez les réformés.

Mais, même après Calvin, les réformés se sont contentés d'affirmer les deux propositions : l'homme est prédestiné ; les *œuvres* s'ajoutent à *la foi* dans la question du salut, sans tenter de les rattacher l'une à l'autre. Eux aussi, ils veulent bien « tenir les deux bouts de la chaîne » sans s'inquiéter des intermédiaires.

La nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui. — Cet exposé de la pensée de Calvin et du calvinisme doit servir d'involontaire témoignage à l'excellence de la doctrine spirituelle du catholicisme. Le catholicisme n'avait-il pas déjà conseillé tout ce que Calvin prendra à son compte ? N'avait-il pas élaboré une doctrine des « moyens de sanctification », où la pratique des sacrements se prolongeait par la pratique des vertus héroïques et celle des mortifications diverses, capables de donner à l'âme la tonalité chrétienne ?

Sous la plume d'un actif défenseur du protestantisme, nous trouvons cet aveu : « Le protestantisme mondial est travaillé aujourd'hui dans ses ultimes profondeurs par la nostalgie d'une méthodique et sérieuse *culture de la vie spirituelle*. Un renouveau liturgique s'affirme. Le rite prend une importance inattendue, sur le terrain même du spiritualisme intransigeant, grâce aux conclusions de la psychologie moderne. Des « tiers-ordres » évangéliques s'organisent. La vie en communauté, déjà réalisée dans les maisons de diaconesses, tend à s'élargir sur le plan de la vie conventuelle, et à grouper des vocations masculines pour l'apostolat ». (W. Monod, *Du protestantisme*, 1928, p. 138-139.)

Tout cela ne peut que réjouir une âme catholique. Nos frères séparés qui, pour justifier leur séparation, ont couvert d'injures notre spiritualité, nos institutions de prière, nos pratiques d'ascétisme, nos ordres religieux dont la vie conventuelle semblait être un merveilleux adjuvant pour la vie spirituelle, nos Livres Saints où était affirmée la nécessité des œuvres, sans lesquelles la foi est vaine (Epître de saint Jacques, par exemple) reviennent, aujourd'hui, comme malgré eux, poussés par un nostalgique besoin, vers ces institutions et ces pratiques, toutes chargées du plus pur catholicisme.

§ 4. — *Quelques indications sur la littérature religieuse des Eglises réformées.*

Cette rentrée de la pensée catholique ne pourra manquer de s'accomplir, par un renouvellement profond des « ouvrages de piété » où s'alimente la dévotion protestante. Nous ne pouvons ici instituer la critique de cette littérature religieuse depuis Luther et Calvin. Aussi bien, le sujet semble de ceux qui n'ont pas été envisagés dans toute leur ampleur, malgré son importance. Mais voici quelques jalons, qui permettront d'établir la pauvreté de la pensée mystique des réformés, au regard de la merveilleuse efflorescence que le catholicisme n'a cessé de susciter. Au XVIe siècle, les calvinistes n'ont eu guère, outre l'*Institution chrétienne*, que l'opuscule de Théodore de Bèze, *Itinerarium vitae christianae* (Genève, 1598), qui est surtout un recueil de lieux communs de philosophie morale. Au XVIIe siècle, on distinguera quelques traités de Pierre du Moulin père, comme *Théophile ou de l'amour divin* (Rouen, 1615) et *Du combat chrétien ou des afflictions* (Sedan, 1622), et de Pierre du Moulin fils, le *Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit* (Sedan, 1660). La médiocrité de la pensée de ces ouvrages est surtout visible quand on les compare aux traités contemporains de saint François de Sales, l'*Introduction à la vie dévote* (1608) et *Traité de l'amour de Dieu* (1616). Quant à celui de du Moulin fils, son caractère véritable est défini dans cette phrase, qui est tout un programme de vie morale et spirituelle : « Il suffit, afin de posséder une règle infaillible qui assure la tranquillité de l'âme, d'habiller un peu à la chrétienne la contemplation par où Epictète commence son excellent traité ». C'est du stoïcisme chrétien. Nous ferions une place spéciale à certains traités de Claude, *L'examen de soi-même pour bien se préparer à la communion* (Charenton, 1682) ou *La pratique de la religion chrétienne* (La Haye, 1691), qui sont de sérieux traités de dévotion, où l'auteur prend une énergique défense des exercices d'ascèse, considérés comme « indispensablement nécessaires » à la vraie sainteté. On s'arrêtera longuement à quelques traités de Jurieu, son *Traité de la dévotion* (Quevilly, 1675), quelques-unes de ses *Lettres pastorales* (Rotterdam, 1686) et surtout sa *Pratique de la dévotion ou Traité de l'amour divin* (Rotterdam, 1700).

Ces traités ont leur intérêt : ils témoignent de l'immobilité de la spéculation mystique chez les protestants. L'horizon de Calvin n'est pas dépassé. C'est toujours le théocentrisme scolastique, l'appel à la certitude du salut par la réponse du Saint-Esprit et l'exhortation à joindre les *œuvres* à la *foi*, car Dieu, écrit Jurieu, « ne peut avoir notre amour sans nous ». Quand on pense que ces choses-là sont ressassées depuis un siècle et demi, sans qu'aucun coup d'aile ait emporté l'un de ces écrivains vers des régions nouvelles, alors qu'à ce même moment la spiritualité catholique était toute renouvelée par un cardinal de Bérulle, un Condren, un Olier, un saint Vincent de Paul, un Bossuet, un Fénelon, une sainte Thérèse, pour ne citer que les plus grands, on reste confondu de la débilité de cette spiritualité réformée.

Nous n'avons pas à dire comment le piétisme, origine des *Réveils*, essaya de secouer cette torpeur de vie spirituelle. Les réformés authentiques n'aiment guère être confondus avec ces nouveaux mystiques.

Aujourd'hui, le besoin d'un renouveau travaille le protestantisme. Sur le terrain des principes ou des idées, la Réforme ne pourra mieux faire que de prendre à son compte les trésors de la spiritualité catholique, comme elle avait conservé — en les camouflant — nos pratiques ascétiques de vie spirituelle.

Joseph DEDIEU

BIBLIOGRAPHIE. — Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nationen* (*Luthers Werke*, éd. Weimar, t. VI, p. 381 et suiv.) ; *De captivitate babylonica Ecclesiae* (*Ibid.*, p. 484 et suiv.) ; Calvin, texte cité par Kidd, *Documents illustrative of continental Reformation*, p. 563 ; Jean Cochlaeus, *De sacris reliquiis Christi ac Sanctorum ejus, brevis contra Calvini calumnias et blasphemias responsio*, 1549 ; Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe pendant les XV*e, *XVI*e *et XVII*e *siècles*, t. III, ch. 2 ; Bérulle, *Œuvres de controverse*, dans Migne, 1865, p. 675-738. Sur l'attitude du protestantisme devant cette offensive de la controverse historique, voir Polman, *Ce que la Réforme a apporté dans la controverse religieuse* (*Revue d'hist. eccl. de Louvain*, juillet 1929) et depuis, son grand ouvrage ; Pierre Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme* (3e édit., 1909), p. XVI ; Troeltsch, *Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Munich, 1912, ch. III ; Leighton Pullan, *Religion since the Reformation, eight Lectures*, Oxford, 1924 ; Calvin, *Institution chrétienne* (sur l'Eglise, voir surtout liv. IV, ch. 7, 9, 10, 11) ; Grosclaude, *Exposé et critique de l'ecclésiologie de Calvin*, Genève, 1896, p. 15 et suiv. ; J. Dedieu, *L'instabilité du protestantisme*, 1928 ; A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1869, p. 181 ; N. Bertrand, *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral*, Paris, 1903, p. 125 ; Ménégoz, *Observations sur le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie*, Paris, 1909, p. 23 et 25 ; Gouth, *Le pasteur et les questions sociales*, dans *Revue de théologie pratique*, 1887, p. 240 et suiv. Sur le stade « solidariste » du christianisme, voir W. Monod, *Jésus ou Barabbas*, 1925, p. 75-120 ; M. Bouyer, *Protestantisme français*, 1935 ; *La théologie, la piété*, dans *La Vie intellectuelle* (10 février 1935), p. 367 et suiv. Sur la vie spirituelle du calvinisme, voir J. Dedieu, *L'ascétisme de Calvin et du calvinisme*, dans *Revue d'ascétisme et de spiritualité*, 1936.



La nef de Westminster Abbey, ancienne église catholique, utilisée depuis le schisme pour le service du culte anglican. C'est là que sont sacrés les souverains anglais.

XIV

L'ANGLICANISME

PREMIÈRE PARTIE. — *SES ORIGINES* (1532-1603)

L'anglicanisme s'est établi par la violence. — On appelle anglicanisme les principes, les doctrines, les institutions de l'Eglise officielle d'Angleterre (United Church of England and Ireland). Il n'est pas sorti des entrailles de la nation, bien que des opinions hérétiques se soient développées avec un certain éclat dans l'Angleterre des XIVe et XVe siècles. Il doit son origine première, non pas à des desseins longuement médités, mais au caprice d'Henri VIII pour une jeune fille irlandaise ; son organisation, dans tout ce qu'elle a d'essentiel, est surtout l'œuvre du Parlement, des ministres d'Edouard VI et d'Elisabeth, en particulier, de Cécil et d'une poignée d'évêques choisis par ce dernier à cause de leur haine du Saint-Siège. L'anglicanisme est, avant tout, une institution d'Etat.

CHAPITRE PREMIER. — L'ANGLICANISME SOUS HENRI VIII (1532-1547).

Le divorce du roi. — Au début de son règne, en 1509, Henri avait épousé Catherine d'Aragon, tante de Charles-Quint. Celle-ci avait

été mariée en 1501, au frère aîné de Henri, un enfant de 14 ans, très faible de santé. Il mourut en 1502 sans avoir jamais cohabité avec sa femme. Avant la célébration du second mariage, le pape Jules II avait accordé une dispense d'affinité au premier degré. En 1519, Henri était publiquement infidèle à sa femme et bientôt se montra violemment épris d'une dame d'honneur de la reine, Anne Boleyn, à qui il promit le mariage, pour vaincre ses résistances. Un divorce était la seule issue possible. Dès 1527, Henri fit entamer des négociations avec Rome ; elles furent tortueuses et durèrent plusieurs années. Le 13 juillet 1529, Clément VII décida que le procès serait jugé à Rome. Catherine venait de présenter au tribunal, qui avait siégé à Londres, une copie authentique du bref de Jules II. Henri comprit que sa cause était perdue.

Sur les conseils de Cranmer, qui sera archevêque de Cantorbéry, et de Cromwell, il chercha par tous les moyens à retarder la sentence de Rome dans l'affaire du divorce, jusqu'au moment où, après avoir séparé, en fait, l'Eglise d'Angleterre du Saint-Siège, il lui fut possible de renvoyer sa femme et d'épouser publiquement Anne, en se passant du pape, et sans s'exposer à une guerre avec Charles-Quint, neveu de Catherine.

Le schisme. — En 1531, le clergé et le Parlement, terrifiés par des moyens d'une violence inouïe, acceptèrent le roi comme « chef suprême de l'Eglise et du clergé d'Angleterre ». Le 10 mai 1532, il somma les deux Chambres de la Convocation du clergé de Cantorbéry d'accepter trois articles : 1° A l'avenir, aucune loi ou constitution ne pourra être faite ou exécutée sans l'autorisation du roi ; 2° Toutes les constitutions existantes seront sujettes à révision, au gré du roi ; 3° Les constitutions qui auront survécu à cet examen continueront d'être appliquées avec l'approbation du roi. Après de vaines tentatives de résistance, les deux assemblées du clergé acceptèrent ces trois articles. C'est l'acte fameux de la « Soumission du clergé ». Le même jour, 16 mai, Thomas More, l'ami des années de jeunesse du roi, résigna ses fonctions de chancelier. Au début de l'année 1534, le Parlement vota trois grandes lois qui consommèrent la séparation d'avec Rome. La première réglait la nomination des évêques : le roi présentait un candidat au chapitre ; l'élu prêtait serment au roi et se présentait à l'archevêque de la province. L'évêque « de Rome » n'avait aucune autorité sur le sol anglais. La deuxième abolissait tous les paiements faits à Rome et transférait toute la juridiction qui lui avait appartenu à l'archevêque de Cantorbéry ; les monastères exempts de l'autorité épiscopale étaient placés sous le contrôle exclusif de la Couronne. La troisième loi interdisait aux évêques de publier aucun canon sans l'autorisation royale.

L'efficacité de ces mesures fut recherchée par l'imposition de deux serments solennels. Les ecclésiastiques devaient jurer d'observer la loi de suprématie ; la formule imposée aux religieux était plus explicite et plus odieuse. Le serment de succession imposé à tout Anglais des deux sexes ayant atteint l'âge de raison obligeait à reconnaître Elisabeth, fille d'Anne Boleyn, pour héritière du trône. Les « lois sur la trahison » infligeaient une mort atroce à ceux qui refusaient de prêter ces serments ou critiqueraient le roi et l'ordre nouveau. Fisher,

More, des religieux vénérés furent mis à mort en vertu de ces lois. La « Terreur anglaise » paralysait la nation, Henri et Cromwell en profitèrent pour détruire les monastères. Au plus fort de sa lutte contre le pape, il arriva au roi d'entrer en relations avec les protestants allemands et de leur laisser entrevoir la possibilité d'une alliance. Mais, en fait, les prescriptions dogmatiques et cultuelles de la fin de son règne, c'est-à-dire, la profession de foi de 1536, celle de 1537, les six articles de 1539, la profession de foi de 1543, auxquels il prit une part personnelle prépondérante, sont conformes au dogme catholique. Des luthériens, en particulier Barnes, Garret et Jérome furent mis à mort en vertu de ces formulaires. Il est déconcertant de constater que cet homme, qui avait brisé l'indépendance du clergé, supprimé les institutions monastiques, qui avait le pouvoir d'imposer toutes ses fantaisies à une nation terrifiée, a maintenu par des moyens violents la foi catholique dans son intégrité, moins l'autorité du pape.

CHAPITRE II. — L'ANGLICANISME EST ORGANISÉ SOUS LE RÈGNE D'ÉDOUARD VI (1547-1553).

Les influences protestantes du continent. — Un enfant chétif, âgé de 10 ans, succéda à Henri VIII, sous la régence de son oncle, le duc de Somerset, acquis depuis longtemps aux réformateurs allemands, appuyé par l'archevêque Cranmer et des hommes nouveaux gorgés des dépouilles des monastères. Sous ces influences combinées, les doctrines luthériennes et calvinistes, qui s'étaient introduites par infiltrations sous le règne précédent et avaient été violemment combattues, se développèrent rapidement. Henri VIII était mort le 28 janvier 1547. Dès le 6 février, le Conseil ordonna aux évêques de lui demander l'autorisation d'exercer leurs pouvoirs spirituels. Cranmer obéit aussitôt : l'évêque Gardiner protesta vainement, au nom de ses collègues. Le Parlement, réuni le 4 novembre, abrogea toutes les lois de Henri VIII contre l'hérésie, qui restait punissable au nom du droit commun ; la mort pour haute trahison punissait, à la troisième offense, ceux qui niaient le pouvoir suprême du roi sur l'Eglise. Les députés donnèrent au roi la nomination directe de tous les évêques. Ils attribuèrent au trésor royal toutes les chapelles appartenant à des particuliers, les corporations, les fraternités à demi religieuses, avec leurs terres, rentes et dotations destinées à faire célébrer des offices en faveur des défunts,les collèges et fraternités purement laïques. La Convocation du clergé inférieur de la province de Cantorbéry, qui siégeait en même temps que le Parlement, acceptait la communion sous les deux espèces et votait, par 53 suffrages contre 13, l'abrogation de toutes les lois et canons contre le mariage des prêtres.

Les luthériens, sûrs de l'appui du régent, devançaient l'œuvre du Gouvernement, et, mettant à profit les troubles qu'ils provoquaient, détruisaient les statues et les vitraux des églises. Dès les premiers jours de février, avant le couronnement du nouveau roi, le curé de Saint-Martin, à Londres, avait enlevé les tableaux et les statues de son église, remplacé le crucifix par les armes royales et blanchi les murs à la chaux. Le curé était allé trop vite ; il fut condamné à une amende.

Des ordonnances de 1547 au Prayer Book de 1549. — Mais le 31 juillet parurent les fameuses ordonnances d'Edouard VI. Elles glissaient, avec beaucoup de prudence et d'habileté, de très importantes innovations au milieu d'anciens rites. Une partie importante du bréviaire et de la grand'messe devait être lue ou chantée en anglais ; les processions étaient supprimées et remplacées par les litanies que Cranmer venait de composer. Il était interdit de parler de l'Eucharistie. Quant aux images, les ordonnances permettaient de conserver celles qui ne donnaient occasion à aucune superstition ; toutes les autres, y compris les peintures et vitraux rappelant des miracles, devaient être détruites. Mais, comme dans toute l'étendue du pays, on se battait pour ou contre l'enlèvement des images, un ordre du Conseil ordonna de les détruire toutes, sans distinction ni exception. Quelques vitraux échappèrent seuls dans les églises trop pauvres pour les remplacer.

Les ordonnances furent suivies d'une inspection générale à travers le royaume divisé en six régions. Les visiteurs, au nombre de 30, dont 10 ecclésiastiques, imposaient le serment de suprématie, vendaient le *Livre des Homélies*, édité par Cranmer et composé de 12 sermons dont plusieurs étaient d'inspiration luthérienne. Ils vendaient aussi la *Paraphrase du Nouveau Testament* par Erasme, et s'assuraient que les châsses, les peintures, les statues avaient été détruites, que les prêtres ne célébraient plus les fêtes abolies. En mars 1548 fut publiée l'*Instruction pour la communion des laïques*. L'ensemble de ce petit rituel était emprunté à la *Consultation*, d'Hermann de Wied, archevêque de Cologne, en usage dans les églises luthériennes, en particulier, à Nuremberg. Les fidèles étaient autorisés à se contenter, avant la communion, de la confession générale, faite à Dieu, de leurs fautes. L'*Instruction* souleva les plus violentes discussions : en général, les prêtres de campagne n'en tenaient pas compte.

En septembre 1548, une commission d'évêques et de théologiens, en majorité d'opinions hérétiques, étudia un projet de liturgie. Le 14 décembre, un long débat — il dura quatre jours — s'engagea à la Chambre des Lords, sur l'Eucharistie, entre évêques. Les évêques Tunstall, Bonner, Day et Thirlby soutinrent la doctrine catholique. Cranmer, principal auteur du projet, abandonna la transsubstantiation et se rangea du côté des sacramentaires suisses pour qui l'Eucharistie était une simple commémoraison de la Cène, un symbole du corps de Jésus-Christ. Le vote final eut lieu le 15 janvier 1549 ; le projet dont le titre était : *Le livre de la prière publique* (*Book of common prayer*) fut adopté par la majorité des pairs laïques et 13 évêques ; la minorité se composait de huit prélats et de lords laïques. Ce livre célèbre ne fut jamais soumis à l'assemblée du clergé. Son importance est très grande : il est, à la fois, le bréviaire, le missel, le rituel et le pontifical de l'anglicanisme. Il a subi quelques modifications au cours des siècles. Mais il reste la base de tout le culte public de l'Eglise Etablie. Nous analyserons ses principales dispositions dans la suite du présent travail.

Pendant que Cranmer s'entourait de théologiens allemands et suisses, Vermigli, alias Pierre Martyr, moine italien marié et nommé professeur à Oxford, Bernardin Ochino, capucin défroqué, nommé chanoine de Cantorbéry, Bucer, également moine défroqué et chassé

de Strasbourg, chargé d'enseigner la théologie à Oxford, et d'autres visiteurs, choisis parmi les hérétiques, recevaient la mission d'imposer au clergé le *Livre de la prière publique.* Les universités d'Oxford et de Cambridge, la masse du clergé résistèrent avec courage avant d'être brisés par le pouvoir politique. Et, de même que le Nord de l'Angleterre s'était soulevé, sous Henri VIII, pour la défense des monastères et de la foi catholique, les populations se levèrent contre les changements qu'on leur imposait. Elles réclamaient la messe latine, la communion sous une seule espèce, les sacrements catholiques, les autels et les images. La révolte fut cruellement écrasée par des mercenaires venus d'Espagne, d'Italie, de Flandre et d'Allemagne, dont beaucoup étaient catholiques. Somerset ne jouit pas de son triomphe : sa politique avait alarmé les conservateurs. Son rival, Warwick l'enferma à la Tour et il fut décapité en 1552, pour crime de haute trahison.

Warwick et le Prayer Book de 1552. — Warwick, après quelques hésitations, poursuivit la même politique religieuse. En janvier 1550, les Lords et les Communes votèrent une loi qui ordonnait la destruction de tous les livres en usage dans les églises, missels, bréviaires, antiphonaires, à l'exception du *Primer*, de Cranmer, des images, peintures et statues qui subsistaient encore. Ridley, évêque de Londres, avait pris l'initiative de la destruction des autels. Un ordre du Conseil ordonna de les remplacer partout par des tables qui devaient être régulièrement placées au bas des marches conduisant au sanctuaire. Une commission avait été chargée de composer un ordinal. Son projet fut publié en mars 1550 et modifié en 1552. Il est encore en usage dans l'Eglise Etablie. Les quatre ordres mineurs et le sous-diaconat disparaissaient entièrement. Les auteurs de l'*Ordinal* avaient supprimé aussi, dans l'ordination des diacres et des prêtres, la présentation du calice et de la patène, laquelle est considérée par de notables théologiens comme essentielle à la validité du rite. Cette omission et la question du sacre de Parker ont donné naissance aux longues controverses sur la validité des Ordinations anglicanes. On sait que la décision de Léon XIII n'est pas favorable à cette validité.

En 1552, Cranmer faisait réviser, sous l'influence toute puissante des théologiens allemands et suisses, le *Livre de la prière publique.* Il rédigeait, à la même époque, un certain nombre d'articles de religion que les prêtres qui demandaient l'autorisation de prêcher devaient signer. Après plusieurs examens, ces articles, au nombre de 42, furent publiés en 1553. Ils sont comme une première édition des fameux XXXIX articles. Le petit roi mourait peu de jours après les avoir signés.

Les évêques nommés sous le règne de Henri VIII, Gardiner, Bonner, Heath, Day, Tunstall, Rugg et Veysey s'étaient opposés courageusement aux destructions et aux innovations des hérétiques. Ils furent impuissants : la majorité des évêques — il y avait 27 diocèses — avaient été nommés parce qu'on les savait gagnés aux idées luthériennes et calvinistes. Cinq d'entre eux furent déposés et deux contraints à démissionner.

CHAPITRE III. — RÉTABLISSEMENT ÉPHÉMÈRE DU CATHOLICISME SOUS LA REINE MARIE (1553-1558).

Débuts du règne. — Edouard VI mourut le 6 juillet 1553. Quelques jours auparavant, le tout-puissant Warwick avait obtenu du jeune roi et du Conseil un acte excluant du trône les deux filles de Henri VIII, Marie et Elisabeth, au profit de Jane Grey, fille du duc de Suffolk, qui fut proclamée reine, le 10 juillet. Marie montra un grand courage ; la nation se rangea autour d'elle : dès le 13 juillet, elle était proclamée reine, à Norwich. Une des premières préoccupations de Marie fut de marquer publiquement son intention d'inaugurer une politique de tolérance. Charles-Quint l'y encourageait. Les traîtres, qui avaient essayé, les armes à la main, d'écarter du trône l'héritière légitime, furent condamnés à mort. Warwick, sir John Gates et sir Thomas Palmer furent décapités, le 21 août. Marie pardonna aux autres traîtres et refusa énergiquement de laisser exécuter Jane Grey. Quelques évêques, dont Cranmer, qui avaient fait acte d'opposition sur le terrain religieux, furent enfermés à la Tour. Le Conseil se contenta de chasser de leurs collèges les professeurs étrangers et hérétiques. Le jour de son couronnement, la reine accorda une amnistie générale dont furent seuls exclus les évêques et les prédicateurs hérétiques qui étaient en prison.

Le Parlement, réuni le 4 octobre, abolit toutes les lois créant de nouveaux crimes de haute trahison qui avaient été votées sous les deux derniers règnes. Toutes les lois qui avaient été promulguées contre le dogme, la morale et la discipline catholiques furent abrogées en bloc. L'assemblée du clergé fit siennes ces dernières mesures.

Les révoltes. — La reine décida, contre l'avis de son Conseil, d'épouser le fils de Charles-Quint. Ce mariage déplut à la majorité de la nation. Le mécontentement populaire fut immédiatement exploité par des conspirateurs. Le duc de Suffolk, à qui Marie avait déjà pardonné la tentative de donner le trône à sa fille, Jane Grey, essaya de soulever le centre du pays ; il fut battu et mis à la Tour. La révolte de sir Thomas Wyatt, dans le comté de Kent, fut nettement religieuse, contre le mariage espagnol et beaucoup plus grave. Le courage personnel de la reine la fit échouer. L'ambassadeur de Charles-Quint insista vivement auprès de la souveraine pour que le châtiment des rebelles fût sévère. Le Conseil agissait dans le même sens. Cent quatorze condamnations furent prononcées à Londres. Soixante exécutions eurent lieu dans l'espace de quelques jours, dont celles de Wyatt, d'Edouard Courtenay, de Jane Grey et de Suffolk, son père. Marie pardonna à 400 rebelles dont la culpabilité n'était pas douteuse.

La révolte de Wyatt eut pour principale conséquence d'amener le Gouvernement à restaurer le catholicisme par des mesures plus énergiques. Les évêques mariés furent déposés et tous les évêques reçurent l'ordre de sévir contre les prêtres mariés. On rétablit partout la liturgie catholique. La réconciliation solennelle eut lieu à Westminster, le 30 novembre 1554, sous la présidence du cardinal Pole, cousin de la reine.

La lutte contre les hérétiques. — Marie régnait depuis une année et demie et personne n'avait été mis à mort pour ses croyances religieuses. Cependant, les hérétiques, faisant cause commune avec les traîtres, avaient essayé de chasser la reine de son trône. Cette suite non interrompue de complots inquiétait le Conseil. Ses membres savaient que la reine détestait la persécution. Ils parvinrent à lui persuader que le salut de l'Etat exigeait qu'on fît revivre les lois de Richard II, Henri IV et Henri V contre les hérétiques. Les lois punissaient de la mort par le feu le crime d'hérésie. La Chambre des Communes et celle des Lords approuvèrent le renouvellement de ces actes. C'est en vertu de ces lois que les évêques Cranmer, Latimer, Ridley, quelques prédicateurs de marque, au total 300 hérétiques, périrent sur le bûcher. Ces victimes sont trop nombreuses, mais il convient de rappeler que le nombre des Anglais qui, sous Henri VIII, souffrirent la mort sur l'échafaud ou dans les prisons, pour leurs croyances religieuses, est beaucoup plus considérable. Il convient de rappeler les lois faites sous Elisabeth, aggravées par ses successeurs, et qui, jusqu'au début du XIXe siècle, ont envoyé à une mort atroce des centaines de prêtres catholiques et de fidèles, qu'un système très savant d'amendes progressives avait préalablement réduits à la mendicité. A une époque où on risquait d'être considéré comme traître à la patrie, si on ne suivait pas la religion professée par l'Etat, la question religieuse se posait en termes identiques à Henri VIII, à Marie, à Elisabeth : Quelle religion l'Etat soutiendrait-il de tout le poids de son autorité, et par quels moyens affaiblirait-il ou supprimerait-il les autres formes religieuses ?

Jugements des historiens sur la reine Marie. — L'histoire a été dure à la mémoire de la reine Marie. Les épithètes « sanglante », « méchante Jézabel » dont Bale l'avait qualifiée sont restées dans la mémoire du peuple anglais. Les historiens Foxe, Speed, Strype, Rapin, tous protestants et ses contemporains, l'ont accusée d'avoir été cruelle et vindicative. Des auteurs plus récents, Hume, Hallam, Froude, ont presque entièrement accepté ce verdict, et l'opinion publique les a suivis. Cependant, des écrivains, également protestants, l'ont jugée avec plus d'impartialité. L'historien Camden (1551-1653), le théologien Fuller (1608-1661), l'évêque Godwin (1562-1633) avouent qu'elle fut sincèrement pieuse, charitable et miséricordieuse.

La publication des papiers d'Etat et des correspondances des ambassadeurs étrangers a été bonne pour sa mémoire. On y voit la reine gouvernant pacifiquement, durant une année et demie. Quand les Réformés, mêlant la politique et la religion, eurent provoqué des révoltes dont le but réel était de la détrôner pour rétablir la religion d'Edouard VI, elle se résigna à regret, et après avoir épuisé tous les autres moyens, à adopter une politique de rigueur envers les hérétiques. Elle avait une haute idée de la justice et un grand respect de la légalité ; elle ne fit rien sans avoir obtenu la sanction du Parlement. Les documents officiels nous rendent sympathique la reine dans sa vie privée. Les longues épreuves de sa jeunesse si triste lui avaient donné une singulière force de volonté, une grande hauteur de vues et une fierté qui l'empêcha toujours de s'abaisser à essayer de gagner la faveur du peuple.

En résumé, dès son avénement au trône, en 1553, la reine Marie fit abroger en bloc toutes les nouvelles lois des deux règnes précédents qui instituaient de nouveaux crimes de haute trahison et toute la législation religieuse d'Edouard VI. Le pape et la reine, ayant déclaré que les acquéreurs de biens ecclésiastiques ne seraient pas obligés de les restituer, la Convocation du clergé et le Parlement acceptèrent l'autorité du pape. Les évêques henricéens furent rétablis sur leurs sièges et ceux d'Édouard VI emprisonnés. Les hérétiques ne cessaient de conspirer, la reine se laissa malheureusement convaincre qu'il était nécessaire de faire revivre les anciennes lois contre l'hérésie. La reine mourut le 17 novembre 1558.

CHAPITRE IV. — L'ANGLICANISME EST AFFERMI SOUS LE RÈGNE D'ÉLISABETH (1558-1603).

§ 1. — *Les premiers incidents du règne d'Elisabeth.*

Les tendances personnelles de la reine. — Sa sœur, Elisabeth, fille de Henri VIII et d'Anne Boleyn, montait sur le trône, à 25 ans, après une jeunesse triste. En religion elle était sceptique et païenne, et dans un temps moins difficile, fût peut-être restée neutre entre les catholiques et les novateurs. Dès les premiers jours de son règne, de multiples incidents inquiétèrent les catholiques. Le 27 novembre, l'évêque Christopherson réfuta, du haut de la chaire de Saint-Paul, les doctrines hérétiques d'un chapelain de la reine. Il fut aussitôt envoyé en prison. Le même traitement fut infligé à l'évêque de Winchester qui avait prononcé, le 15 décembre, le panégyrique de Marie. L'évêque Oglethorp devait célébrer la messe de Noël, en présence de la reine. Elle lui envoya l'ordre de ne pas élever l'hostie après la consécration, l'évêque refusa d'obéir ; la reine se retira après l'Evangile. Les jours suivants, la messe fut dite par des chapelains qui n'élevèrent pas l'hostie consacrée ; Elisabeth y assista jusqu'au bout. Les fêtes du couronnement montraient l'union des évêques, aucun d'eux n'ayant accepté de célébrer la messe sans élévation de l'hostie consacrée. Elle fut chantée par le doyen de la chapelle royale qui supprima l'élévation. La messe fut dite en latin, mais l'épître et l'Evangile furent lus en latin et en anglais. La reine, suivant une coutume ancienne, aurait pu communier sous les deux espèces. Elle ne communia pas du tout.

Retour offensif de l'hérésie. — Ces incidents faisaient prévoir aux novateurs qui avaient fui l'Angleterre sous le règne de Marie des changements imminents. Ils se hâtèrent de rentrer dans leur patrie. Avant de quitter les villes du continent qui leur avaient donné asile, ils essayèrent de se réconcilier sur le terrain doctrinal. Mais le projet échoua parce que les luthériens leur reprochaient de repousser la présence réelle et d'être calvinistes. Les plus connus parmi ces isolés étaient Sampson, Sandys, Horne, Jewel, Grindal, tous futurs évêques, qui s'étaient réfugiés à Strasbourg, Lever, qui venait d'Arau, Cox et Whitehead, de Francfort, Fox, de Bâle, Whittingham, de Genève, enfin, Coverdale et Goodman. Mathieu Parker fut de ceux

qui firent bon accueil aux exilés. Privé de ses bénéfices par le gouvernement de Marie, il vivait à Norwich avec sa femme et leurs deux enfants, quand le chancelier Nicolas Bacon lui offrit l'archevêché de Cantorbéry. Il refusa plusieurs fois et fut enfin élu le 1er août 1559. Le nouvel archevêque anglican, moins intelligent que Cranmer, est plus sympathique parce qu'il sut garder une certaine modération. Il ne manquait pas de courage moral et tenta de maintenir l'Eglise Etablie dans cette « via media », à mi-chemin entre Rome et Genève, laquelle est sa principale caractéristique.

Elisabeth organisa rapidement son gouvernement. Elle fut aidée en cela par Cecil, déjà secrétaire sous le règne précédent, et qui allait prendre une influence prépondérante. Catholique du temps de Marie, il aura une part très importante dans l'organisation de la religion nouvelle. Elisabeth maintint au Conseil privé huit membres nommés par sa sœur. De ce nombre étaient le comte de Shrewsbury et le duc de Norfolk. Ce dernier s'était largement enrichi des dépouilles des monastères et avait passé au schisme sous Henri VIII, mais, comme beaucoup de membres de la vieille noblesse, restait plus ou moins fidèle à l'ancienne foi. Un nombre à peu près égal de représentants de toutes les nuances des doctrines nouvelles entrèrent au Conseil où ils balancèrent, puis annihilèrent l'influence de leurs collègues catholiques. Sir Nicolas Bacon reçut le grand sceau enlevé à l'archevêque Heath.

§ 2. — *L'Acte de suprématie et l'Acte d'uniformité.*

La préparation des nouveaux décrets. — Pendant que s'opéraient ces timides changements, deux hommes préparaient les projets de réforme religieuse qui seraient soumis au Parlement. Un avocat très connu, membre du Conseil privé, Richard Goodrich, écrivait un mémoire juridique : *Divers points de religion contraires à l'Eglise de Rome.* Le *Plan pour le changement de religion,* dû, très probablement, à Cecil lui-même, était plus hardi. La Convocation du clergé de Cantorbéry et le Parlement se réunirent en janvier 1559. La Chambre Haute se composait de 60 pairs laïques, environ, de l'abbé de Westminster et de 16 évêques, 9 sièges étaient vacants, et deux considérés comme tels par le Gouvernement parce que leurs titulaires occupaient la place de Coverdale et Barlow, qui s'étaient réfugiés sur le continent. La majorité des pairs était catholique, mais découragée. Aux Communes, il y avait un groupe nombreux et ardent de luthériens et de calvinistes. Le 9 février, le Gouvernement déposa un projet de loi rendant à la Couronne la suprématie sur l'Eglise d'Angleterre, et quelques jours après, un autre projet de loi portant approbation du *Livre de la prière publique* afin d'imposer l'uniformité dans le culte. Ces projets furent âprement discutés pendant les mois de février, mars et avril. L'assemblée du clergé inférieur fit présenter à la reine une pétition qui la priait de ne rien changer à la religion. Les prêtres affirmaient leur foi en la présence réelle, la transsubstantiation et le caractère propitiatoire du sacrifice de la messe. Ils se prononçaient aussi en faveur de l'autorité du pape. Les évêques firent aux deux projets une opposition unanime, éloquente et ferme. Deux lords, Shrewsbury et Montagu les soutinrent sans défaillance dans tous les

votes. Afin d'intimider l'opposition, deux évêques furent enfermés à la Tour, six champions catholiques traités en suspects.

« L'Acte » d'Elisabeth et le Prayer Book de 1559. — Le projet sur la suprématie devint loi de l'Etat le 29 avril 1559, sous le titre, qui dispense de tout commentaire : « Acte pour rendre à la Couronne l'ancienne juridiction sur l'ordre ecclésiastique et spirituel, et abolissant tout pouvoir étranger contraire à cette juridiction ». On revenait, à l'égard du pape, à la politique de Henri VIII. Le fait d'accepter la suprématie du pape était assimilé, à la troisième offense, au crime de haute trahison. La reine contrôlait l'Eglise par l'intermédiaire d'une commission centrale ecclésiastique, qui déclarerait hérétique toute opinion contraire à l'Ecriture, aux quatre premiers conciles généraux et aux doctrines autorisées par le Parlement et l'assemblée du clergé.

L'Acte d'uniformité, qui porte la date du 28 avril 1559, fut voté, à la Chambre Haute, à trois voix de majorité et, aux Communes, sans débat prolongé. Il autorisait le *Livre de la prière publique* de 1552, en le modifiant sur quelques points. Il prescrivait l'usage des ornements, autorisé la deuxième année d'Edouard VI. La fameuse rubrique noire, dont il sera question plus loin, disparaissait. Les ecclésiastiques qui ne se conformeraient pas au rituel imposé devaient être révoqués et emprisonnés. Quant aux laïques qui le critiqueraient, ils seraient mis en prison ; ils étaient obligés, sous peine d'une amende d'un shilling, d'assister au service du dimanche.

Il manquait à l'Eglise qui s'organisait un code de doctrines. La Convocation du clergé de Cantorbéry, qui se réunit, du 13 janvier au 10 avril 1563, le lui donna. La majorité de l'assemblée était composée de dignitaires ecclésiastiques gagnés à la religion nouvelle et qui avaient pris la place des prêtres révoqués. Elle revisa les 42 articles adoptés la dernière année d'Edouard VI et les réduisit à 39. Ces articles fameux restent encore, dans leur ensemble, le credo officiel de l'Eglise anglicane. Ils sont un compromis entre les tendances luthériennes et calvinistes des réformés anglais. Ils seront analysés dans la suite du présent travail.

Ainsi, dès l'année 1563, l'Eglise anglicane était en possession, avec les XXXIX *articles*, de son credo officiel, credo disparate composé d'éléments catholiques, d'éléments luthériens et d'éléments calvinistes ; ces derniers étant plus dominants. Elle avait son rituel et son cérémonial avec le *Livre de la prière publique* qui conservait beaucoup d'éléments catholiques. Armés de l'Acte de suprématie et de celui d'uniformité, l'Eglise et le parlement persécuteront les dissidents de droite, c'est-à-dire les catholiques, pendant deux siècles et demi, avec une cruauté inouïe. D'autre part, ils se retourneront, non sans d'âpres luttes, contre les dissidents de gauche qui prennent leur inspiration à Genève, et qui, avant de fonder des sectes particulières, réussiront parfois à dominer momentanément l'Eglise Etablie.

§ 3. — *Exécution de l'Acte de suprématie et de l'Acte d'uniformité.*

La lutte du pouvoir contre le clergé catholique. — L'Acte de suprématie entrait en vigueur le jour même de sa promulgation, 29 avril

1559. Tout titulaire d'un bénéfice ecclésiastique, tout fonctionnaire de la cour devait prêter serment de l'observer. Le refus du serment entraînait pour lui la révocation immédiate. L'opposition était punie par des peines très graves qui aboutissaient, à la troisième offense, à une accusation de haute trahison. Une commission de dix-huit membres, appartenant en grande majorité au Conseil privé, fut chargée d'exiger le serment. Elle commença par les évêques. Quinze d'entre eux, nommés sous le règne de Marie, refusèrent de prêter le serment. Ils furent successivement déposés, quelques-uns confiés à la garde des nouveaux évêques schismatiques, la plupart moururent dans diverses prisons, après des années de captivité plus ou moins rigoureuse. Un seul des évêques de Marie, Kitchin, se sépara de ses collègues. On ne sait rien de Stanley, évêque de Sodor et Man, si ce n'est qu'il conserva son siège jusqu'à sa mort, survenue en 1570.

Afin de surveiller efficacement l'exécution de l'Acte de suprématie et de l'Acte d'uniformité (ce dernier entrait en vigueur le 24 juin 1559), le gouvernement envoya des visiteurs dans tout le royaume, divisé en six sections. Les visiteurs instituaient, dans chaque diocèse, une commission composée des gouverneurs des comtés, assistés de nobles, d'avocats et de deux théologiens choisis parmi les réformés. Les pouvoirs de ces commissions étaient très étendus : elles étaient autorisées à punir de la révocation, de la prison et de lourdes amendes tous ceux qui, ecclésiastiques ou laïques, refusaient d'accepter la religion nouvelle. L'application des deux grandes lois devait se faire en forme ecclésiastique, dans les synodes du clergé. Les appels étaient portés devant la commission supérieure siégeant à Londres. Les comptes-rendus des commissions de la province du Nord sont très intéressants ; ceux de la province du Sud ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. Les uns et les autres montrent que le pays restait attaché au catholicisme. Beaucoup de prêtres démissionnèrent ; une minorité courageuse, surtout composée de dignitaires des chapitres, de supérieurs et de professeurs des universités d'Oxford et de Cambridge, refusa le serment. Les comptes-rendus montrent que le désordre et la confusion régnaient partout, que les consciences étaient odieusement opprimées. Ainsi tout laïque devait fréquenter assidûment l'église de sa paroisse : des surveillants étaient chargés de le dénoncer s'il y manquait.

Répression des révoltes populaires. — Pendant la durée du travail des commissions, la juridiction épiscopale avait été suspendue : tous les sièges épiscopaux, au nombre de 27, étaient vacants, à l'exception de deux. Parker, élu le 1er août 1559 archevêque de Cantorbéry, fut sacré en décembre, dans des conditions irrégulières, et procéda au sacre des nouveaux évêques, tous luthériens ou calvinistes notoires, que le gouvernement avait nommés, après avoir pris le temps de piller les biens de leurs sièges. Les nouveaux évêques visitèrent aussitôt leur diocèse ; une visite métropolitaine eut lieu, en août 1556, dans la province du Sud, et en 1561, dans la province du Nord. Enfin, le gouvernement fit procéder, en 1563, à une vaste enquête sur le nombre des prêtres, des églises et des chapelles. Les enquêteurs constataient qu'il y avait beaucoup « d'opiniâtreté et d'obstination à conserver les habitudes religieuses papistes », que la plupart de ceux qui prê-

taient le serment le faisaient par peur. Evêques et commissaires étaient surchargés de procès contre les prêtres qui disaient la messe en secret et les laïques qui y assistaient.

La révolte grondait dans les âmes opprimées des provinces du Nord. Elle éclata en novembre 1567, sous la conduite des comtes de Northumberland et de Westmoreland : la messe fut rétablie un peu partout. Les catholiques répondirent mollement à l'appel aux armes lancé par les deux comtes, peut-être parce que la capacité militaire de ces chefs ne s'imposait pas. En janvier, les insurgés, mal commandés, se dispersèrent sans combat à l'approche de l'armée de Sussex et Warwick. Westmoreland se réfugia aux Pays-Bas. Northumberland fut livré pour de l'argent par les Ecossais et décapité. C'était un fervent catholique que le Saint-Siège a récemment béatifié. La répression fut terrible ; Sussex fit pendre trente pour cent de ceux qui avaient pris les armes ; les gibets se dressèrent partout et terrifièrent les populations. En février 1570, Léonard Dacre souleva le comté de Cumberland ; sa révolte fut réprimée moins sévèrement.

§ 4. — *Le gouvernement et l'Eglise anglicane contre les catholiques*

Le 25 février 1570, une bulle de Pie V annonça au monde chrétien l'excommunication d'Elisabeth, la condamnation du *Livre de la prière publique* et de l'Acte de suprématie ; elle déliait les Anglais du serment de fidélité envers la reine. La riposte vint surtout du Parlement ; elle fut brutale. Une loi confisqua au profit de l'Etat les biens des catholiques qui quittaient l'Angleterre sans y être autorisés. Une seconde déclarait coupable de haute trahison quiconque nierait ou discuterait les droits d'Elisabeth à la couronne. Enfin, une troisième condamnait au supplice des traîtres toute personne qui introduirait sur le sol anglais un acte du pape. Etaient déclarés coupables de haute trahison les prêtres qui disaient la messe, qui réconciliaient les fidèles à Rome, et ces fidèles eux-mêmes, les personnes qui portaient ou distribuaient des objets bénis, croix, scapulaires, gravures, venus de Rome. Sous cette dure oppression la masse glissa lentement vers l'hérésie. Mais une minorité ardente résista jusqu'au bout. Un certain nombre de catholiques réussirent à gagner le continent. Louvain, Douai, Reims devinrent leurs principaux centres. Le collège de Douai, fondé par Allen, en 1568, allait être une pépinière de missionnaires et de martyrs. Les prisons étaient remplies de catholiques restés en Angleterre. On fut obligé de leur affecter, en 1572 le château de Wisbeach. Un premier groupe de missionnaires, la plupart formés au centre des réfugiés à Douai, réussirent à gagner en secret l'Angleterre. C'étaient des hommes cultivés et loyaux envers la reine. Ils furent traqués, pris et condamnés à mort. En 1581, un jeune Jésuite, Campion, éloquent et sympathique, eut le même sort. D'autres missionnaires les imitèrent. Quand Elisabeth mourut, le 24 mars 1603, 187 « papistes » dont 124 ecclésiastiques et 63 laïques, hommes ou femmes, avaient été mis à mort par son ordre.

§ 5. — *Le gouvernement et l'Eglise anglicane contre les réformés extrêmes ou puritains.*

Les calvinistes, qu'on prit l'habitude d'appeler puritains, n'aimaient pas les XXXIX *articles*, trop modérés à leur goût, et le *Livre de la prière publique* gardait à leur jugement, beaucoup trop d'éléments romains. Ils menèrent une guerre acharnée contre les rubriques qui avaient imposé, la deuxième année d'Edouard VI, les vêtements que les prêtres devaient porter dans l'exercice de leurs diverses fonctions. Les rubriques de 1543 exigeaient le surplis, aux services du matin et du soir, l'aube, la chasuble ou la chape, à la Cène. Les évêques devaient prendre le rochet, le surplis, la chasuble ou la chape, et la crosse. Supprimées en 1552, ces rubriques furent rétablies en 1559, et se retrouvent dans toutes les éditions postérieures du *Livre de la prière publique*. Les puritains voulaient introduire les offices tristes et nus qu'ils avaient admirés à Genève. La lutte contre eux fut menée surtout par les évêques que stimulait la commission ecclésiastique du Conseil privé. Leurs chefs étaient les évêques Grindal, Bilkington, Parkhurst et un homme de talent, Thomas Cartwright. L'archevêque Parker menaça de révoquer les ministres qui refusaient de se soumettre et tâcha de calmer l'ardeur des calvinistes par des concessions. Il fallut sévir contre quelques-uns, tels que Robert Johnson, le doyen Whittingham et les auteurs de l'*Avis au Parlement*. La querelle des ornements avait, aux yeux des puritains, une haute importance : le culte était chose négligeable : il fallait faire de la prédication le rouage essentiel de la religion ; on pouvait se passer d'évêques, non de prédicateurs. C'est là un des points de vue qui provoqueront la formation de sectes séparées de l'Eglise anglicane.

Parker était mort en 1575, le puritain Grindal lui succèda sur le siège de Cantorbéry. Elisabeth lui demanda de supprimer les prédications improvisées. Il offrit de les contrôler, mais refusa de les supprimer. La reine lui infligea six mois d'arrêt et se passa désormais de lui. Sous un archevêque aux tendances calvinistes, les puritains gagnèrent en influence. Robert Browne et Harrison prêchèrent ouvertement la fondation d'une communauté chrétienne sans évêques ni prêtres. Deux de leurs disciples furent pendus. Les puritains du groupe Cartwright restaient dans l'église officielle pour la réformer.

La lutte contre les puritains fut conduite avec plus de suite et d'énergie par le successeur de Grindal, John Whitgift (1583-1604). Il acceptait le dogme calviniste, mais, en matière de discipline, se séparait nettement de Genève. Il s'était fait remarquer par une vigoureuse défense de l'origine divine de l'épiscopat et de sa nécessité. Un groupe de pasteurs avaient fondé une église presbytérienne : fort de l'appui de la reine, il les contraignit à se soumettre ou à se démettre. Les puritains tentèrent de gagner les Communes à leurs projets : mais l'intervention de la reine fit échouer le projet. Les discussions publiques étaient devenues dangereuses et furent remplacées par une guerre de brochures, appelée *Marprelate war*. Greenwood et Barrow, chefs des séparatistes, souvent poursuivis et emprisonnés, de 1586 à 1593, furent exécutés pour avoir violé l'Acte d'uniformité. Au Parlement, et dans les assemblées du clergé, la lutte contre les puritains qui n'acceptaient pas tout de l'Eglise officielle et ceux qui

voulaient s'en séparer dura jusqu'à la fin du règne. La reine, qui craignait pour l'autorité royale l'action dissolvante du puritanisme, essaya de maintenir l'Eglise anglicane dans cette voie moyenne qui est un compromis illogique fait de l'amalgame de doctrines romaines et d'opinions luthériennes et calvinistes.

DEUXIÈME PARTIE. — L'ÉGLISE ÉTABLIE D'APRÈS SES DOCUMENTS OFFICIELS

CHAPITRE PREMIER. — LES XXXIX ARTICLES DE RELIGION

Composition des XXXIX articles. — Les XXXIX articles de religion sont sortis de la révision des 42 articles, rédigée par Cranmer et adoptés par l'assemblée du clergé en 1553. Ils furent ramenés à trente-neuf par la Convocation de 1562, sous l'influence de Parker. Ils subirent, en 1571 et 1604, des modifications peu importantes. Un peu discrédités depuis longtemps, ils restent le credo officiel de l'Eglise anglicane. L'influence luthérienne est visible dans leur rédaction. La déclaration de Wittenberg, vieille de dix ans, a fourni une partie des articles sur le libre arbitre et la justification, le nouvel article sur les bonnes œuvres et le début du paragraphe sur l'autorité de l'Eglise en matière de foi, de rites et de cérémonies, l'exposé doctrinal sur le Christ et le Saint-Esprit. Les trois credo, de Nicée, de saint Athanase et des apôtres « doivent être acceptés en entier », de même les quatre premiers conciles généraux.

Principales divergences d'avec la foi ou la discipline romaines. — L'opposition au dogme catholique est particulièrement marquée dans les articles suivants :

a) *Le Purgatoire.* — Art. XXII : « Du Purgatoire. La doctrine de l'Église romaine en ce qui concerne le purgatoire, les indulgences, le culte et l'adoration tant des images que des reliques, ainsi que l'invocation des saints, est une invention frivole qui n'est appuyée sur aucun texte de l'Écriture, mais plutôt contraire à la parole de Dieu ».

b) *Les Sacrements.* — Art. XXV : « Des sacrements... Il y a deux sacrements institués par N.-S. Jésus-Christ dans l'Evangile, c'est-à-dire le baptême et la Cène du Seigneur. Quant aux cinq autres communément appelés sacrements, c'est-à-dire la confirmation, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, ils ne doivent pas être mis au nombre des sacrements de l'Evangile. Ils sont sortis, les uns d'une fausse imitation des apôtres, les autres sont des états de vie autorisés dans les Ecritures : toutefois, ils n'ont pas la même nature de sacrements que le baptême et la Cène, parce qu'ils n'ont pas de signe visible ni de rite institués par Dieu. Les sacrements n'ont pas été institués par Dieu pour être contemplés et transportés, mais pour que nous en usions comme il convient... »

c) *L'Eucharistie.* — Art. XXVIII : « De la Cène. La Cène du Seigneur n'est pas seulement un symbole de l'amour que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, mais plutôt un sacrement de notre rédemption par la mort du Christ ; si bien que, pour ceux qui reçoivent ce sacrement comme il convient, dignement et avec foi, le pain que nous rompons est une participation au corps de Jésus-Christ ; et de même la coupe de bénédiction est une participation au sang de Jésus-Christ.

« La transsubstantiation de pain et du vin ne peut être prouvée par les Saintes Ecritures ; elle est contraire aux textes clairs de la Bible, elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions... Dans la Cène, le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la Cène est la foi. D'après l'institution du Christ, on ne conservait pas, on ne portait pas, on n'élevait et on n'adorait pas le sacrement de l'Eucharistie ».

Art. XXXI : « De l'unique oblation du Christ sur la Croix. L'offrande du Christ offerte *une seule fois* est la parfaite rédemption et la satisfaction pour tous les péchés du monde entier, originels aussi bien qu'actuels ; il n'y a, en dehors de celle-là, aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes, où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses ».

d) *Le mariage des prêtres.* — Art. XXXII : « Du mariage des prêtres. Il n'est commandé aux évêques, aux prêtres et aux diacres par la loi de Dieu, ni de faire vœu de vivre seuls, ni de s'abstenir du mariage ; par conséquent, il leur est permis, comme aux autres chrétiens, de se marier à leur choix, suivant qu'ils le jugent utile à leur piété ».

e) *La suprématie royale.* — Art. XXXVII : « Des magistrats civils. La majesté royale a la puissance souveraine dans ce royaume d'Angleterre et dans les autres domaines. A elle appartient, en toutes causes, le gouvernement de toutes les classes d'individus de ce royaume, qu'ils soient ecclésiastiques ou civils, et ce pouvoir n'est pas et ne doit pas être soumis à aucune juridiction étrangère... L'évêque de Rome n'a aucune juridiction dans ce royaume d'Angleterre ».

CHAPITRE II. — LE LIVRE DE LA PRIÈRE PUBLIQUE (PRAYER BOOK)

Sa composition. — Le Prayer book est, avec la Bible, l'unique livre liturgique de l'Eglise anglicane. Edité en 1549, complété en 1552, il fut révisé, avec des changements peu importants, en 1559, 1604, 1662. Nous analysons cette dernière édition. Ce livre est entièrement en anglais. Il est à moitié romain parce que son auteur principal, Cranmer, a pillé les liturgies catholiques du rite de Sarum, abré-

viation populaire de Salisbury : il y a ajouté des emprunts faits aux liturgies luthériennes.

Après quelques avertissements et décrets royaux qui sanctionnèrent les diverses transformations qu'il subit, le Prayer book s'ouvre par des tables et calendriers, les psaumes des prières du matin et du soir pour tous les jours de l'année, la liste des fêtes d'obligation, des vigiles et des jours de jeûne et d'abstinence. Les prières du matin et du soir sont composées d'éléments empruntés aux huit heures canoniales du bréviaire romain qui ont entièrement disparu.

La messe. — La messe a subi des modifications profondes : on évite de prononcer le mot : la partie du livre qui lui est consacrée a pour titre : « L'ordre pour l'administration du souper du Seigneur ou de la sainte communion ». Voici l'ordre de cette communion : le célébrant, debout devant une table couverte d'une nappe blanche, récite le Notre Père, puis les dix commandements. Après chacun d'eux, les assistants demandent pardon des fautes commises contre ce précepte. Viennent ensuite une prière à haute voix pour le souverain ; la lecture de l'Epître, le chant ou la psalmodie du *Credo*, le sermon ; la lecture d'un verset de la Bible ; une longue oraison pour le souverain, l'Eglise, le clergé et le peuple ; la lecture de l'exhortation à la communion ; la confession et l'absolution ; la lecture de versets tirés de l'Evangile ; la préface ordinaire ou particulière ; une oraison pour formuler les besoins des assistants ; la lecture de la formule de consécration par le célébrant, debout au nord de la table remplaçant l'autel ; la communion, sous les deux espèces, du clergé et des fidèles. La Cène se termine par la lecture ou le chant du *Gloria* et une formule de bénédiction tirée de saint Paul.

La rubrique noire. — La Cène anglicane a été composée de façon à éviter toute ressemblance avec la messe latine ; les gestes du célébrant qui rappellent le souvenir de la Passion sont tous supprimés ; mais la formule de la consécration est restée intacte. Quelle est cette présence réelle puisque la transsubstantiation est formellement niée ? Il est difficile de le préciser quand on lit la fameuse *rubrique noire*. Cette rubrique a une histoire. Son titre est « Déclaration sur la génuflexion ». Le deuxième *Livre de la prière publique* était presque entièrement imprimé, fin septembre 1552, quand l'imprimeur reçut l'ordre d'arrêter la composition. Le Conseil privé invita Cranmer à conférer avec deux calvinistes extrêmes, Ridley et Pierre Martyr, afin de voir s'il n'était pas bon de supprimer cette rubrique qui prescrivait aux fidèles de recevoir à genoux la communion. Cranmer défendit son texte et eut gain de cause. Les autres rubriques étaient imprimées en rouge ; la nouvelle le fut en noir. Le Conseil la fit insérer dans les volumes déjà reliés, en feuillet séparé, mais sans autorisation du Parlement. L'agenouillement, dit la rubrique, est un témoignage d'humble remerciement pour le bienfait de la communion, mais « il ne signifie pas qu'aucun acte d'adoration soit fait ou doive être fait, soit à l'égard du pain et du vin sacramentels que l'on y reçoit corporellement, soit à aucune présence réelle et essentielle qui existerait là de la chair et du sang naturels du Christ. Car en ce qui concerne le pain et le vin sacramentels, ils demeurent toujours

dans leurs substances purement naturelles, et par conséquent ne peuvent être adorés, puisque ce serait là une idolâtrie que tous les fidèles chrétiens doivent avoir en horreur. En ce qui concerne le corps et le sang naturels de notre Sauveur le Christ, ils sont au ciel et non ici. Car il est contraire à la réalité du vrai corps naturel du Christ d'exister en même temps en plusieurs endroits ».

Autres dispositions relatives à la Cène. — Le Prayer book conserve la communion des malades, mais déclare que la communion de désir produit les mêmes effets que la communion réelle. L'Eglise anglicane ayant supprimé peu à peu la conservation des espèces après la Cène, elle autorisa la célébration de la Cène dans la chambre du malade, à condition que deux ou trois personnes de son entourage communient avec lui.

Des rubriques, datant de 1552, prescrivent que l'évêque doit célébrer la Cène en rochet, le prêtre et le diacre en surplis, la table doit être placée dans le sanctuaire ou au milieu de l'église. Mais, une rubrique imprimée en tête de la prière du matin autorise l'usage des vêtements, presque romains, de la « deuxième année » d'Edouard VI (1549).

La *Litanie*, publiée en 1549, doit être récitée trois fois par semaine avant la Cène. Cranmer l'a composée en puisant dans diverses litanies de Salisbury et dans celle de Luther. Il a supprimé les invocations de nos Rogations et a ajouté plusieurs oraisons.

Il n'y a rien de spécial à dire sur les *Prières et actions de grâces pour diverses circonstances.*

Les *Collectes, Epîtres et Evangiles*, qui remplacent le propre du temps et le propre des saints du missel romain, sont puisés dans la liturgie, d'ailleurs tronquée, de Salisbury. Beaucoup de fêtes sont supprimées ; on a gardé deux fêtes de la Vierge et dix-neuf fêtes de saints, dont quatorze d'apôtres et évangélistes. On ajouta, en 1604, soixante autres fêtes, mais sans leur accorder un office et une commémoraison.

Les sacrements. — Les cinq sacrements bannis des XXXIX articles sont rétablis dans le *Livre de la prière publique*. La *confirmation* consiste en une imposition individuelle des mains. L'onction avec le saint chrême, le léger soufflet et le signe de la croix ont disparu. La doctrine sur la *pénitence* est vague et a beaucoup varié : la confession auriculaire avait disparu depuis 1600 ; on la reprend aujourd'hui. L'étude du sacrement de l'*ordre* déborderait le cadre du présent travail : nous avons dit que le Saint-Siège n'admettait pas la validité des ordinations anglicanes. Les onctions étant supprimées dans l'extrême-onction, il n'y a plus de sacrement .

L'office du *mariage*, un peu trop chargé d'homélies, est fort beau : il est tiré, en majeure partie, de la liturgie de Salisbury. Il contient un admirable serment conjugal. Le fiancé, la main de la jeune fille dans sa main, dit : « Je te prends aujourd'hui pour ma femme légitime, afin de te posséder et de te garder à partir de ce jour, dans la prospérité et dans l'adversité, dans la richesse et dans la pauvreté, dans la maladie et dans la bonne santé, afin de t'aimer et de te chérir jusqu'à ce que la mort nous sépare, selon le saint commandement de Dieu,

et j'y engage ma foi ». La fiancée répète la même formule. L'Eglise anglicane admet l'indissolubilité du mariage, du moins en principe.

Les *prières* du matin et du soir sont récitées chaque jour dans les cathédrales et les temples importants ; les pasteurs ne sont pas obligés à les dire d'une manière privée. Le ministre ne célèbre la Cène, même les dimanches et jours de fêtes, que si trois fidèles au moins ont demandé à communier. Or, comme ceux-ci ne sont obligés de le faire que trois fois par an, la célébration de la Cène a été longtemps une cérémonie rare avant le renouveau de piété provoqué par le mouvement d'Oxford. Les fidèles reçoivent « le pain ordinaire » dans la paume de la main et se communient eux-mêmes.

CHAPITRE III. — LES SERMENTS DU CLERGÉ

Le clergé fut rigoureusement astreint à prêter un serment très précis et tout à fait schismatique d'allégeance au souverain et d'obéissance aux actes d'uniformité et de suprématie d'Elisabeth. La formule a changé plusieurs fois. A partir de 1865, avant l'ordination du diaconat, de la prêtrise, avant la prise de possession de tout bénéfice, trois serments sont exigés. Le serment d'allégeance au souverain. Il est anodin : « Je jure fidélité et allégeance à Sa Majesté, à ses héritiers et successeurs, conformément aux lois. Avec la grâce de Dieu ». Le serment d'orthodoxie anglicane : « Je fais solennellement la déclaration suivante : je donne assentiment aux XXXIX articles de la religion, au *Livre de la prière publique* et à l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres ; je crois que la doctrine de l'Eglise unie d'Angleterre et d'Irlande, telle qu'elle y est exposée, est conforme à la parole de Dieu ; et dans la prière publique, et dans l'administration des sacrements, j'userai des formules que prescrit ledit Livre, et aucune autre, réserve faite des décisions de l'autorité légitime ». Le serment d'obédience canonique : « Je jure obéissance fidèle et canonique à mon évêque et à tous ses successeurs en toutes prescriptions conformes à la loi et à l'honnêteté ».

TROISIÈME PARTIE. — CRISES DOCTRINALES ET CULTUELLES DANS L'ÉGLISE ANGLICANE

CHAPITRE PREMIER. — PURITAINS ET LATITUDINAIRES

La reine Elisabeth avait voulu établir, au moyen des XXXIX articles et surtout du *Livre de la prière publique*, une religion uniforme. Sa tentative échoua parce que le Prayer book fut tout de suite très discuté, et c'est l'origine, sous son règne, d'une foule de sectes séparées de l'Eglise officielle. On les appela, on les appelle encore nonconformistes. Les presbytériens refusaient de reconnaître l'épiscopat et étaient gouvernés par les prêtres et les anciens. Les puritains trouvaient le *Livre de la prière publique* « tout saturé de papisme ». Les indépendants étaient essentiellement démocratiques ; ils ne

voulaient ni églises, ni évêques, ni prêtres, ni sacrements ; chaque paroisse était indépendante : son ministre était élu et sa fonction unique était de dire la prière et de prêcher. C'était pousser à l'extrême le principe du libre examen, base de toute la Réforme. Les indépendants s'appellent aujourd'hui congrégationnalistes, méthodistes, wesleyiens, etc.

Les puritains essayèrent vainement d'imposer leurs idées aux successeurs d'Elisabeth. Le Long Parlement et la République leur livrèrent l'Eglise anglicane, de 1649 à 1660. Aidés des presbytériens et des indépendants, ils profitèrent de leur puissance pour abolir l'épiscopat, interdire le Prayer book, même dans l'usage privé. L'archevêque Laud avait été décapité en 1645 pour avoir poursuivi les non-conformistes ; les puritains persécutèrent les pasteurs, en massacrèrent un certain nombre. Les temples furent saccagés ; l'Eglise officielle soumise à une véritable persécution qui ne prit fin qu'avec l'arrivée au trône de Charles II.

Parmi les éléments qui entendent rester dans l'Eglise anglicane, on distingue, dès la Restauration et surtout après l'arrivée au trône du prince d'Orange, trois tendances dont les appellations sont devenues populaires au XIX[e] siècle : la Haute Eglise (High church), l'Eglise Basse (Low church) et l'Eglise Large (Broad church). La première garde les usages liturgiques, défend énergiquement l'épiscopat et admet, au point de vue doctrinal, tout ce que les Eglises chrétiennes acceptent à l'unanimité. Elle comprend les ritualistes et romanisants d'aujourd'hui. La seconde conserve l'esprit puritain et anti-romain. L'Eglise Large est essentiellement tolérante, ouverte à toutes les opinions ; elle admet celles qui sont en harmonie avec la raison.

Ils étaient membres de cette troisième section, avant qu'elle n'eut un nom, ces « latitudinaires » John Hales, et surtout William Chillingworth, sinon même Jeremy Taylor, qui prêchèrent avec succès leurs opinions, au temps de la guerre civile et de la Restauration. Le premier niait l'autorité de l'Eglise, des pères et des conciles. Le second faisait profession que le jugement personnel est la seule base de la croyance et que la Bible doit être interprétée par la raison des hommes. Taylor n'avait pas, sur ce point, une opinion sensiblement différente. Tous les trois s'honorèrent grandement en protestant avec véhémence contre l'intolérance dont on usait à l'égard des catholiques et des non-conformistes.

CHAPITRE II. — LE RENOUVEAU DE L'ÉGLISE ANGLICANE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XVIII[e] SIÈCLE

L'asservissement complet de l'Eglise à l'Etat sous les princes de dynastie d'Orange avait eu pour résultat un abaissement général de la vie religieuse. Les évêques, choisis dans le parti libéral et sans pouvoirs précis, ne s'occupaient pas de leurs diocèses : le clergé était méprisé. Dans les hautes classes, Montesquieu a remarqué que « chacun rit si on parle de religion ». Les classes laborieuses étaient plongées dans une ignorance religieuse totale. A tous les degrés de l'échelle sociale, la morale était tombée très bas. Le renouveau commença par l'initiative d'étudiants d'Oxford.

Trois noms se détachèrent du groupe dès qu'il s'installa à Londres, en 1738 : Whitefield, Charles Wesley (1707-1738) et son frère John. Ils menaient une vie d'ascètes, pratiquaient une piété enthousiaste, une vie méthodique qui leur valut le surnom de Méthodistes. Whitefield était un orateur populaire puissant. Quand les chaires de l'Eglise officielle lui furent interdites ainsi qu'à ses amis, ils prêchèrent, en plein air, avec un succès extraordinaire des sermons enflammés souvent extravagants. Charles Wesley composait des hymnes qui devaient peu à peu donner de la vie à l'office anglican. Charles, plus pondéré que ses deux amis, refusa longtemps de permettre aux laïques de prêcher. Quand Whitefield adopta un calvinisme extravagant, il rompit avec lui. Jusqu'à sa mort, il s'accrocha passionnément à l'Eglise officielle : le groupe qu'il avait fondé lui paraissait en pleine communion avec elle. Après sa mort, le groupe se détacha de l'Anglicanisme et se dispersa en sectes, mais l'Eglise officielle avait été tirée de sa torpeur. Quelques années plus tard, le mouvement évangélique, sorti des mêmes besoins, bénéficia d'une large influence, surtout dans sa lutte contre la traite des noirs.

CHAPITRE III. — LE MOUVEMENT D'OXFORD (1833-1890)

Les tractariens. — Le mouvement d'Oxford et ses développements ultérieurs forment la partie prépondérante de l'histoire de l'Anglicanisme aux XIX[e] et XX[e] siècles. Ils ont été exposés dans des ouvrages de premier ordre : ce qui nous permettra de nous borner à un bref résumé. Il fut inauguré en 1833 par John-Henry Newman (1801-1890) avec l'aide d'amis dont les principaux étaient Froude, Keble, Pusey et Ward ; il s'appela d'abord *tractarien* parce que leurs idées étaient exposées sous la forme de courtes brochures ou « tracts ». Ces publications, on en compte 90, attiraient l'attention sur la fausse position, au point de vue doctrinal, de l'Eglise officielle, sur sa situation humiliante envers le Parlement qui, composé de députés de toutes opinions, de non-conformistes et d'incroyants, avait tout pouvoir sur les questions religieuses, dogme, culte, discipline, évêques et clergé. Les évêques condamnèrent les novateurs. La plupart des chefs du mouvement passèrent au catholicisme.

Le ritualisme. — Pusey, resté dans l'Eglise anglicane, adhérera en 1866, *au ritualisme.* Ce dernier, qui avait, en gros, les mêmes buts que le mouvement tractarien, prit naissance à Cambridge, en 1839, par la fondation de la Cambridge Camden Society dont le but était l'étude de l'art et des antiquités du christianisme, surtout en ce qui concerne l'architecture des églises et leur décoration. Bientôt on rétablit des autels, on remit en honneur quelques-unes des pratiques liturgiques du catholicisme. Les évêques étaient impuissants à arrêter le mouvement. En 1855, on fonda la *Société de la Sainte Croix* et la *Confrérie du Saint-Sacrement* dont le but est de développer le culte de l'Eucharistie. L'*English church Union,* que Lord Halifax présidera jusqu'à sa mort, groupe tous ces membres de l'Eglise Haute. Les ritualistes remettent en honneur les « ornements » d'Edouard VI. La confession auriculaire et plusieurs dévotions romaines ; ils célèbrent les

offices anglicans avec une grande splendeur. Enfin, ils se livrent à l'apostolat populaire dans les faubourgs des grandes villes.

L'anglo-catholicisme. — L'anglo-catholicisme, dernière conséquence actuelle du mouvement inauguré par Newman, s'épanouit depuis trente ans, à l'aile droite de la Haute Eglise. Il a repris à peu près tous les dogmes catholiques, à l'exception de l'autorité du pape. Les anglo-catholiques admettent tous les sacrements. Ils pratiquent la confession auriculaire : la communion est pour eux l'acte central de la vie chrétienne. Ils croient à la présence réelle, réservent l'hostie consacrée, l'adorent, et ont institué un office semblable à notre bénédiction du Saint-Sacrement. Il existe des couvents d'hommes et de femmes ; un certain nombre de ministres gardent le célibat. Dans certaines paroisses, la vie chrétienne est intense ; la piété est vivifiée par des missions. Les temples sont ornés comme nos églises : le mobilier liturgique est sensiblement le même, ainsi que les cérémonies et gestes liturgiques. L'église est devenue plus accueillante, la religion plus aimable, plus humaine. Les conversations engagées à Malines, sous l'égide du cardinal Mercier, entre théologiens catholiques et théologiens anglicans, sans caractère officiel, n'ont donné aucun résultat positif.

CHAPITRE IV. — UNE TENTATIVE AVORTÉE DE RÉVISION DU PRAYER BOOK (1927-1928).

L'œuvre de la Commission. — La tolérance tacite dont jouissaient ritualistes et anglo-catholiques avait créé un grand désordre dans la liturgie. Dans l'Eglise Basse et l'Eglise Large on notait, dans des proportions inquiétantes, l'abandon total des pratiques religieuses. Cela était surtout vrai de l'Eglise Large dont bien des fidèles, artistes, lettrés, ministres, ou même évêques, allaient à l'agnosticisme ou au modernisme intégral. Les évêques prirent l'initiative de reviser le Prayer book afin de parer à cette situation et de fortifier les éléments d'unité dans l'Anglicanisme. Une Commission, autorisée par le roi, en 1904 et 1906, se mit à l'œuvre et la termina en 1926. Le projet était essentiellement un compromis entre les trois branches de l'Eglise anglicane ; il faisait des concessions à chacune d'elles, en ayant soin de fixer des limites qu'on ne devait pas franchir. C'était un essai d'unité dans la diversité. Si nous entrons dans le détail, nous constatons qu'un certain nombre de vieux mots, peu corrects ou trop crus, ont été modernisés. De nouveaux saints ont été ajoutés au calendrier, il y a des oraisons nouvelles à la Cène, à la Litanie et aux prières du matin et du soir. La récitation quotidienne de celles-ci est imposée aux prêtres et aux diacres. Voici une concession aux modernistes : le symbole de saint Athanase devient facultatif. Le projet sur la communion des malades est intéressant. Le ministre peut célébrer la Cène chez le malade, même s'il est seul à communier. Il peut aussi réserver le pain consacré au temple et le lui porter. On peut aussi garder le « sacrement » dans un coffre-fort scellé au mur du sanctuaire, et cela pendant une semaine, mais il ne devra être l'objet d'aucun culte. Les « ornements » d'Edouard VI sont positivement autorisés.

Rejet du nouveau Prayer book par le Parlement. — Le Prayer book ainsi revisé par les évêques devait, au cours de l'année 1927, être examiné par plusieurs assemblées. En février, il fut discuté, à huis clos, par la Convocation ou assemblée du clergé de la province de Cantorbéry et par celle d'York. En mars, les deux convocations l'approuvèrent dans des séances communes, à Londres. En juillet, il fut approuvé par la Church assembly, comité laïque de députés élus par les paroisses, puis les diocèses d'Angleterre en vertu de l'Enabling act de 1919. En décembre, la Chambre des Lords lui donna son approbation par 241 voix contre 88. Le lendemain, la Chambre des Communes le repoussa par 247 voix contre 205. Le projet était enterré, surtout parce qu'on lui reprochait des tendances trop romanisantes. Les évêques remanièrent le projet en tenant compte des critiques nombreuses qu'il avait suscitées de la part de toutes les sections de l'Eglise anglicane, en lui conservant son caractère de compromis. Ils le présentèrent aux mêmes assemblées qui avaient discuté le premier. Les Convocations, la Church assembly, les Lords l'approuvèrent à des majorités sensiblement égales. Le 14 juin 1928, les Communes le repoussèrent par 266 suffrages contre 220. Depuis, le chaos liturgique continue.

CHAPITRE V. — LES ASSEMBLÉES DE LAMBETH

L'archevêque Davidson. — Depuis 1867, des assemblées d'évêques se tiennent, tous les dix ans, à Londres, au palais de Lambeth, résidence de l'archevêque de Cantorbéry. Après la cinquième assemblée, en pleine guerre mondiale, un comité présidé par l'archevêque Davidson a procédé, en 1916, à un examen de conscience approfondi et courageux de l'Eglise anglicane ; les constatations faites ne sont pas encourageantes : la jeune génération et les hommes s'éloignent de plus en plus des temples ; il y a beaucoup d'ignorance dans le clergé dont la formation secondaire et universitaire est faible. Le nombre des « communiants » est faible : deux millions sur dix-huit millions de fidèles inscrits ; la plupart sont des ritualistes ou des anglo-catholiques de l'Eglise Haute que les évêques sont obligés de ménager puisqu'ils sont les meilleurs de leurs fidèles.

La sixième assemblée de Lambeth, en 1920, a réuni 252 évêques, venus de toutes les parties de l'Empire. Son programme, étudié par huit commissions, était très vaste. Il comprenait les problèmes politiques, économiques et sociaux qui préoccupent le monde, tels que la Société des Nations, les relations du capital et du travail, le mariage, le divorce ; les problèmes purement religieux. Une des commissions étudia particulièrement la question de l'union avec les autres grandes Eglises, protestantes et orthodoxes. Des invitations furent adressées aux chefs de ces Eglises. Elles n'eurent pas de résultats positifs immédiats, mais ce sont des jalons pour l'avenir.

La septième assemblée s'est réunie en 1930. Parmi les questions inscrites au programme, il faut noter la doctrine, qui reste catholique, sur Dieu et la divinité du Christ. L'assemblée a pris position contre

le panthéisme et le déterminisme, contre les pratiques romanisantes envers l'Eucharistie. A propos du ministère ecclésiastique, les évêques adressent un émouvant appel à la jeunesse pour l'engager à entrer dans le clergé. C'est que la crise du recrutement est d'une gravité angoissante : pour dix-huit millions de fidèles, il y avait, en 1914, 20.000 clergymen ; ils étaient 16.867 en 1919, 15.136 en 1929. Au cours de l'année 1927, 550 clergymen sont morts ; 350 seulement ont été ordonnés.

L'assemblée renouvela les appels à l'unité de 1920 et les avances aux autres grandes Eglises chrétiennes. L'Eglise d'Angleterre a la nostalgie de l'unité.

***

La place nous manque pour insister sur les conclusions apologétiques qui se dégagent de cette histoire. Mais il nous semble que les faits relatifs à l'Eglise anglicane sont déjà un argument. Et ceux qui se rapportent aux Eglises non-conformistes le sont davantage encore.

J. TRÉSAL

Bibliographie. — *Pour la période des origines* : 1° Les sources, de beaucoup les plus importantes, de l'histoire religieuse de l'Angleterre, de 1509 à la 23e année du règne d'Elisabeth, sont les documents originaux réunis dans l'immense collection officielle des papiers d'Etat et des rapports des ambassadeurs étrangers ; plus de 200 volumes, énormes in-8 de 2.000 pages, souvent dédoublés. Cette inestimable collection est à la Bibliothèque Nationale. — 2° *Journals of the House of Lords*, à partir de 1509. *Journals of the House of Commons*, simple table des matières, pour la période 1509-1572 ; *Chroniques* de Nichols, Fabian, Wriothesley, Holinshed, Hall. Ces chroniques, sèches et partiales, ont beaucoup perdu de leur valeur documentaire depuis la publication des papiers d'Etat. — Les célèbres *histoires* des *protestants* John Foxe (1516-1587), Fuller (1608-1661), Collier (1650-1726) Burnet (1643-1715), Froude (1812-1894) ; des *catholiques*, Charles Dodd (1672-1743), J. Lingard (1771-1851) ont perdu de leur valeur pour la même raison. James Gairdner, le savant éditeur des papiers d'Etat : *A history of the English church in the sixteenth century from Henry VIII to Mary*, Londres, 1904 ; Les travaux du cardinal Gasquet ; Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Paris, 1935 ; J. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908 ; G. Constant, *La réforme en Angleterre. Le schisme anglican : Henri VIII* (1509-1547), Paris, 1930.

Pour les périodes suivantes : Rev. Dixon, *History of the Church of England from the abolition of the roman juridiction*, Londres, 1884-1900, 6 vol. in-8 ; largement impartial ; Rev. W. H. Frere, *A history of the English church in the reigns of Elizabeth and James I* (1558-1625), Londres, 1904, in-8. (Vol. V de *A History of the English Church*, edited by Dean Stephens and Rev. W. Hunt) ; J. Couturier, *Le Book of Common Prayer et l'Eglise anglicane*, Paris, 1929 ; J. Dedieu, *Instabilité du protestantisme*, Paris, 1928 ; G. Coolen, *Histoire de l'Eglise d'Angleterre*, Paris, 1932 et *L'Anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris, 1933.

Pour l'histoire des idées à l'époque contemporaine : S. C. Carpenter, *Church and People*, Londres, 1933 ; Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Paris, 1934 et *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel* (1852-1925), Paris, 1935.

QUATRIÈME PARTIE. — LES ÉGLISES NON-CONFORMISTES

§ 1. — *Leur définition.*

L'Eglise anglicane n'est pas la seule Eglise réformée de Grande-Bretagne. Depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours, des sectes diverses se sont séparées d'elle ou se sont établies à ses côtés. Leur ensemble est appelé *non-conformisme.*

Ce terme n'est pas facile à définir avec précision. Il fut d'abord appliqué aux ecclésiastiques qui refusèrent de suivre certains usages (et, en particulier, certaines dispositions liturgiques) de l'Eglise établie, au début du XVII[e] siècle. En 1662, il désigna les opposants qui ne voulurent pas se soumettre au nouvel *Acte d'Uniformité,* l'œuvre du Parlement.

Aujourd'hui, c'est l'adoption du Prayer Book qui, en principe, caractérise l'anglicanisme et c'est son rejet qui — toujours en principe — fait reconnaître le non-conformisme. Mais comme beaucoup de ministres anglicans prennent des libertés avec le Prayer Book, et comme, d'autre part, il arrive à certains pasteurs non-conformistes de se servir du Prayer Book, mieux vaut ne pas attacher trop d'importance à cette distinction ou, du moins, ne pas lui prêter une netteté qu'elle n'a pas.

Si l'on examine les quatre conditions fondamentales que la Conférence anglicane de Lambeth, en 1888, mettait à la réunion des Eglises, on s'aperçoit que la marque vraiment distinctive de l'Eglise anglicane, quand on la compare aux Eglises non-conformistes, c'est son attachement à « l'épiscopat historique ». Sans doute cette expression a-t-elle disparu des Actes de la Conférence de 1920, mais les Anglicans restent, dans leur immense majorité, convaincus que Jésus lui-même a institué l'épiscopat et en a fait une forme essentielle du gouvernement de l'Eglise. Au contraire, les sectes professent que les ministres sont égaux, et même que le sacerdoce est l'apanage de tous les croyants.

Difficiles à définir, les non-conformistes sont difficiles à classer, et cela pour deux raisons :

1° D'abord, le pullulement des sectes n'a jamais cessé, en particulier, dans le pays de Galles, qui est un foyer permanent de *revivals* enthousiastes. Ce qui naît de l'émotion et de l'indépendance ne dure pas longtemps : bien des essais de ce genre n'ont été que de faux départs. Intéressants pour le psychologue, ils donnent de la peine à l'historien et sans grand profit. Vers 1890, il y avait à peu près deux cents sectes en Grande-Bretagne.

2° Ensuite, les sectes, quand elles survivent, changent assez souvent de caractère. Elles tendent même parfois à devenir le contraire de ce qu'elles étaient à l'origine. Les Unitariens, par exemple, furent, au début du siècle dernier, hostiles à la religion purement naturelle et attachés profondément à la Bible. Maintenant, ce sont des rationalistes intrépides qu'on hésite à ranger parmi les chrétiens. Et qui sait si leur évolution est terminée ? Aux Etats-Unis, un groupe assez

important de leurs pasteurs essaie de revenir à une foi historique et à la pratique des « sacrements ».

Très mouvantes, les sectes n'ont peut-être pour trait distinctif, en Angleterre du moins, que la classe de la société où elles se recrutent. Ainsi les Unitariens, dont je viens de parler, sont des esprits distingués de la bourgeoisie aisée ; leur centre principal est dans la région de Manchester et de Liverpool. C'est un fait général en Grande-Bretagne que les groupements humains sont définissables par une structure de traditions et de coutumes plutôt que par une fonction idéologique particulière.

§ 2. — *Leurs principales formes.*

Soit par leur qualité, soit par leur importance numérique, voici les Eglises non-conformistes qui s'imposent à l'attention de l'observateur :

1° **Les congrégationalistes.** — Les congrégationalistes, qui sont parmi les plus anciens dissidents, ont autrefois subi l'exil et apporté à l'Amérique ses convictions puritaines.

Ils poussent si loin leur théorie du sacerdoce communautaire des croyants que la distinction des prêtres et des laïcs s'efface complètement chez eux. Ils n'ont que des ministres, c'est-à-dire des délégués. Non seulement ils ne sont soumis à aucun « évêque » (leur direction est, depuis 1919, assurée par un conseil de neuf modérateurs), mais leurs ministres et leurs diacres sont souvent remplacés par des desservants laïcs appelés pasteurs.

Si la nécessité y contraint, la prédication et l'administration des sacrements peuvent avoir lieu en l'absence des ministres. Ceux-ci sont de nos jours recrutés dans les milieux cultivés, ouverts à toutes les influences intellectuelles.

Les congrégationalistes baptisent les enfants. Ils célèbrent la Cène d'habitude chaque mois.

2° **Les baptistes.** — Au XVIIe siècle, ils luttèrent avec énergie pour une séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat. On peut les considérer comme une forme dissidente du congrégationalisme ancien, de Robert Brown. Ils ne reconnaissent aucun évêque de droit divin, et, pour eux, les charges suprêmes de l'Eglise ne peuvent avoir qu'un sens administratif. A leur tête, ils ont établi des « surintendants généraux ».

Ils baptisent par immersion, et leur règle est de ne baptiser que les adultes. Bon nombre de leurs pasteurs ont toutefois établi pour les enfants une cérémonie de la Dédicace.

Leurs services ont pour parties essentielles la prédication, le chant et souvent aussi, la prière improvisée. Ils sont près de dix millions sur la surface du globe (1). La plupart sont américains.

(1) A titre comparatif, signalons que le *Churchman's Handbook* pour 1934 attribue à l'Eglise anglicane 3.652.424 membres « électeurs » en Angleterre (dont 2.279.713 « communiants ») et 59.997 communiants à l'Eglise épiscopalienne d'Ecosse. Le recensement du Pays de Galles et de l'Irlande n'est pas donné.

L'anglicanisme dans le monde entier compte quinze à vingt millions d'adhérents. Bien entendu, une minorité seulement est pratiquante.

Les statistiques religieuses, en particulier pour les sectes, sont difficiles à établir avec précision.

3° **Les presbytériens.** — Ils sont surtout répandus en Ecosse. Jadis, ils y formaient deux sectes rivales, qui sont désormais à peu près entièrement unifiées, l'Eglise établie et l'Eglise libre. Dans le monde entier, ils sont une douzaine de millions.

Le calvinisme des congrégationalistes est décentralisé ; celui des presbytériens est centralisé, dans le cadre national. Comme l'indique leur nom, ils n'ont pas de dignité supérieure à celle du prêtre, ou plutôt du collège presbytéral. Les fonctions ecclésiastiques sont cependant différenciées : les pasteurs et les *teaching elders* sont d'un rang supérieur aux *ruling elders* et aux diacres. Leurs charges sont assez variables selon les Eglises. Les ordres sont conférés par le collège presbytéral, mais les ordinands sont élus par la congrégation.

A la différence des groupes que nous avons mentionnés précédemment, celui-ci est hostile à l'indépendance des Eglises. L'unité des chrétiens doit avoir une expression visible. D'où une organisation qui, malgré ses complexités locales, est assez synthétique.

En majorité, ils acceptent les idées de Calvin, et leur théologie dogmatique est plus uniforme que leur liturgie, où la plus grande liberté est estimée légitime.

4° **Les méthodistes.** — Cette société religieuse, dont l'essor date du XIXe siècle, est l'une des plus agissantes. Elle forme moins une branche du non-conformisme qu'un véritable buisson de petites Eglises. Depuis 1932, en Grande-Bretagne, trois groupes se sont fédérés en un seul corps : les wesleyens, fondés par John Wesley (un prêtre anglican qui vécut de 1703 à 1791 et qui, en somme, voulait rester dans l'Eglise anglicane) ; — les méthodistes primitifs, fondés par deux laïcs, Hugh Bourne et W. Clowes ; — enfin les méthodistes unis. Ces derniers provenaient eux-mêmes de trois mouvements distincts qui s'étaient fondus en 1907.

Malgré leurs intégrations successives, les méthodistes restent bien divers et difficiles à fixer. Ils ont subi dans leur foi comme dans leur liturgie, la double influence des anglicans et des presbytériens. Ce qui leur appartient en propre, c'est une atmosphère chargée d'émotion, un climat de *revival.*

Les ministres et le peuple, identifiés en théorie, sont pratiquement séparés d'une manière très nette. Comme la plupart des non-conformistes — et comme bon nombre d'anglicans — ils n'admettent en général que deux sacrements institués par Jésus-Christ : le baptême et la Cène.

Les discussions dogmatiques les préoccupent d'ailleurs fort peu. Ils sont essentiellement soucieux d'apostolat et, en particulier, de propagande missionnaire : la conversion des pécheurs — et si possible, la conversion brusque — tel est leur vieil idéal indéracinable.

Ce qu'ils ont de remarquable, c'est à coup sûr leur merveilleuse « connexion ». Les ministres doivent circuler d'église en église ; ils ne restaient jadis jamais plus de trois ans sur place. La limite est maintenant de sept ans. — La cellule religieuse est appelée *société* ; elle contient des *classes,* qui se réunissent chaque semaine. Les groupes de sociétés ou *circuits* sont desservis par des ministres assistés de prédicateurs locaux et de *stewards.* Chaque circuit a une réunion trimestrielle. Les circuits forment le *district,* dont les délégués ont un synode annuel.

Les représentants de toute l'Eglise se rassemblent une fois l'an, dans une *Conférence* qui dispose de l'autorité suprême.

En Grande-Bretagne, il y a un million de méthodistes. Dans le monde, une trentaine de millions d'âmes sont plus ou moins dans leur sphère d'influence. Leurs membres éprouvés sont environ onze millions.

5° **Les quakers** (*Société des Amis*). — Les quakers sont, en revanche, un tout petit groupe, mais qui peut être fier d'avoir toujours compté dans ses rangs des hommes et des femmes d'une profonde conviction et d'une remarquable activité. Ils représentent peut-être la seule forme de protestantisme qui tente de rester en accord avec les principes du libre examen individuel et qui accepte délibérément toutes les conséquences de cette attitude.

Les non-conformistes, dans leur ensemble, sont épris de prédication et de propagande. Les quakers, au contraire, aiment le silence et ne cherchent pas à faire d'adhérents, mais à obéir à « la lumière intérieure ». Leur culte se réduit à un exercice muet de recueillement en commun. Ils rejettent toutes les formes habituelles du symbolisme religieux et se font une loi rigide d'agir avec la plus grande simplicité. Il y a, dans leur opposition aux artifices politiques et même aux conventions sociales, quelque chose de franc et de hardi qui n'est ni sans grandeur ni sans danger. Plus d'un quaker, depuis George Fox (1624-1691) a eu maille à partir avec les autorités civiles !

Ce sont des partisans de la tolérance universelle et de farouches ennemis de toute guerre. Ils ont travaillé efficacement à l'abolition de l'esclavage et à l'amélioration du sort des prisonniers. Ils sont à l'avant-garde de la lutte contre les fléaux sociaux. Il leur reste si peu d'héritage spécifiquement traditionnel qu'on pourrait les confondre avec une société de déistes philanthropes, n'étaient leur habitude de la prière et leur sympathie pour les mystiques.

6° Nous avons signalé déjà les **unitariens**. Négateurs de la Trinité, ils en appelaient à la Bible au temps de Th. Lindsey (1723-1808), et du célèbre chimiste J. Priestley (1733-1804), leurs deux principaux initiateurs. Mais depuis 1825, date de leur fondation officielle en Angleterre, ils ont évolué ; ils ont rejeté la Bible au profit de « l'histoire et de l'expérience religieuses ». Ils sont assez peu nombreux et leur foi est bien proche de cette moralité teintée d'émotion par laquelle M. Arnold définissait ce qu'il croyait être l'essentiel de la vie religieuse.

7° Quant à l'**Armée du Salut**, elle fut organisée en 1878 par W. Booth. Tout le monde en connaît l'activité ; elle s'est surtout dévouée, dans les centres industriels, à la lutte contre l'ivrognerie et la misère. Elle ne constitue pas, à proprement parler, une secte spéciale, mais un mouvement évangélique qui insiste sur la réalité du péché et de la Rédemption, ainsi que sur le renoncement et l'amour du prochain.

§ 3. — *Ce qui se dégage de ces faits.*

1° Tout d'abord, il est une impression de malaise que beaucoup d'Anglais, nés et élevés dans les milieux protestants, ressentent eux-

mêmes. La Réforme a multiplié les divisions. Elle a perdu l'unité ; et l'unité était la volonté du Christ.

Dogmatiques à l'origine, et même intolérantes, les sectes ont fini par engendrer dans l'âme du peuple un scepticisme secret et très profond, sur la gravité duquel on ne saurait trop insister. Il y a dans la Réforme protestante un germe de décomposition, une tendance à l'éparpillement, une prolifération qui est une faiblesse incurable.

Il serait peu chrétien et peu noble de s'appesantir sur les fautes de nos frères séparés. Mais, en retirant si possible à ma comparaison tout ce qu'elle présente de blessant, je dirais volontiers que le non-conformisme fait songer à ces essaimages anarchiques de cellules qui caractérisent l'évolution de certaines tumeurs. Echappées à la loi de l'organisme, et pourtant faites de tissus organiques, elles se construisent et se propagent au détriment de l'ensemble.

Je n'entends pas nier la sincérité ni même la profondeur religieuse de beaucoup d'âmes admirables qui vivent dans le protestantisme. Mais il est clair que si un rameau détaché de l'arbre peut encore porter et faire éclore des fleurs, il n'a cependant plus en lui l'influx vivifiant ; il n'est pas et ne peut pas être le centre de bourgeonnement qui provoque et qui règle la croissance générale.

En tant que catholiques, nous nous réjouissons du besoin d'union ou d'unité qui se manifeste depuis quelques décades dans les Eglises réformées. Notre souhait sincère est que les dissonances s'évanouissent et que la cause de l'unité progresse. Mais les tentatives œcuméniques, les essais d'intercommunion, ont été trop souvent des palliatifs ou des compromis appauvrissants. Et, jusqu'à présent, même dans les cas les plus favorables, ces efforts d'intégration n'ont jamais contrebalancé une force centrifuge plus puissante, dont les principes et les conséquences sont également déplorables. Nous avons le droit et le devoir de dire clairement aux Eglises réformées, et, en particulier, aux non-conformistes, que leur histoire, depuis trois siècles, est une confirmation involontaire et perpétuelle du bien fondé de la thèse catholique sur l'unité de l'Eglise. Sans nous en réjouir le moins du monde, nous devons bien constater que les faits ont apporté une contre-épreuve décisive aux arguments de notre théologie.

2° En second lieu, nous pouvons reconnaître dans les formes de piété et dans l'action des groupes non-conformistes, à côté d'erreurs désastreuses, des éléments de christianisme qui ont leur place dans la véritable synthèse catholique. Nous n'hésiterons pas à admirer et à aimer certaines nuances originales de sentiment religieux qui se sont épanouies, avec une émouvante beauté, loin de l'Eglise authentique. Mais, il y a dans notre hommage une mélancolie et même une souffrance. Car il est triste de penser que ces « vérités folles » (c'est ainsi que Chesterton appelle les hérésies) se perdent vite en s'isolant. Si la Réforme était restée catholique au lieu d'être séparatiste, de quelles splendeurs ne se serait-elle pas enrichie elle-même, et de quel profit spirituel eût-elle été pour tous les membres de l'Eglise !

Pourquoi avoir ainsi méconnu la sagesse compréhensive de notre dogme catholique et perdu confiance en l'action de l'Esprit dans le Corps mystique du Christ ?

Faire un tableau d'ensemble des sectes d'Angleterre, c'est rassembler les morceaux épars d'un miroir brisé. Il suffit de rapprocher les

exigences contraires des erreurs pour que se dessine aussitôt cette forme unifiante, ce lien vital, que l'erreur rejette et dont elle ne peut pourtant pas se passer en définitive. L'aventure protestante, à cet égard encore, est une expérience précieuse. C'est le catholicisme seul que traverse tout le courant chrétien : en dehors même de toute autre preuve, sa puissance d'équilibre, sa forme inclusive nous le montrent.

Il y a quelques années, un célèbre prédicateur congrégationaliste, W. Orchard, comprit ce que l'essor de la vie morale exige de croyance positive en la divinité de Jésus-Christ. Cette foi absolue et transformante, il crut la trouver dans l'Evangélisme, qui lui fit acquérir, avec une conscience plus vive de la transcendance incarnée, un désir plus concret de pratique sacramentelle. Et la volonté de vivre en Jésus par les sacrements lui révéla la nécessité d'une Eglise une, compréhensive, fondée sur l'autorité même du Sauveur. W. Orchard, de « foi en foi », selon le titre d'un de ses livres, se trouva ainsi conduit en face de l'Eglise de Rome. Il en est aujourd'hui le prêtre. Son itinéraire est une logique vivante et j'allais dire un symbole d'espérance.

Certes, il serait impertinent de prophétiser ce que deviendra l'Angleterre. La situation extraordinairement confuse de l'Eglise officielle et des Eglises non-conformistes semble annoncer une crise prochaine et une refonte générale des anciennes « dénominations ».

Mais, quoi qu'il advienne, nous souhaitons que beaucoup d'âmes de bonne volonté comprennent, grâce aux incertitudes mêmes de leurs Eglises, combien il leur est nécessaire d'approfondir leurs croyances chrétiennes et de leur donner un fondement inébranlable. Alors sans doute, avec la grâce de Dieu, les prodigues — ou plutôt leurs descendants — se tourneront vers la maison paternelle, jadis délaissée.

Pour nous, qui sommes au foyer, le spectacle des dissidences est une peine, mais aussi une invitation pressante à la fidélité catholique, quoi qu'il puisse en coûter. Il n'y a de bon travail que par « le dedans ».

Un dernier mot. Quand les frères reviennent près de leurs frères, il y a beaucoup de joie dans l'accueil, et beaucoup de repentir au souvenir des fautes réciproques. Mais il y a aussi un immense profit pour tous. Car s'il est, hélas, instructif d'assister au départ des errants, il est, Dieu merci, plus instructif encore d'assister à leur retour, d'écouter le récit de leurs découvertes, et d'admirer ce qu'ils apportent de science nouvelle à la tâche commune.

M. NÉDONCELLE

BIBLIOGRAPHIE. — W. B. Selbie, *Non conformity, its origin and Progress*, London, 1912 ; les monographies (protestantes) de H. Wheeler Robinson, W. B. Selbie, Rufus M. Jones, J. Moffatt, etc... sur les Eglises non-conformistes dans la collection *The Faiths Series*, dirigée par L. P. Jacks et publiée par Methuen and C°, Ltd, London ; les monographies (catholiques) publiées dans la collection de propagande de la *Catholic Truth Society*, London, 38-40, Eccleston Square, S. W. 1 ; W. E. Orchard, *From faith to faith*, Lond., 1933 ; E. Hawks, A Pedigree of Protestantism, Philad., 1936. Sur le mouvement récent des groupes d'Oxford (Buchmanisme) que nous ne pouvons malheureusement songer à étudier ici, on consultera les articles intéressants et la bibliographie donnés dans le numéro du 10 juillet 1936 de *La Vie intellectuelle*.



Le couvent de Chilandri, au Mont Athos. (Cl. Millet.)

XV

LES ÉGLISES SÉPARÉES D'ORIENT

INTRODUCTION. — LES ÉGLISES ORTHODOXES : TROIS RAISONS FONDAMENTALES DE LEUR SCHISME

L'Eglise catholique, soumise à l'autorité d'un seul chef, le pape de Rome, comprend des fidèles de divers rites orientaux, des « Eglises unies » ; mais les Eglises orientales séparées, c'est-à-dire celles qui ont comme caractéristique commune de ne pas reconnaître la primauté romaine, ne forment pas un corps unique, groupé sous une direction, ou tout au moins une présidence commune.

Les Eglises séparées s'intitulent souvent « orthodoxes », se croyant être en possession de la vérité, cependant il n'y a pas une « orthodoxie », mais des « orthodoxies » : non seulement l'unité disciplinaire, mais aussi l'unité dogmatique est loin d'être réalisée.

Il n'entre pas dans le cadre de cette *Apologétique* de donner un exposé complet des théologies « orthodoxes », mais de montrer dans le cadre de l'histoire comment nos frères séparés sont arrivés à leurs erreurs et les antinomies que celles-ci contiennent. Ecclésiologie particulariste, mutilation des dogmes fondamentaux, conception incomplète de la vie de la grâce : telle est la triple déficience fondamentale que nous trouverons dans la doctrine et la pratique des Eglises séparées d'Orient.

CHAPITRE PREMIER. — ECCLÉSIOLOGIE PARTICULARISTE

L'ecclésiologie des Eglises séparées est le résultat de leur histoire. Elle a été construite pour justifier leur schisme et quand les événements qui ont provoqué le schisme ont été différents, il n'y a pas à s'étonner que les théologies l'aient été aussi, tout en présentant certaines caractéristiques communes. La première est naturellement le particularisme, l'isolement dans lequel ont voulu se cantonner ces Eglises, lorsqu'elles se séparèrent du reste de la Chrétienté. Ce particularisme peut se combiner avec un certain fédéralisme, dès qu'il admet les relations entre les divers groupements ecclésiastiques autonomes.

Nous étudierons d'abord l'ecclésiologie des Eglises non byzantines, qui — à l'origine au moins — a été exclusivement particulariste, pour voir ensuite comment les Eglises byzantines n'ont jamais exclu les Eglises voisines de leur horizon et admis donc, dès le début, un certain fédéralisme.

§ 1. — *Les Eglises non-byzantines.*

Les Eglises chaldéenne et arménienne. — a) *Origines de leur schisme.* — La première Eglise orientale qui se sépara du reste de la catholicité est l'Eglise de Chaldée. Elle reçut sans doute son organisation ecclésiastique de missionnaires venus d'Edesse et se rattacha ainsi indirectement au patriarcat d'Antioche ; mais étant située hors des frontières de l'empire romain, elle ne garda avec Edesse que des liens assez faibles. Au concile de Séleucie de 410, l'Eglise de Chaldée soumit toute sa hiérarchie à l'autorité d'un chef unique, le catholicos de Séleucie-Ctésiphon. Au concile de 424, le catholicos fit proclamer l'Eglise de Chaldée complètement indépendante de toute autorité autre que la sienne : « Le catholicos, dit le concile, est pour nous Pierre, le chef de notre collège ecclésiastique..., lui-même doit être le juge de tous ceux qui sont au-dessous de lui ; et son propre jugement est réservé au Christ qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Eglise ».

Il en alla à peu près de même de l'Eglise d'Arménie. La pleine efflorescence du christianisme en Arménie date de l'évangélisation par saint Grégoire l'Illuminateur, qui reçut la consécration épiscopale des mains du métropolitain de Césarée en Cappadoce. Celui-ci continua à revendiquer le droit de consacrer le chef religieux ou catholicos d'Arménie, mais la tradition fut rompue en 373 à la mort de Nersès le Grand. Bientôt on se mit à justifier cette rupture en forgeant toute une série de légendes autour de la personne de saint Grégoire l'Illuminateur, d'après lesquelles il ressortait que celui-ci aurait reçu l'investiture, non du métropolite de Césarée, mais immédiatement de Dieu. On voulait donner ainsi à l'autorité indépendante du catholicos une base juridique analogue à celle invoquée par le concile de Séleucie de 424. Le catholicos Sahak le Grand (387-439), le fils de Nersès, établit et accentua le particularisme de son Eglise en favorisant la création d'un alphabet national et la transcription en cet alphabet des livres de la Bible, des textes liturgiques et cano-

niques. En même temps il centralisait de plus en plus le pouvoir entre ses mains. Cependant l'Arménie étant plus en rapport avec les grands centres chrétiens d'Asie Mineure que la Chaldée, il devait se rendre compte de la situation de plus en plus exceptionnelle et anormale dans laquelle il mettait son Eglise.

b) *Evolution des schismes.* — Ces mouvements furent de véritables schismes, dont le mobile était l'esprit séparatiste, nous dirions aujourd'hui le nationalisme ou le racisme des chefs d'Eglise. Ils ne furent nullement la conséquence de conflits violents ou de divergences dogmatiques. Ce n'est que plus tard que ces Eglises passèrent à l'hérésie.

La justification dogmatique donnée à ce séparatisme était contenue dans l'affirmation que chaque Eglise dépend directement de Dieu, que le chef de chaque Eglise est le représentant direct de Dieu, le successeur de Pierre pour cette Eglise.

Ces Eglises n'avaient eu jusqu'alors aucun rapport avec le siège romain ; dans la suite, elles précisèrent leur position à l'égard de la Papauté.

L'Eglise de Chaldée admit très nettement l'existence de quatre grands sièges patriarcaux, en tête desquels venait Rome, pour ne revendiquer en faveur de Séleucie-Ctésiphon que la cinquième place. Mais cette classification honorifique ne changea rien à la position dogmatique que nous avons décrite, qui seule pouvait justifier l'indépendance du cinquième siège, même à l'égard du concile. D'ailleurs en un autre domaine, l'Eglise de Chaldée s'était isolée du reste de la chrétienté, en adoptant le nestorianisme et n'admettant que les deux premiers conciles œcuméniques. Cependant, plus que cette hérésie christologique, le désir d'indépendance et de particularisme a toujours été l'obstacle à une union qui reconnaîtrait une primauté effective du Siège romain. Malgré différents mouvements de retour, le catholicat chaldéen groupe encore 80.000 schismatiques et, au siècle dernier, un catholicos organisa au Malabar, par esprit d'opposition à Rome, une Eglise qui compte aujourd'hui 15.000 fidèles.

L'Eglise d'Arménie adhéra au monophysisme en condamnant solennellement, à Vagarcharpat en 491, le concile de Chalcédoine. Sa situation géographique explique son contact successif au cours de l'histoire avec Byzance, les croisés, les Etats de l'Europe orientale. Ces influences diverses furent cause de conflits d'opinion — une union partielle avec Rome exista même de 1188 à 1380 — et de schismes, qui répartirent les Arméniens monophysites en six Eglises indépendantes ; il en reste aujourd'hui cinq, groupant ensemble trois millions de fidèles. Les chefs religieux et théologiens arméniens ont toujours professé une ecclésiologie plus souple et moins exclusive que celles des autres églises monophysites. Ils ont été amenés à la préciser à l'occasion du concile du Vatican. A les croire, les définitions dogmatiques des trois premiers conciles œcuméniques forment une base de croyance commune, mais n'excluent pas que d'autres Eglises puissent admettre les conciles postérieurs. Toutes les Eglises qui ont cette croyance commune peuvent assurer le salut des fidèles, elles sont coordonnées et non subordonnées entre elles, leurs membres forment une vraie Eglise universelle par leur communion dans les vérités fondamentales. Selon cette conception de l'Eglise universelle, l'Eglise chaldéenne n'en

ferait point partie, mais un grand nombre d'Eglises protestantes réuniraient les conditions minimales nécessaires pour y appartenir.

Les Eglises copte et syrienne. — La formation des Eglises séparées copte et syrienne se présente tout autrement. Ces Eglises sont nées de la persécution que Justinien fit subir aux monophysites. Ceux-ci établirent un patriarcat dissident, à côté de la hiérarchie officielle (melkite), à Antioche et à Alexandrie. Les monophysites ont fait un schisme pour défendre leur foi, ils se sont nettement opposés et aux patriarches légitimes d'Orient et à la doctrine officiellement approuvée par le Siège romain, dont le rôle d'arbitre suprême ne leur échappait point.

L'ecclésiologie des Coptes et Syriens a donc été au début nécessairement radicale. Leurs Eglises étaient les seules vraies Eglises ; pour leur appartenir il fallait professer le monophysisme et ne reconnaître que les trois premiers conciles œcuméniques, ni plus ni moins. Cette attitude de « splendide isolement » a le mérite d'être logique, elle a permis à chacune de ces Eglises de rester fidèle à son organisation primitive, à son chef religieux unique, le patriarche, et de résister le plus possible aux influences venant du dehors. C'est ainsi que, chez les Coptes tout au moins, le mouvement des conversions au Catholicisme a été très lent et n'a pris du développement qu'à la fin du siècle dernier. Il y a 850.000 Coptes séparés et seulement 30.000 Coptes unis. Les infiltrations protestantes furent au début également mal accueillies, mais gagnent actuellement du terrain, grâce aux circonstances politiques. Elles ont complètement triomphé auprès des quelque 350.000 chrétiens séparés du Malabar, qui se rattachèrent au XVIIe siècle au patriarcat monophysite d'Antioche, et évoluent à présent tous, avec des nuances diverses, vers le protestantisme. L'Eglise syrienne séparée proprement dite compte 80.000 fidèles.

L'Eglise éthiopienne. — L'Ethiopie reçut l'Evangile d'Egypte, le chef religieux de l'Egypte se réserva le droit de nommer celui de l'Ethiopie et de le choisir parmi ses sujets. Ce privilège passa au patriarche copte monophysite au VIe siècle et est toujours en vigueur, malgré le désir des Ethiopiens d'arriver à la complète indépendance ecclésiastique.

Il est impossible de préciser dans quelles circonstances l'Eglise d'Ethiopie se rallia, lors du schisme monophysite, plutôt à la hiérarchie dissidente qu'à la hiérarchie officielle d'Alexandrie. Le choix se comprend du fait que l'Eglise copte se montrait fidèle aux traditions religieuses nationales tandis que le patriarcat melkite subissait l'influence de l'hellénisme. Le chef de l'Eglise éthiopienne étant copte, il fit enseigner la doctrine et l'ecclésiologie monophysites. Celle-ci correspondait d'ailleurs fort bien à la mentalité et à l'isolement du pays abyssin. Les Ethiopiens se montrèrent farouches adversaires à tout prosélytisme venant de l'extérieur. Ils résistèrent aux assauts de l'Islam. Les tentatives missionnaires portugaises aux XVe et XVIe siècles aboutirent à un échec. Si l'Erythrée a, depuis 1930, un évêque de rite éthiopien uni à Rome, l'Ethiopie proprement dite est le seul pays de rite oriental à ne pas avoir de hiérarchie uniate, et compte sept millions de chrétiens séparés pour quelques milliers

de catholiques. De même l'Ethiopie était jusqu'en ces tout derniers temps restée indemne de l'influence protestante.

Les cadres traditionnels des plus anciennes Eglises séparées se trouvent donc partout solidement ébranlés.

§ 2. — *Les Eglises byzantines.*

Historique du schisme. — Le schisme du patriarcat de Constantinople et de toutes les Eglises slaves et melkites est à son tour différent des précédents : il est né aussi d'un désir d'indépendance, comme les schismes chaldéen et arménien, mais d'un désir qui, par la force des choses, prend dès le début l'allure d'une opposition très marquée au Siège romain, et se complique de divergences dogmatiques et disciplinaires dès avant la rupture définitive.

Origines lointaines du schisme. — A l'origine, il s'agit en effet d'un conflit de prédominance entre l'ancienne Rome et Constantinople, la Nouvelle Rome, choisie comme capitale par Constantin en 330. A ce titre, l'évêque de Constantinople exige du concile tenu en cette ville en 381, une primauté d'honneur pour son siège, immédiatement après celle de l'évêque de Rome ; ce qui lui fut accordé par le canon 3 du concile. L'empereur Théodore Ier (388-395) s'établit à Constantinople. A sa mort l'empire est divisé en empire d'Occident et d'Orient, et Constantinople devient la résidence stable de l'empereur d'Orient, ce qui ne fait qu'accroître la prétention de l'évêque, qui obtient du concile de Chalcédoine non seulement la confirmation de son rang d'honneur, mais une juridiction effective sur les diocèses (circonscriptions civiles) de Thrace, d'Asie, du Pont, et sur les pays de missions avoisinants. Ce canon, le 28e et dernier, fut adopté à Chalcédoine après le départ des légats romains et ne fut jamais reconnu par la Papauté.

Par contre, à Constantinople, on se mit peu à peu à en admettre la dangereuse interprétation suivante, qui contient en germe tout le schisme byzantin : juridiquement l'évêque de Constantinople a sur son patriarcat une autorité absolue et incontrôlée, mais honorifiquement il vient après le pape de Rome qui, lui aussi, exerce une autorité absolue sur d'autres territoires, à savoir l'Occident. Il faut ajouter que, déjà même avant le concile de 381, l'évêque de Constantinople s'estimait le droit de rompre avec Rome, de rayer le nom du pape des dyptiques, de supprimer l'échange de légations : c'est ainsi qu'on peut compter 216 années de séparation entre Rome et Constantinople, de 343 jusqu'à 858.

Photius. — En 858, l'empereur de Constantinople fait exiler le patriarche Ignace et monter Photius sur le siège de la capitale. Le nouveau patriarche annonce au pape sa nomination. Le pape Nicolas Ier envoie des légats à Constantinople pour faire une enquête, non pour participer à un concile. Malgré tout, Photius réunit une telle assemblée de 318 participants (le même nombre que celui que la tradition reconnaît au concile de Nicée), qui prononce la déposition d'Ignace (861). Nicolas Ier répond en condamnant le concile et déposant Photius (862). Photius se maintient dans sa dignité et cherche au pape une triple querelle : c'est d'abord une discussion dogmatique

au sujet de la procession du Saint-Esprit — discussion que nous exposerons plus loin, — puis un conflit de juridiction au sujet de la Bulgarie et enfin une attaque violente contre un certain nombre d'usages liturgiques et disciplinaires latins. Tous ces griefs sont développés dans une lettre qu'il envoie aux archevêques d'Orient en 867. Mais, cette même année, un nouvel empereur exile Photius et le huitième concile œcuménique, réuni à Sainte-Sophie de Constantinople, en présence des légats du Saint-Siège, rétablit Ignace dans ses droits (869-870). Photius revient sur son trône en 877 et fait condamner dans un concile, en 879-880, tout ce qui avait été décidé contre lui dix ans plus tôt.

La plupart des théologiens et canonistes du patriarcat de Constantinople reconnaissent les synodes de 861 et 879-880 comme œcuméniques, alors qu'ils rejettent celui de 869-870. C'est pour eux la seule façon de sortir d'une impasse et d'admettre le droit d'intervention des conciles, tout en rejetant celui du pape en dehors du concile. Nicolas Ier a cependant dès le début revendiqué de juger l'affaire par sa propre autorité, et le détail de l'histoire de Photius montre qu'à cette époque encore, cette façon d'agir était admise à Constantinople et l'aurait été par Photius lui-même si elle s'était déclarée en sa faveur.

Michel Cérulaire. — De 877 l'animosité entre Rome et Constantinople se prolonge jusqu'en 899-900 et de nouvelles disputes séparent les deux sièges de 912 à 920 et de 984 à 1019. Le patriarche Michel Cérulaire, qui monte sur le siège byzantin en 1043, allait donner le coup de grâce à l'unité. Dès le début de son gouvernement il montre une grande hostilité à l'égard des latins et s'en prend surtout à l'usage qui se généralisait de plus en plus chez eux d'employer du pain fermenté pour l'Eucharistie.

De nouveau les légats pontificaux sont envoyés à Constantinople pour enquêter, ils excommunient solennellement Cérulaire le 16 juillet 1054. Le patriarche répond en excommuniant les légats. Les tentatives d'union qui auront lieu dans la suite n'aboutiront plus, le schisme était définitivement consommé.

L'extension du schisme. — Toutes les Eglises qui dépendaient du patriarche de Constantinople furent entraînées dans le schisme, sans trop s'en douter et les patriarcats melkites d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, qui gravitaient plutôt autour de Constantinople que de Rome, s'habituèrent à suivre la première aux dépens de la seconde. Le patriarche de Constantinople revendiqua même pour lui une véritable juridiction sur les autres patriarches d'Orient, dans le sens tout au moins d'un droit d'intervention dans les affaires extraordinaires, afin de s'opposer ainsi pleinement à l'Eglise de Rome, qui à ses yeux n'était plus que l'Eglise d'Occident. Ses prétentions étaient appuyées par l'empereur byzantin qui avait tout intérêt à assurer une place hors pair à cette Eglise de Constantinople qu'il tenait complètement en tutelle.

Mais les événements des temps modernes devaient donner à ces ambitions un cruel démenti. La chute de l'empire romain d'Orient (1453) diminua singulièrement le prestige du patriarcat. Plus tard, et jusqu'à nos jours, la création d'Etats nouveaux amena le désir du clergé et des fidèles à se constituer en Eglises indépendantes.

Le patriarche de Constantinople ne céda souvent que de mauvais gré, après coup, comme pour le patriarcat de Moscou (érigé en 1588, reconnu en 1590) et l'Eglise synodale de Grèce (érigée en 1833, reconnue en 1850). Il n'a toujours pas reconnu l'exarchat bulgare, constitué en 1870, mais par contre, dès avant la grande guerre il avait donné l'autocéphalie aux différentes Eglises qui formèrent par après le patriarcat yougoslave (1920) et roumain (1925). De même, le patriarche de Constantinople concéda l'autonomie, — c'est-à-dire qu'il gardait un droit d'intervention dans les affaires extraordinaires, — à l'archevêché byzantin d'Amérique en 1922, aux Eglises nationales d'Esthonie, de Finlande et de Tchécoslovaquie en 1923, la pleine autocéphalie à celle de Pologne en 1924. L'Eglise nationale russe se scinda après la grande guerre en différentes Eglises, qui à leur tour accordèrent l'autocéphalie à des groupements créés par elles. Enfin les Eglises nationales d'Albanie, de Géorgie, de Lithuanie, de Lettonie se constituèrent par elles-mêmes complètement indépendantes.

Ce démembrement du patriarcat de Constantinople donna un regain d'influence aux patriarches byzantins des trois autres grands sièges d'Orient. Ceux-ci n'ont jusqu'ici pas eu à démembrer leur territoire. Le patriarche de Jérusalem exerce sa suzeraineté sur l'archevêque autonome de Sinaï. L'Eglise de Chypre a conservé l'autocéphalie qui lui fut reconnue par le concile d'Ephèse de 431.

Nous arrivons ainsi à plus de vingt Eglises byzantines (dont sept patriarcats) complètement indépendantes, de droit ou de fait, ne reconnaissant au-dessus d'elles que l'autorité du concile œcuménique, et groupant ensemble 16 millions de fidèles, nombre relativement petit comparé à celui des 406 millions de catholiques obéissant tous au successeur de Pierre.

Ces groupements byzantins ont également, après la grande guerre, fait des avances aux Eglises protestantes. Le patriarche de Constantinople, en 1922, et d'autres chefs d'Eglises byzantines à sa suite, reconnurent la validité des ordinations anglicanes ; ils participèrent à plusieurs reprises à des cérémonies protestantes, ils envoyèrent des délégués aux conférences pan-chrétiennes, dont la plus importante fut celle de Lausanne en 1927, à diverses de ces réunions cependant des délégués orthodoxes ont déclaré qu'ils tenaient à leur position dogmatique traditionnelle, qui est celle des sept premiers conciles œcuméniques.

Synthèse de l'ecclésiologie byzantine. — L'évolution de l'ecclésiologie byzantine peut se concrétiser dans les propositions suivantes.

L'Eglise de Constantinople n'a jamais voulu explicitement s'isoler de celle de Rome. Elle lui aurait laissé la primauté d'honneur, si la Papauté s'en était contentée. Mais elle a supporté de moins en moins facilement l'intervention juridictionnelle du pape dans ses affaires, considérant le siège patriarcal comme uniquement justiciable d'un concile œcuménique.

Peu à peu les théologiens et canonistes byzantins vinrent à établir que l'organisation constitutive de l'Eglise était précisément liée au partage territorial en patriarcats indépendants les uns des autres, partage déterminé successivement par les conciles œcuméniques de Nicée (325, c. 6), de Constantinople (381, c. 3), de Chalcédoine (451,

c. 28), qui fixaient également le rang d'honneur des patriarches.

La théorie de l'autorité de Constantinople sur tout l'Orient céda la place à la théorie moderne des « autocéphalies ». Les patriarcats primitifs s'étaient disloqués et aucun concile œcuménique ne s'étant plus réuni en Orient depuis le IXe siècle, on admit qu'un patriarche concédât l'*autocéphalie* absolue à une partie de son troupeau, ne gardant qu'une primauté d'honneur vis-à-vis de ce nouveau chef d'Eglise, qui à son tour pourrait accorder l'autocéphalie à la même condition. Un chef d'Eglise indépendante peut également accorder la simple *autonomie*. Un nouveau concile général aurait naturellement à se prononcer sur toute l'organisation ecclésiastique existante.

Le concile œcuménique a non seulement autorité pour trancher les conflits se produisant entre Eglises indépendantes, pour constituer des autocéphalies, ou pour juger les chefs d'Eglise, mais il a aussi une autorité dogmatique et est infaillible dans ses décisions. La vraie foi est celle des sept premiers conciles œcuméniques. Les conciles de 861 et 879-880 étant beaucoup moins sympathiques aux théologiens séparés non-byzantins, on se tait généralement à leur sujet. L'Eglise du Christ est une par l'unité de croyance et sa soumission à son fondateur et chef invisible. Elle est apostolique par la succession régulière de sa hiérarchie, qui remonte aux apôtres. Elle est sainte par ses moyens de salut, ses sacrements, et les mérites de ses membres. Elle est catholique précisément par sa répartition en un si grand nombre d'Eglises diverses à travers le monde entier.

Réfutation. — Cette ecclésiologie byzantine repose sur de fausses prémisses : l'interprétation des canons conciliaires dans le sens d'une juridiction territoriale exclusive et incontrôlée. Elle s'est précisée en deux étapes. Ce fut d'abord la théorie de la juridiction territoriale exclusive de toute autre juridiction. Cependant alors encore le droit d'intervention de la Papauté dans les affaires extraordinaires — suivant le concept cher à l'Orient — même en dehors de tout concile, est reconnu. Photius s'efforce d'orienter cette intervention en sa faveur ; ce n'est que lorsqu'il échoue qu'il s'y oppose, plutôt sur le terrain des personnes et des faits que du droit. Mais cette distinction arbitraire devait aboutir, sous Michel Cérulaire et ses successeurs, à l'affirmation d'une complète indépendance. Ce processus successif montre à lui seul la fausseté des affirmations qu'il contient.

C'est sur le terrain du droit divin qu'il faut se placer. C'est le Christ qui a donné au siège de Pierre et de ses successeurs une puissance absolue et universelle.

Il ne peut être question de véritable unité pour l'Eglise du Christ sans la présence d'un chef visible, unique et infaillible. Sans ce chef un concile œcuménique n'aboutit à rien, ainsi que l'a démontré l'histoire du bas moyen âge et l'échec du projet de réunion d'un concile général des Eglises séparées en 1925 ; avec ce chef, le concile général peut devenir une vivante et riche réalité. Cette nostalgie de l'unité complète, qui est plus qu'un mot, ce désir d'une autorité supérieure, personnelle et visible, a d'ailleurs été l'épreuve des âmes d'élite de l'« orthodoxie » et, pour beaucoup d'elles, le chemin qui conduit à Rome.

CHAPITRE II. — MUTILATION DES DOGMES FONDAMENTAUX

Les deux mystères essentiels de notre foi sont la Sainte Trinité et l'Incarnation. Qui dit mystère, indique les déficiences de la raison créée à expliquer pleinement une vérité qui la dépasse. Cependant les théologiens peuvent s'efforcer d'employer les concepts et les paroles humaines pour rendre ces mystères plus accessibles à l'entendement. De tels efforts ne vont pas sans tâtonnements : il est en effet toujours à craindre que l'un des aspects du problème ne soit forcé au détriment de l'autre, et ce n'est en général qu'à la suite d'un jeu de réactions successives qu'est trouvée la formule qui, par un juste équilibre, s'approche le mieux de la vérité. C'est aux stades — de soi provisoires — d'une considération trop exclusive d'un seul point de vue que se sont arrêtées les Eglises séparées d'Orient et cet arrêt, volontairement considéré comme un terme définitif, devient dès lors une horrible mutilation.

La vérité totale de l'Incarnation est mutilée lorsqu'on exagère tantôt la diversité, tantôt l'unité, de ce qu'il y a de divin et d'humain dans le Verbe fait chair : c'est le nestorianisme et le monophysisme. Quant à la plénitude si diverse de la vie divine des trois personnes dans la Sainte Trinité, les Eglises orthodoxes l'ont minimisée en se refusant à admettre la relation incessante et mutuelle qui les unit toutes trois et qu'on appelle, en termes de théologie, des processions.

§ 1. — *L'Incarnation.*

Le nestorianisme. — *Les docteurs du nestorianisme.* — Le nestorianisme a reçu son nom de Nestorius, patriarche de Constantinople en 426, déposé en 431 au concile d'Éphèse, parce qu'il admettait deux personnes dans le Christ. Il n'est cependant qu'un des docteurs du système : il faut nommer, à ses côtés, ou plus exactement avant lui, Diodore, évêque de Tarse de 378 à 391-392, et Théodore, évêque de Mopsueste de 392 à 428. Vers 360, Diodore avait fondé un *asceterium* à Antioche et Théodore fut un de ses disciples. Pour autant que nous puissions dire, d'après le petit nombre de ses œuvres qui a été conservé, Diodore entendait le terme *physis* dans le sens de nature complète, distincte, subsistante. Lorsqu'il attribuait au Christ deux natures, il insistait sur leur inséparabilité sans faire les réserves nécessaires quant au caractère subsistantiel de ces natures complètes. Quant à Théodore, ses écrits attestent explicitement que l'unité personnelle qu'il enseignait entre les deux natures n'était qu'une relation : « Quand nous considérons l'union, écrit-il dans son traité *De l'incarnation du Verbe*, nous disons qu'il n'y a qu'une personne ». Il niait la communication des idiomes ou propriétés entre la nature divine et la nature humaine, il tenait que si la nature humaine du Christ n'a jamais péché, elle était cependant soumise à la concupiscence et capable de progrès spirituel. Quoi qu'on en ait écrit, Théodore admettait que Marie était mère de Dieu (Théotokos), par relation.

C'est Nestorius qui s'attaqua de front à cette expression tant chérie du peuple chrétien et déchaîna la tempête.

Cependant sa doctrine est plus nuancée que celle de Théodore de Mopsueste, ou peut-être plus vague. Pour montrer l'union qui existe entre les deux natures du Christ, Nestorius compare respectivement l'humanité et la divinité au temple et à celui qui l'habite, à celui qui porte et celui qui est porté, à l'instrument et à celui qui agit : « Marie a conçu un homme instrument de la divinité ». Nestorius admet également la concupiscence, le progrès moral dans le Christ. Lorsque donc il parle d'un prosopon unique dans le Christ, il veut dire personne d'union, qui n'est ni le prosopon du Verbe préexistant, ni celui de l'homme, mais celui du composé.

Si le nestorianisme fut condamné à Ephèse (431), ses partisans virent à tort une revanche dans le concile de Chalcédoine (451), qui emploie certaines expressions conformes aux leurs. Le concile les entend dans un sens différent, et par contre admet le terme Théotokos.

L'Ecole d'Edesse. — Ce n'est donc pas tant la condamnation de l'Eglise que l'attachement aveugle à la doctrine de quelques docteurs qui fut la cause que le nestorianisme se maintint jusqu'à nos jours. En effet, Diodore et surtout Théodore de Mopsueste faisaient autorité à l'Ecole théologique d'Edesse, et de nombreux jeunes Perses venaient y recevoir leur formation.

C'est en Perse d'ailleurs, à Nisibe, que quelques professeurs, notamment Barsumas et Nersès, émigrèrent, en 457, à la mort de l'évêque Ibas, leur protecteur. Ils propagèrent leurs doctrines dans les chrétientés chaldéennes.

Le nestorianisme chaldéen. — En 486, un concile général de l'Eglise chaldéenne, tenu sous le catholicos Acace, rendit une déclaration dogmatique, qui est l'écho de la doctrine de Théodore de Mopsueste : « Notre foi doit être, en ce qui concerne l'Incarnation du Christ, dans la confession des deux natures de la divinité et de l'humanité... la divinité demeurant et persistant dans ses propriétés et l'humanité dans les siennes ». Cette doctrine devint monnaie courante, lorsque, l'empereur Zénon ayant fermé l'Ecole d'Edesse en 498, celle-ci se reforma autour de Barsumas et Nersès, déjà installés à Nisibe. Aussi ne suscite-t-elle aucune discussion jusqu'à ce que Henana, recteur de l'Ecole de Nisibe à la fin du VIe siècle, prit sur lui d'enseigner une doctrine qui se rapprochait largement de celle de Chalcédoine : il admettait le mot Théotokos, l'union hypostatique dans le sens chalcédonien et semble s'être attaqué aux écrits de Théodore de Mopsueste. Il n'aboutit qu'à coaliser tous les autres théologiens contre lui. Le plus célèbre parmi eux est le moine Babaï le Grand (mort vers 628). Celui-ci codifia la doctrine chaldéenne dans son traité *De l'union*, dont l'influence a dominé toute la théologie postérieure. Alors que jusqu'ici la notion d'hypostase avait été un peu flottante chez les nestoriens, Babaï la définit dans le sens de substance singulière subsistante et prend nettement le contrepied de la doctrine d'Henana, en enseignant qu'il y a dans le Christ deux hypostases. Babaï écrit explicitement : « Si dans le Christ la divinité s'unissait hypostatiquement à l'humanité, alors ou bien l'humanité deviendrait divinité, ou bien la divinité deviendrait humaine ; Jésus serait ou bien un Dieu apparent, ou le Verbe serait un homme apparent ».

Situation actuelle. — Cette fois le fossé devenait infranchissable entre le nestorianisme et la vraie doctrine. On ne voulait plus défendre, même en l'exagérant, la séparation entre la divinité et l'humanité du Christ, on s'opposait *a priori* par esprit de système à toute autre interprétation du dogme, parce qu'elle était d'importation étrangère et ne respectait pas l'enseignement traditionnel de l'Ecole. Les Chaldéens séparés tiennent toujours aux anciennes formules : ils admettent un prosopon dans le Christ, qu'ils ont traduit dans leur langue *parsopa,* ils n'appellent pas Marie mère de Dieu, quoiqu'ils lui vouent la plus grande vénération. Ils ne se rendent pas compte que le dualisme qu'ils admettent dans le Christ détruit la notion même d'un Dieu, qui seul peut sauver la nature humaine, par ce qu'Il s'unit hypostatiquement à elle.

Le monophysisme. — *Origine et évolution.* — Le monophysisme est également sorti d'une théologie d'école, en réaction contre le nestorianisme. Dans sa considération du Christ, l'Ecole d'Alexandrie est avant tout attirée par le côté divin : l'Incarnation est l'œuvre du Verbe lui-même, selon la formule de Cyrille d'Alexandrie : « une physis de Dieu-Verbe est devenue chair ». Cyrille, se plaçant sur le terrain de l'adversaire, entend ici également le mot *physis* dans le sens d'une nature complète et subsistante ; en 433 il renonça à cette formule qui prêtait à équivoque et accepta l'expression des deux physis dans le Christ, le mot nature désignant simplement les deux formes réelles que l'analyse distingue dans la personne du Verbe incarné. C'est cette expression qui fut consacrée par le concile de Chalcédoine en 451 : « Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation ». Les partisans rigides de la doctrine de saint Cyrille se révoltèrent. Parmi eux on compte des patriarches : le dernier de la série est, à Antioche, Sévère et, à Alexandrie, Timothée II, déposés, l'un en 518, l'autre en 548. Tous deux aidèrent à l'organisation d'une hiérarchie dissidente et à la constitution des Eglises monophysites — syrienne et copte — dont les patriarches se sont perpétués jusqu'à nos jours.

Il s'agit en effet de véritables Eglises monophysites, non seulement schismatiques, révoltées par mécontentement ou insubordination, mais hérétiques au moins dans l'expression de leur doctrine. Sévère d'Antioche avait en effet systématisé celle-ci : le Christ est composé de deux natures, mais il n'a pas eu deux natures, celles-ci n'en forment qu'une en lui, « il est descendu des cieux, a pris un corps réel du corps de la Vierge et n'a subi aucun changement dans ce qu'il était ». Il y a désormais deux catégories d'œuvres opérées par le Christ, mais unique est l'opération, unique est la volonté. Nous sommes ici en présence d'un monophysisme verbal, qui s'écarte volontairement des définitions de Chalcédoine.

C'est également dans un esprit d'opposition à ce concile — auquel elle n'avait pas envoyé de délégué — que l'Arménie adhéra au monophysisme. Quant à l'Eglise d'Ethiopie, fondée par celle d'Egypte, lorsqu'elle eut à faire le choix entre les deux hiérarchies alexandrines, elle se rallia au patriarcat copte et à ses erreurs.

Situation actuelle. — Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche demeurent toujours les grands docteurs, reconnus dans les Eglises monophysites. Théologiens et intellectuels laïques continuent à exalter dans des brochures polémiques « leur » doctrine de la nature unique du Christ. Comme les nestoriens — mais dans un sens opposé — ils restent victimes des préjugés d'école. Les prêtres et les fidèles des campagnes s'abstiennent de ces discussions, ils s'en tiennent aux grandes formules « Le Christ est Dieu, Dieu s'est incarné », par crainte de se ridiculiser aux yeux de leurs voisins musulmans qui, sinon, les accuseraient d'introduire une division dans le Christ, en distinguant deux natures, et d'arriver ainsi à quatre personnes dans la Trinité. Le plus grand nombre de monophysites actuels se trouve donc près du Catholicisme, leur liturgie exalte à la fois l'humanité et la divinité du Christ. Si les autres obstacles à l'union étaient surmontés, il faudrait leur montrer que la définition de Chalcédoine est la formule théologique la plus adéquate, qui explique tous ces textes liturgiques ; il faudrait ajouter — à l'intention de ceux qui polémiquent encore — que Cyrille d'Alexandrie lui-même a rendu cette définition possible, en acceptant l'expression des deux natures du Christ et que c'est non déchoir, mais progresser, que de suivre l'exemple du glorieux docteur jusqu'au bout.

§ 2. — *La Sainte Trinité.*

La querelle du Filioque. — Une des richesses de la théologie catholique est d'avoir osé pénétrer jusque dans la vie intime de la Sainte Trinité, afin d'étudier les relations qui existent entre les trois personnes divines, relations qui font si bien comprendre le lien entre la connaissance et l'amour dans l'ordre de la grâce et la création de notre âme à l'image de Dieu.

On comprend que, plus encore que la théologie de l'Incarnation, celle de la Trinité a été une œuvre de tâtonnement et de laborieux efforts, plus spécialement en ce qui concerne la troisième personne, le Saint-Esprit, au sujet de laquelle les textes scripturaires sont relativement peu nombreux.

L'Eglise de Constantinople s'est heurtée à l'Église latine au sujet de la procession du Saint-Esprit et n'a pas admis que le Saint-Esprit procédât du Fils. Il faut comprendre la position logique et historique du problème : la controverse a porté au début sur une question de mots, et l'attaque n'est pas venue des byzantins.

Position logique du problème. — Les Pères latins disaient généralement que l'Esprit Saint procède du Père *et* du Fils, alors que les Pères grecs, notamment saint Basile, professaient d'habitude que l'Esprit Saint procède du Père *par* le Fils, formule d'ailleurs employée également par Tertullien et saint Hilaire. Tandis que les Latins insistaient davantage sur le rôle commun joué par le Père et le Fils dans la production de l'Amour substantiel, les Grecs voulaient montrer que le principe d'où part toute la vie trinitaire est le Père. C'est cette idée de cause primordiale qui est accentuée — peut-être trop fortement — dans les textes si discutés du traité *De la foi orthodoxe* de saint Jean Damascène († 749) : « Quant au Saint-Esprit, nous disons

qu'il tire son origine du Père... nous ne disons pas que l'Esprit tire son origine du Fils » et « le seul principe (de l'Esprit Saint) est le Père ».

Position historique du problème. — Au point de vue historique l'attaque est venue de l'Occident. Il semble qu'elle fut déjà préparée à un synode tenu à Gentilly, près de Paris, en 767, dont nous avons perdu les actes, mais elle se déclancha lorsque les actes du concile œcuménique de 787 parvinrent en Gaule. La profession de foi du patriarche Tarase y contenait l'expression traditionnelle grecque : « Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ». Charlemagne accueillit ces actes assez mal, à cause de leur théorie sur les images, contre laquelle il fit rédiger les fameux *Libri Carolini*. Ceux-ci relèvent également, en passant, la formule de la procession du Saint-Esprit. Charlemagne la trouvait pour le moins singulière. Le pape Hadrien Ier prit la défense des Byzantins. Cependant Charlemagne approuva qu'on ajoutât les mots *Filioque* à la formule *qui a Patre procedit* du symbole chanté à la messe, addition reçue chez les Espagnols depuis 589 et qui se propageait dans tous les territoires francs. Elle fut adoptée par les moines francs de Jérusalem et ceci mit le feu aux poudres. Les moines orientaux de la Ville Sainte, ayant entendu chanter les moines francs, les accusèrent d'hérésie. Ceux-ci portèrent le débat devant le pape Léon III qui, sans nier la vérité de la doctrine du *Filioque*, désapprouva une innovation liturgique faite sans son autorisation. L'affaire fit beaucoup de bruit et devint une occasion tout indiquée pour les Grecs d'attaquer les Latins, avec un semblant de raison, sur le terrain dogmatique.

Le conflit dogmatique. — Photius ne pouvait manquer d'entrer dans cette voie. Mais, poussé par une inimitié trop ardente et doué par ailleurs d'une réelle valeur intellectuelle, il voulut faire de la doctrine trinitaire, telle qu'il la concevait, un système théologiquement construit, qui s'opposait nettement à la doctrine latine. Il en vint ainsi à affirmer ce principe fondamental, dès 867 : Ce qui peut être dit de la Trinité est ou bien commun aux trois personnes, ou bien propre à une seule d'entre elles. Rien n'est commun à deux personnes qui ne puisse être attribué à la troisième. Photius développe cette thèse avec force arguments et raisonnements, en 845, dans son grand ouvrage sur la *Mystagogie de l'Esprit Saint*.

Ce ne fut probablement qu'au XIe siècle que le Saint-Siège admit le *Filioque* dans le symbole à Rome ; le *Credo* fut chanté avec cette addition par les Grecs et les Latins au concile de Lyon et la profession de foi signée par l'empereur Michel Paléologue proclame qu'en toute vérité le Saint-Esprit procède également du Fils (1274). Cependant on décida en même temps que les Orientaux ne seraient pas obligés d'insérer le *Filioque* dans leur liturgie, s'ils ne le désiraient pas, et cet arrangement vaut toujours pour les Orientaux catholiques.

Situation actuelle. — C'est en effet cette addition au symbole que rencontre surtout l'opposition du bas clergé et du peuple en Orient. La doctrine elle-même de Photius concernant la procession du Saint-Esprit fut reprise par les Eglises monophysites, par esprit d'opposition au concile de Florence. Cependant elle n'est plus considérée que comme une opinion théologique probable par la plupart des théologiens russes

et par plusieurs théologiens grecs, quoique bien peu soient prêts à se rallier à la doctrine intégrale du *Filioque*.

En écartant la participation du Fils à la spiration du Saint-Esprit, les dissidents ont abandonné la pensée complète des Pères, pour suivre un courant théologique, né de la dispute et de la haine. Ils ont mutilé le véritable concept de la Trinité, qui est celui d'une communication incessante entre les trois personnes.

CHAPITRE III. — CONCEPTION INCOMPLÈTE DE LA VIE DE LA GRACE

Si le Fils de Dieu s'est fait homme, s'il s'est incarné, c'était pour rendre à l'humanité la vie de la grâce. Le drame de la Rédemption s'enchaîne dans cette longue et tragique histoire de l'élévation de l'humanité à l'ordre surnaturel, qui commence au paradis terrestre et se termine au jugement dernier. Les liturgies orientales décrivent et commémorent à l'envi cette élévation de nos premiers parents, leur chute, la longue attente du Messie, l'œuvre rédemptrice du Christ. Si, en ce qui concerne l'état primitif de l'humanité et le péché originel, les Arméniens ont peut-être erré au moyen âge et si, à l'époque moderne, les théologiens russes ont subi l'influence des idées luthériennes, ces erreurs ne se sont maintenues que sur des points de détail et n'atteignent plus la doctrine fondamentale de la grâce.

§ 1. — *Les sacrements.*

En matière sacramentelle, les Eglises séparées d'Orient ont respecté l'essentiel : elles croient à l'existence des sacrements institués par le Christ, au baptême, au sacerdoce et aux pouvoirs sacramentels qu'il confère : avant tout celui de consacrer l'Eucharistie ; leurs fidèles sont donc de vrais baptisés et leurs prêtres de vrais prêtres.

Valeur des sacrements conférés dans une Eglise séparée. — Au cours des schismes et des luttes intestines qui ont déchiré l'Orient, les Eglises séparées se sont souvent demandé s'il fallait admettre la validité des sacrements conférés dans le sein des Eglises avec lesquelles elles étaient en conflit. Il y avait là une arme à la fois puissante et dangereuse.

a) *Solution catholique : l'intention du Christ.* — L'Eglise catholique a toujours compris que cette arme n'était pas de celles que le Christ avait mises à son usage. Tant que les rites essentiels sont posés, que le ministre du sacrement a l'intention de conférer et le sujet celle de recevoir le vrai sacrement institué par le Christ, on ne peut pas conclure à son invalidité pour l'unique raison que ministre et sujet n'appartiennent pas à la vraie Eglise.

Cependant, le pouvoir d'ordre ne suffit pas pour absoudre les péchés, il faut en outre le pouvoir de juridiction. Certains théologiens catholiques ont voulu nier que les pouvoirs de juridiction soient valides dans les Eglises dissidentes et ont prétendu que ceux-ci n'avaient une valeur que par une concession tacite générale du Saint-Siège.

Nous croyons au contraire que les évêques et prêtres dissidents conservent leur juridiction ordinaire tant que le Saint-Siège ne les en prive pas explicitement. Cette opinion théorique comporte de précieuses applications pratiques et fait naître un sentiment de confraternité et d'espoir d'union bien plus grand vis-à-vis de nos frères séparés. Tant qu'ils demeurent de bonne foi, ils reçoivent non seulement validement, mais aussi fructueusement, les sacrements.

b) *Solutions orthodoxes : multiformes et instables.* — Les Eglises séparées n'ont pas eu une doctrine aussi uniforme et stable, quant à la valeur des sacrements chez ceux qu'elles considéraient comme hérétiques et schismatiques : à certaines époques de leur histoire, elles ont soumis les « convertis », soit à un nouveau baptême, soit à une nouvelle confirmation, soit, s'il s'agissait de ministres du culte, à une réordination. Tantôt elles justifient cette pratique en disant que le sacrement n'avait pas été conféré du tout, l'Eglise à laquelle le converti avait appartenu n'ayant aucun pouvoir sacramentel ; tantôt elles ne se prononçaient pas nettement sur la validité du sacrement antérieur et semblaient admettre une sorte de réitération pour que la grâce puisse opérer efficacement. Dans d'autres circonstances encore, les autorités ecclésiastiques dispensaient de tout acte extérieur nouveau, au nom d'un pouvoir extraordinaire spécial qui permettrait à l'Eglise de suppléer à l'insuffisance d'un rite antérieur. Non seulement un tel pouvoir ne repose sur aucune base solide, mais il détruit toute la théorie sacramentelle. Aussi, à l'heure actuelle, les théologiens grecs sont-ils les seuls à défendre une telle théorie ; les autres admettent, sans donner plus amples explications, les sacrements conférés hors de leur Eglise. Mais la théorie du caractère ineffaçable, tout en étant pratiquement admise, reste étrangère aux théologies « orthodoxes ». Celles-ci enseignent encore théoriquement que le seul baptême valide est celui conféré selon l'ancien rite de la triple infusion, mais pratiquement les Eglises se montrent plus tolérantes pour ne pas devoir rejeter, de ce fait seulement, le baptême reçu en dehors d'elles.

Le baptême reste toujours le grand sacrement dans les Eglises séparées, celui qui donne participation à l'économie de la Rédemption et de la grâce ; conformément à la liturgie orientale, il est suivi du rite de la confirmation.

Conceptions orthodoxes sur quelques sacrements. — C'est plutôt par rapport aux autres sacrements que nous devons indiquer quelques déviations, non tant dans la doctrine que dans l'ordre pratique.

Eucharistie et pénitence. — La fréquentation assidue des sacrements de pénitence et d'eucharistie est une rareté chez nos frères séparés. La grande masse des fidèles ne s'approche généralement de ces sacrements qu'aux grandes fêtes, trois ou quatre fois l'an. Chez les Chaldéens, on ne se confesse pas, l'absolution sacramentelle n'est donnée qu'aux apostats qui reviennent à résipiscence. Parfois à la campagne le prêtre ne célèbre la messe en semaine que lorsqu'il y a un mariage ou un service pour défunts ; dans les monastères où la messe a lieu régulièrement, tous les moines ne sont pas obligés d'y assister. Il faut cependant ajouter qu'une élite, non seulement d'intellectuels

mais aussi de gens fort simples, a un sens très vif de l'eucharistie qui prend souvent, grâce à l'affectivité orientale, une extériorisation fort émouvante.

Cette dévotion si réelle n'est pas atténuée par une erreur dogmatique qui est cependant grosse de sens. Les théologiens orthodoxes attachent la valeur consécratoire avant tout à l'épiclèse, prière qui, dans les liturgies orientales, suit le récit de la Cène, que nous appelons la consécration et est adressée à l'Esprit Saint. Ils ne rejettent cependant pas totalement la nécessité du récit évangélique, sans quoi ils briseraient l'harmonieuse unité qui existe entre la dernière Cène et la messe.

La direction spirituelle est peu connue, elle est pratiquée cependant par les moines, soit qu'on s'adresse à eux dans leurs églises, soit qu'ils circulent dans les villes et campagnes, comme c'était le cas dans l'ancienne Russie.

L'ordre. — Si les ordres sont validement conférés dans les Eglises séparées, il n'en est que plus triste à constater combien l'estime du sacerdoce a disparu en certaines régions et tend d'ailleurs à diminuer partout. Dans les Eglises copte et éthiopienne on élève aux ordres moyens des enfants qui ont à peine — ou parfois pas même — l'âge de raison. Dans l'Eglise nestorienne, le patriarcat et certains évêchés restant dans la même famille, on voit parfois des enfants d'une dizaine d'années élevés à cette dignité. On exige cependant en général un âge quelque peu supérieur pour la prêtrise, tandis qu'on se contente d'encore moins pour le diaconat.

Ces abus n'existent qu'à titre exceptionnel dans les autres Eglises. Mais partout la formation et l'instruction du clergé sont rudimentaires, par suite du manque quasi total de séminaires. Souvent cependant on exige du candidat aux ordres le minimum requis pour exercer ses fonctions rituelles. C'est à celles-ci d'ailleurs que le prêtre, qui n'a pas grand souci d'apostolat, borne en général son ministère. Il est d'ailleurs pris par des soucis de famille, étant le plus souvent marié. Les évêques sont célibataires, certains mènent une vie très digne, d'autres ont montré, au cours de l'histoire et des temps derniers, qu'ils ne comprenaient pas les hautes responsabilités que la plénitude du sacerdoce faisait peser sur eux.

Le mariage. — La bénédiction nuptiale est considérée comme très importante dans les chrétientés orthodoxes et souvent même comme rite essentiel du sacrement. Patriarches et évêques ont légiféré au sujet des divers empêchements de mariage, souvent avec beaucoup de précision, mais ils ont admis trop facilement le divorce. Dès le début ils permirent de se remarier après séparation pour cause d'adultère, par suite d'une fausse interprétation du texte de saint Matthieu (XIX, 9). Mais les causes de divorce se multiplièrent constamment au cours des siècles et ne sont que trop nombreuses aujourd'hui. Il n'en existe pas de liste strictement officielle, les tribunaux ecclésiastiques peuvent interpréter de façon de plus en plus large les cas introduits par un texte écrit et c'est souvent, dans les Eglises byzantines, une loi civile ou la coutume qui guide les juges dans leurs décisions. Pratiquement, toute faute grave contre la fidélité conjugale, l'apostasie, une maladie physique ou mentale sérieuse, l'abandon

d'un époux par l'autre, une absence prolongée même involontaire, les injures graves et, dans certaines Eglises, même le consentement mutuel, sont une cause de divorce.

L'extrême-onction. — Le seul sacrement qui ne soit plus du tout conféré dans certaines Eglises orientales est celui de l'extrême-onction : les Chaldéens, les Arméniens, les Ethiopiens n'en font plus usage. Le sacrement de l'extrême-onction a été à l'origine un rite se déroulant sans grande cérémonie extérieure ; sa liturgie s'est développée, beaucoup plus tardivement que celles des autres sacrements, à partir seulement des ve-vi^{e} siècles. Or c'est à cette époque que les Chaldéens s'isolèrent du reste de la Chrétienté. Il en alla de même des Arméniens, mais ceux-ci eurent plus tard de nombreuses occasions de contact avec les chrétientés voisines, ils leur reprirent les solennités rituelles de l'onction des infirmes, mais finirent par laisser complètement tomber le sacrement en désuétude. Les Eglises monophysites, syrienne et copte, suivirent l'évolution liturgique commune des autres Eglises d'Orient au milieu desquelles elles vivaient, mais les Ethiopiens, après avoir traduit les rituels coptes de l'extrême-onction, en abandonnèrent l'emploi. Les autres Eglises confèrent l'onction avec l'huile des infirmes, même en dehors du danger de mort, pour obtenir la guérison de toute maladie corporelle ou spirituelle.

Remarque générale. — L'assistance du Saint-Esprit est nécessaire pour guider l'Eglise dans sa mission sanctificatrice : non seulement elle lui fait éviter les erreurs dogmatiques en cette matière mouvante et complexe que sont les sacrements, mais elle la fait progresser, grâce à une compréhension de plus en plus grande et vécue de ces grandes sources de la vie de la grâce. L'histoire prouve que seule l'Eglise catholique a joui de cette constante assistance. Si les Eglises séparées d'Orient ont, à la différence des Eglises protestantes, conservé l'essentiel de la vie sacramentelle, elles ne puisent plus cependant à pleines mains dans ce riche trésor.

§ 2. — *La vie future.*

La vie de la grâce débute pour le chrétien sur terre ; elle se termine dans l'au-delà. Le baptisé qui meurt sans la grâce subira un châtiment éternel, celui qui est resté fidèle à Dieu recevra la récompense éternelle. Cette rétribution est solennellement prononcée au jugement dernier et les Orientaux s'attachent à mettre en valeur l'importance de ce moment où, selon le mot de saint Paul, « tout sera consommé ».

Le sort de l'âme après la mort. — Si l'Ecriture abonde en textes au sujet du jugement dernier, où le corps recevra avec l'âme sa récompense ou son châtiment, elle est moins claire en ce qui concerne le temps qui suit la mort et précède l'ultime jugement. En cette matière, la doctrine catholique s'est fixée à une époque relativement récente, puisque c'est le pape Benoît XII qui, en 1336, a défini que les âmes des justes, qui meurent sans encore avoir à expier, jouissent immédiatement de la vision béatifique, doctrine reprise par le concile de Florence dans le décret d'union des Grecs (1439), qui précise éga-

lement que les autres âmes justes seront purifiées par les peines du purgatoire. Ce décret s'opposait ainsi aux théories complexes et variées des théologiens byzantins. La plupart d'entre eux différaient la rétribution formelle jusqu'à la fin des temps et admettaient que, depuis la mort jusqu'au jugement dernier, les âmes des justes recevaient des joies spirituelles, qu'ils appelaient les joies du paradis, par opposition à celles du ciel proprement dit, tandis que les âmes des impies subissaient des peines, uniquement spirituelles elles aussi. Certains admettaient en outre que ces dernières âmes pouvaient participer aux prières de l'Eglise et voir ainsi peu à peu leurs peines transformées en joies. Ils appliquaient leur théorie de la béatitude même à la Sainte Vierge, tout en admettant parfois que non seulement son âme, mais aussi son corps, jouissait des joies du paradis. Les théologiens grecs et russes actuels rejettent spécialement l'idée qu'une peine de feu quelconque puisse exister avant le jugement dernier. Les Eglises non-byzantines ont une doctrine mal définie, leurs docteurs parlent peu du jugement particulier et de ses conséquences. Les Chaldéens et les Syriens croient aussi que le corps de Marie se trouve, en état d'incorruptibilité, provisoirement dans un paradis qui n'est pas le ciel, sous la garde de quelques anges, tandis que, d'après les Coptes, Marie jouit, corps et âme, de la gloire céleste.

Sous l'angle de la vie de la grâce, la doctrine « orthodoxe » qui n'admet pas de rétribution définitive avant le jugement dernier mérite le qualificatif, sévère mais juste, d'odieux. L'âme du juste, libérée de son corps, n'a plus qu'une destinée : la vision béatifique de Dieu. Les théologiens dissidents, qui accordent à l'âme juste des joies spirituelles, admettent d'ailleurs une certaine communication entre Dieu et les saints, et attachent même grande importance à l'intercession des bienheureux en général et de la Mère de Dieu en particulier. Mais de nouveau, la consolante vérité de la communion des saints n'a aucun sens si ces « saints » ne jouissent pas pleinement de leur récompense et de leur bonheur.

Les Eglises séparées prient non seulement les saints, ils prient pour les défunts. Et les théologiens qui rejettent un troisième état, intermédiaire entre celui de l'âme juste et celui de l'âme impie, recourent à des subtilités pour expliquer le sens de ces prières. L'antinomie entre la pratique liturgique, qui conserve le témoignage de la croyance authentique primitive, et les théories d'école n'est, une fois de plus, que trop évidente.

CONCLUSION

L'enquête historico-doctrinale que nous avons faite chez nos frères séparés laisse sans aucun doute une impression pénible. Au large universalisme de la vraie Eglise, ils ont opposé une conception étriquée et dangereuse : une trentaine d'Eglises, indépendantes entre elles, gouvernent 172 millions de fidèles. Les plus beaux hommages liturgiques au Fils de Dieu et à l'Esprit Saint sonnent creux, lorsque l'intégrité du dogme n'est pas respectée. La pratique religieuse piétine sur place, dégénère en ritualisme et conventionalisme, lorsqu'elle n'est pas alimentée par un large courant de vie surnaturelle et lorsqu'elle reporte son horizon à de trop lointains au-delà.

Il serait cependant erroné de conclure sur cette impression pessimiste. Les Chrétiens séparés sont nos frères, par le baptême. Leur Eglise possède une hiérarchie véritable et valide, même s'il lui manque son couronnement — le pape —; ils croient aux dogmes fondamentaux, même s'ils les ont mutilés ; ils ont les sources de la grâce et du salut, même s'ils n'en comprennent pas toute l'efficacité. Les points de contact entre eux et nous sont plus nombreux que les points de division, plus nombreux que ceux qu'ils peuvent — et voudraient — avoir avec les Protestants. Leurs chefs le savent et le craignent. Mais l'amour est plus fort que la haine, chaque année des brebis perdues reviennent à l'unique bercail du vrai pasteur, et le jour n'est peut-être plus loin où plus nombreuses encore elles réaliseront, selon la seule et vraie formule, le vœu du Christ, qui est toujours le nôtre et souvent aussi le leur : *Ut omnes unum sint.*

Abbé C. de CLERCQ,
docteurs ès-sciences ecclésiastiques orientales.

Bibliographie. — Il faut tout d'abord signaler l'œuvre fondamentale du P. M. Jugie A. A., *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, t. i-v, Paris, 1926-1935. Nous indiquons ensuite, selon l'ordre des matières que nous avons traitées : Mgr M. d'Herbigny, S. J., évêque d'Ilion, *Theologia de Ecclesia*, t. i-ii, 2e éd., Paris, 1921 ; M. Ormanian (diss. arm.), *Le Vatican et les Arméniens*, Rome, 1873 ; Mgr G. Arabadjaglou (év. diss. grec), *Union ou rapprochement des Eglises chrétiennes*, Constantinople, 1920 ; F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905 ; V. Grumel, *Un théologien nestorien : Babai le Grand*, dans *Echos d'Orient*, 1923, t. xxxii, p. 153 et 257, 1924, t. xxiii, p. 162, 257 et 395 ; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909 ; F. Nau, *Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. x, p. 131 ; Kranich, *Der heilige Basilius in seiner Stellung zur Filioque*, Braunsberg, 1882 ; J. Bils, *Die Trinitätslehre des heiligen Johannes von Damascus*, Paderborn, 1909 ; J. Slipyi, *Die Trinitätslehre des byzantischen Patriarchen Photios*, Innsbruck, 1921 ; X, *La questione morale del Filioque*, dans *La Civilta Catholica*, 1929, t. iii, p. 201 ; A. Bukowskii, *Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde*, Innsbruck, 1916 ; Th. Spacil, S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramanto Baptismi, de SS. Eucharistia, de S. infirmorum Unctione*, dans *Orientalia Christiana*, 1925, nº 25, 1928, nº 48, 1931, nº 74 ; V. Loch, *Das dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842.



L'enfer bouddhique: le supplice des damnés. Bas-relief du temple d'Angkor-Vat. Musée indo-chinois, Paris. (Cl. Giraudon.)

XVI

RELIGIONS DE L'INDE

Le chaos de l'hindouisme. — Beaucoup en Europe voient dans la religion indienne, qui possède dans les trois cents millions d'adeptes, la grande rivale avec qui le christianisme aura à compter, dans un avenir peut-être assez proche et dont il ne triomphera pas si aisément que du paganisme gréco-romain. L'Inde, en effet, a été l'éducatrice religieuse principale des masses formidables d'humains qui peuplent l'Asie Orientale ; de nos jours, elle se réveille. On fait de la propagande partout pour ses idées.

En réalité, cette religion n'est pourtant qu'un chaos. Il y a une difficulté extrême à en faire un exposé critique et suffisant, à travers tous ses développements et ses formes contradictoires. Essayons malgré tout d'en tracer une esquisse, en indiquant : 1° les apports religieux respectifs des races hétérogènes où s'est formé le « brahmanisme » ou l'« hindouisme » ; 2° la double orientation que leur a donnée l'esprit indien et le genre de mélanges qui en est résulté ; 3° la valeur de ces formations religieuses.

CHAPITRE PREMIER. — APPORTS DIVERS A L'ORIGINE

Si haut qu'on remonte dans l'histoire, les religions de l'Inde nous

apparaissent comme un « syncrétisme », c'est-à-dire une combinaison de systèmes religieux différents, sans parenté originaire.

§ 1. — *Premier fond historique.*

Le fond historique apparemment le plus ancien, qui forme encore, surtout dans les couches populaires et les cultes locaux, un ingrédient notable de la mixture hindouiste, c'est un monothéisme vague noyé dans les superstitions les plus grossières — fétichisme d'animaux, de plantes, de cours d'eaux, de rochers, sacrifices humains à peine disparus — des anciennes populations, dites « *aborigènes* » ou « sauvages » ; races totémistes ou matriarcales, qui ne sont plus qu'au nombre de quelques millions d'hommes aujourd'hui, mais dont le sang — en partie celui de races négroïdes, en partie celui des Austronésiens — s'est mêlé visiblement à celui des basses castes, incorporées dans le système hindouiste, à travers toute la péninsule. Le culte des crocodiles, des serpents et des singes, le caractère monstrueux ou grimaçant de bien des idoles vénérées, paraît leur être dû.

§ 2. — *Apport des Dravidiens.*

Un élément bien plus considérable est celui des *Dravidiens*, race offrant beaucoup de rapports somatiques avec les Méditerranéens, mais dont la pigmentation aurait tourné au noir par l'effet du climat, ou du métissage avec les aborigènes. Il en subsiste plus de soixante millions dans l'Inde du Sud et Ceylan mais, au Nord même, ils ont fort métissé les Aryas, ainsi que l'élément adventice et tardif des Mongols du Nord-Est. Cette race possédait dans la haute antiquité déjà, au premier âge des métaux, une civilisation très développée, qui s'est révélée aux savants de nos jours par les fouilles et les découvertes du Pendjab, du Sindh et du Beloutchistan. On a même pressenti dans les restes de leur religion préhistorique plus d'une affinité avec les Sumériens, les Asianiques et les Egéens, c'est-à-dire avec le monde de l'Asie antérieure et de la Méditerranée. Leur déité suprême devait être aussi la *Grande Déesse*, principe de la fécondité de la nature, qu'ont adorée tous les anciens peuples matriarcaux, avec un dieu parèdre, fils ou époux, plus effacé, prototype à la fois du Çiva de l'Inde et du Dionysos méditerranéen, ces figures exaltées, mystiques et suspectes. Certains savants attribueraient volontiers à cette race, en plus du culte hindouiste de la Déesse, l'idée première de la métempsychose. Les Dravidiens sont, depuis des siècles, brahmanisés, mais ils ont fort influé sur la constitution même du brahmanisme.

§ 3. — *Apport des Aryas.*

Tout autres étaient primitivement leurs conquérants blancs, les *Aryas*, ou branche orientale des Indo-Européens (Indo-Germains). La race indo-européenne doit avoir eu son berceau en Asie Centrale, dans les régions de l'Altaï, d'où elle émigra, en masse probablement, vers la Russie du Sud, divisée déjà peut-être en deux groupes linguistiques, qu'on nomme (suivant que dans les mêmes racines, la prononciation d'une gutturale ou bien d'une chuintante ou d'un s

avait dominé), le groupe « centum » (prononcé « kentum ») et le groupe « satem » (deux mots de même origine qui veulent dire « cent »). Les premiers, après avoir sans doute détaché un rameau vers l'Est (les Tokhariens, dans le Turkestan chinois et la Mongolie), s'en allèrent jusqu'en Europe Centrale et Occidentale, et les autres, les « satem », s'étendirent du Nord des Balkans jusqu'au Sud de l'Himalaya. C'est à eux que se rattachent les « Aryas » proprement dits, ou Indo-Iraniens (Scythes, Mèdes et Perses, Indiens blancs). Dans leur migration vers le Sud ou le Sud-Est, soit à partir de leur pays primitif, soit de la Russie méridionale, quelques-uns de ces Aryas se fixèrent en Mésopotamie et régnèrent, à l'Ouest de l'Assyrie, sur le Mitanni. Dans un traité du Mitanni avec les Hittites, au XVe siècle avant Jésus-Christ, on a eu la surprise de trouver invoqués comme garants les noms de plusieurs dieux indiens, tels qu'Indra. Mais la masse aryenne occupa le plateau de l'Iran et une partie franchit l'Hindou-kouch pour s'établir dans la vallée de l'Indus. Ce sont là les Aryas, ceux qui ont imposé à l'Inde historique ses cadres religieux et sociaux.

Eléments communs aux groupes aryens. — A la base de leur religion se trouvaient les idées indo-européennes communes : celles d'une race de pasteurs nomades et patriarcaux, sur l'Etre Suprême, ou dieu du ciel, déjà plus ou moins spécialisé dans ses attributs comme esprit du ciel matériel et admettant une épouse bien plus effacée que lui, une déité de la terre ; d'ailleurs, peu de déesses ; le culte du Feu familial, et celui d'autres éléments en seconde ligne ; une tendance à personnifier, à côté des génies de la nature, certaines abstractions morales ; la croyance à la survivance des morts et l'octroi d'une puissance quasi divine aux plus distingués d'entre eux, les héros ; enfin certains mythes concernant principalement le dieu de l'orage, en train de rivaliser ou de se fondre avec le dieu du Ciel. Mais dans notre branche indo-iranienne, les Aryas, l'influence des voisins sumériens et asianiques avait mis son empreinte sur les croyances et développé le culte de la grande Déesse matriarcale, en rapport spécial avec les eaux ; des traces de mythologie lunaire et solaire s'y affirmaient ; le soleil d'été septentrional, qui fait fondre les glaces, avait donné (selon Hillebrandt) naissance au mythe du dieu (Indra, Verethragna) qui triomphe d'un monstre tenant les eaux captives ; il devait, dans l'Inde, s'identifier à celui de l'orage et des pluies estivales. Yâma ou Yima, d'origine sans doute lunaire (la lune décroissante), était à la fois le premier homme mortel et le dieu des morts et de l'enfer. Le culte du feu, de caractère assez naturiste, avait pris une importance particulière, comme celui de la « boisson d'immortalité » (l'ambroisie ; chez les Indo-Iraniens, le suc capiteux d'une plante, le *soma-haoma*), personnifiée aussi occasionnellement et mise en rapports avec la Lune. Les dieux lumineux étaient gardiens de l'ordre du monde (*rita, arta*), tant cosmique que moral. Les divinités abstraites, sortes d'hypostases de l'Etre suprême moral, qui donnèrent plus tard (parallèlement et sans emprunt réciproque) les Adityas de l'Inde (rattachés à Aditi, la grande Déesse) et les Amesha-spentas du zoroastrisme, accentuaient leur rôle. Enfin ces peuples pasteurs considéraient la vache (avec ce qui vient d'elle, bouse et urine) comme sacrée. Ils avaient des sacrifices sanglants

mêlés de secrets magiques, dont les dépositaires, à côté du sacerdoce familial, furent les ancêtres respectifs des mages et des brahmanes. Une réglementation religieuse compliquée commençait à enserrer toute l'existence.

Eléments particuliers de la branche hindoue. — Mais, par dessus ce fond commun, peut-être déjà un schisme religieux séparait-il les deux familles sœurs des Aryas, car les *dévas*, ou dieux lumineux de l'Inde, apparaissent plus tard, chez les Iraniens, comme les *daevas* méchants et démoniaques, tandis que le phénomène à peu près inverse se produit pour les *asuras* (seigneurs), suspects et redoutés chez les Indiens, au lieu que le grand Dieu de l'Iran s'appellera Ahura-Mazda. D'ailleurs la répartition des entités surhumaines dans l'un ou dans l'autre groupe n'est pas bien systématiquement tranchée.

Les Védas. — Pour nous en tenir aux Aryas de l'Inde, cet état de choses ancien transparaît dans les *Vedas* (science), ou livres sacrés des Hindous, qui sont encore aujourd'hui la source officielle de toute orthodoxie, la révélation par excellence. On se tromperait fort du reste si l'on y cherchait l'expression adéquate de l'ancienne religion indienne ; pour avoir de celle-ci une idée suffisamment approchée, il faut faire autour des Vedas bien des explorations parfois hasardeuses. Car ces fameux livres sacrés ne sont que des recueils d'hymnes, de mélodies, de formules et de recettes gravitant autour du sacrifice et attribués, sans aucune unification doctrinale, à des familles de prêtres officiels mutuellement indépendantes. Tout cela ne fut composé (suivant la chronologie courte de Sylvain Lévi) qu'au premier quart du dernier millénaire avant le Christ et le recueil resta ouvert longtemps, n'ayant pu être fixé par écrit qu'après l'invasion du Perse Darius (518) à la suite de laquelle l'écriture se répandit dans l'Hindoustan.

Le recueil ne mérite donc pas le renom d'antiquité fabuleuse que veulent lui donner les Hindous, ni de témoin d'une religion primitive comme le croyaient les anciens indologues. Les Aryas y apparaissent en lutte conquérante contre les anciennes populations de l'Inde ; mais on pressent — ce que confirmera l'histoire ultérieure — qu'ils ont déjà fait beaucoup d'emprunts aux religions dravidiennes. Le dernier rédigé de ces livres, mais le plus ancien par une grande partie de son contenu, l'*Atharva-veda*, consacré surtout à la magie, révèle une forte invasion des croyances indigènes. Quant au principal, et au premier dans l'ordre de rédaction, le *Rig-veda*, recueil d'hymnes sacrificiels, où des traces d'un monothéisme archaïque se font jour encore, mais à côté d'un naturisme prononcé dans le culte du Feu (*Agni*) et d'une exubérance polythéiste de dieux de toute sorte, il révèle déjà un syncrétisme entre des déités qui durent être autrefois celles de peuplades très diverses. Aussi tous ces êtres se ressemblent-ils fort dans leurs attributs, et les hymnes consacrés à chacun d'entre eux l'invoquent très souvent comme s'il était le Dieu suprême, sinon unique ; c'est ce qu'on appelle « l'hénothéisme ».

Le Rig-veda. — Voici du reste les grandes lignes du tableau que nous présente le Rig-veda, complété par les vedas secondaires (*Sama*, *Yajur* et *Atharva*).

L'ancien dieu du ciel, Dyaus, Dyaus pitar (cf. Zeus patér, Jupiter)

et son épouse Prithivi, déesse de la terre, n'apparaissent plus qu'à l'arrière-plan. Pourtant la suprématie théorique appartient toujours à des entités célestes, enfants d'Aditi conçue comme la lumière divine et gardiennes de l'ordre physique et moral ; en premier lieu *Varuna* (Ouranos ?) qui a concentré encore en lui les principaux attributs de l'Etre suprême et, à ses côtés, mais moins distinct, Mitra, dieu de la fidélité. On croit que Varuna, dieu du ciel nocturne, est d'origine mythique lunaire et Mitra solaire. Tous deux veillent à la morale, mais Varuna, bien que clément, a un caractère un peu sombre — c'est un « Asura » — de surveillant et de justicier dont on redoute fort les « filets ». Puis ce sont les lumineux et bienfaisants Açvins (Dioscures, en rapport avec l'étoile du matin et du soir), Ushas l'aurore, Surya le soleil, etc. Ensuite Vayu, dieu du vent, Savitar l'excitateur, dieu des commencements, qu'on a comparé à Janus, Pushan le guide, analogue à Hermès, et bien d'autres. Mais entre les déités qui se manifestent dans l'atmosphère, il est une figure qui tient pratiquement le premier rang dans le culte du Rig et rivalise avec Varuna, c'est *Indra* qui, de solaire peut-être, s'est particularisé comme dieu de l'orage : brave et violent camarade, fort prompt à s'enivrer de soma, exterminateur de monstres et d'ennemis, qui mène les Aryas à leurs conquêtes sur les « Peaux-noires » ; il ressemble à Hercule et à Thor, encore plus qu'à Zeus. Un autre dieu, mystérieux celui-ci et sinistre, que l'on n'invoque guère que pour qu'il ne vous fasse point de mal, c'est celui qui préside aux exubérances et aux effrois de la nature, aux fléaux du climat tropical, *Rudra* (nommé plus tard Çiva, « le propice », pour l'apaiser), entouré d'épouses dangereuses comme lui et de la horde bruyante de ses fils les Maruts. Il y a tout lieu de supposer qu'il est emprunté aux Dravidiens, une sorte de Dionysos indigène, l'ancien époux ou fils de la Déesse-Nature ; il préside à la fois à l'enthousiasme, à la magie, aux calamités subites. Les influences locales se font d'ailleurs sentir par le nombre et le pouvoir accrus des déesses, telle celle des eaux, Sarasvati et plusieurs autres. Mais une caractéristique essentielle du védisme, d'origine cette fois bien indo-européenne, c'est l'importance prise par le culte du Feu, *Agni*, non plus seulement domestique, mais céleste et sacrificiel ; il est bien plus « naturiste » que les autres dieux, et difficile à distinguer de l'élément matériel du feu ; visible ou latent, il existe partout, même dans le bois et les eaux, et son culte a pu être un facteur puissant du panthéisme ultérieur. Après ces dieux viennent beaucoup d'esprits de la nature, sans caractère moral, les uns poétiques, les autres hideux. Le Premier Homme, Vivasvat (Agni ?) ou Manou législateur, ou Yâma (lunaire ?), le sacrificateur primordial, s'incarne en divers mythes. *Yama* est le dieu de la mort et des morts ; il commande dans une espèce de shéol ou d'Hadès, où ne manquent pas les chiens de garde parents de Cerbère, et où mène la « voie des Pères ». Les hommes y survivent dans l'état de mort, qui est peu enviable, à moins que leur générosité à offrir des sacrifices, bien plus que leurs mérites vertueux, ne leur fasse prendre la « voie des dieux », jusqu'à un Paradis plein de jouissances matérielles.

Les sacrifices, non sanglants ou sanglants (ceux de victimes humaines semblent n'être plus qu'un souvenir), sont fort nombreux ;

il en est de quotidiens dans la famille, de périodiques pour les trois saisons, les nouvelles lunes, les solstices, d'occasionnels qui ont une solennité particulière et sont fort longs et coûteux, celui des trois feux, celui du cheval (réservé aux rois), celui de la boisson sacrée du soma, qui a été elle-même personnifiée en dieu. *Agni* dévore les victimes pour les porter aux autres dieux, à qui on ne demande guère que des faveurs matérielles, richesses, progéniture, victoire. Ces cérémonies sont tout entourées et remplies de rites magiques et, pour bien les diriger et les rendre sûrement efficaces, à côté du sacerdoce des rois, des chefs de famille et de prêtres sacrificateurs ou chanteurs professionnels, il faut l'assistance d'un brahmane, expert dans tous les secrets rituels et magiques. C'est l'origine de la *caste des brahmanes*, qui prit le pas sur toutes les autres ; car les castes, fondées d'abord, semble-t-il, sur des différences de race et de couleur, ont commencé d'exister et le système, emprunté peut-être partiellement aux Dravidiens, va se fortifiant avec le progrès des Aryas qui s'assujettisent les indigènes. En outre de tout cela, il faut signaler l'apparition des *ascètes*, extravagants, nus, « couverts de crasse brune », dont les austérités, le « tapas », ont une vertu magique qui peut les faire rivaliser de puissance avec les sacrificateurs et bientôt avec les dieux. Il faut y voir des héritiers des « chamanes » asiatiques, magiciens et devins à extases.

Voilà un aperçu de la *religion védique*, la première que l'histoire connaisse chez les Aryas de l'Inde. Si les cadres en sont encore ceux d'un polythéisme indo-européen, les matériaux qui les emplissent sont devenus fort mélangés et laissent présumer qu'il existait des mélanges bien plus forts en dehors du champ officiel des Vedas. Déjà s'y trouvent présagés tous les développements ultérieurs, tant dans la ligne du monothéisme dévot que dans celle de la magie et du panthéisme, si caractérisé dans l'Hindoustan.

CHAPITRE II. — LA DOUBLE ORIENTATION ULTÉRIEURE

L'histoire ultérieure de la pensée indienne, avec les courants si divergents qu'on trouve là moyen d'accommoder, est un des phénomènes les plus curieux dans la science des religions.

§ 1. — *Magie et panthéisme.*

A mesure que les Aryas s'avancèrent vers l'Est, dans la vallée du Gange, et multiplièrent leurs contacts avec des peuples non-aryens, le régime des castes s'affermit et se compliqua ; bien des populations subjuguées y furent admises, à condition de se contenter d'une place inférieure, parmi les *çudras*, en superposant la religion védique à leurs cultes particuliers, qui recevaient ainsi l'estampille des vainqueurs et réagissaient sur les croyances de ceux-ci. L'« hindouisme » n'a jamais fait autrement et ses adeptes actuels lui font une gloire de cet « universalisme » par juxtaposition des éléments les plus hétérogènes, car il ne ferme ainsi, dit *Radhakrishnan*, aucune voie qui puisse mener n'importe qui à la Divinité. Mais, comme il fallait maintenir les distinctions sociales, se précisa le « *dharma des*

Hindous », ce réseau infini de prescriptions familiales et sociales, d'observances rituelles, qui enserre chaque caste, noble ou vile, et la maintient à sa place immuable, presque sans contact avec les autres. Les rites sacrificiels prirent bientôt une telle complication que les experts religieux, les brahmanes, accaparèrent le sacerdoce et persuadèrent aux autres qu'ils n'étaient pas seulement la caste la plus digne, mais d'une essence supérieure à tout le reste de l'humanité, nobles et guerriers compris. Le « brahmanisme » était né.

Du brahmanisme à la magie. — Les dieux baissent et le sacrifice monte, parce que sa puissance occulte, le « *brahman* », vertu des rites et des prières, est irrésistible même pour les habitants du ciel. Alors, aux Vedas se joignirent leurs commentaires rituels inspirés de cet esprit, la littérature des « *Brahmanas* ». Ils marquent peut-être un certain progrès spiritualiste, en ce sens qu'on cherche maintenant l'immortalité, c'est-à-dire à éviter l'état de mort et la « re-mort » dans l'Au-Delà, au moyen de rites infaillibles quand ils sont, grâce à la direction des brahmanes, impeccablement accomplis. Les dieux eux-mêmes sont censés avoir obtenu leur prééminence au moyen de sacrifices, offerts on ne sait à qui. De fait, il n'est plus besoin de les prier au vrai sens, on les fait servir automatiquement, magiquement, au but des sacrificateurs, qui deviennent donc pour ainsi dire leurs maîtres. Le rite est tout, le dieu tend à n'être plus rien.

Ainsi s'élabore une « mystique sacrificielle qui se passe de Dieu », comme dit l'historien *Dasgupta*. Parallèlement en effet à la croyance et au culte religieux s'était développée la *magie*, cette illusion immémoriale qui n'est pas sortie de la religion, mais lui fait concurrence, la corrompt fréquemment et parfois même l'absorbe. Ce fut pour un temps le cas dans le brahmanisme officiel, comme à certaines époques de l'ancienne Egypte. Les gestes appropriés de l'homme expert ont une nécessaire répercussion sur la marche du Cosmos et peuvent même diriger entièrement cette marche, parce que toute la « Puissance » extérieure qui la mène est concentrée dans le « Brahman », ou vertu secrète du sacrifice. L'instinct d'unification qui a toujours animé l'esprit indien et la passivité dont un climat extrême accabla vite même les Aryas, ces septentrionaux dépaysés sous le tropique, aboutirent à cette abdication entre les mains de prêtres qui n'étaient que des magiciens perfectionnés.

Mais en face d'eux il y avait les ascètes, les solitaires armés de leur « tapas », qui souvent n'étaient pas de caste brahmanique et préféraient la méditation à des rites de plus en plus absorbants. Si la loi du Cosmos et les destinées sont au pouvoir des hommes, c'est donc qu'il y a dans l'homme un « soi », un « *Atman* », une essence qui vaut le Brahman, ou qui plutôt est le Brahman lui-même. Cela doit être permanent et inaltérable. Or, le souffle vital, le « prâna », l'« âtman », qui est la seule chose en nous toujours persistante, est cela. Il est toujours le même et se manifeste à l'état pur dans « le sommeil sans rêves ». Connaître et saisir en soi cet éternel — que la mort elle-même doit dissimuler, non détruire, pense-t-on — c'est mettre la main sur le fond des choses, d'après le principe magique que connaître le secret d'un être, est acquérir tout pouvoir sur lui, *est* ce pouvoir même. Cet Absolu est parfaitement tranquille, inerte

et homogène ; êtres, choses et événements distincts n'en sont que des aspects superficiels, transitoires et inconsistants, dont celui qui « connaît », qui sait qu'il est « cela » (*Tat tvam asi*), apprend à se dégager pour vivre dans une béatitude dont le sommeil profond sera la moins imparfaite image.

Le panthéisme des Upanishads. — Telle est la doctrine de fond des « *Upanishads* », ces traités des solitaires qui furent joints comme livres sacrés aux Vedas et aux Brahmanas et devinrent la source de toute philosophie orthodoxe dans l'Inde, engagée dès lors dans la voie du panthéisme. Les meilleurs indologues, aujourd'hui, ne font plus difficulté d'admettre ces origines magiques. La magie, en effet, qui pose implicitement une équation entre des gestes de l'homme, insignifiants en soi, et des effets disproportionnés censés produits par eux dans le monde extérieur, grâce à des correspondances mystérieuses qu'elle croit constater, contient déjà une métaphysique rudimentaire de l'identité universelle. Les « sages » des Upanishads l'ont formulée. Le Tout est dans tout, tout est l'Absolu ou Dieu, et les dieux particuliers de la tradition ne sont que des manifestations un peu plus compréhensives et plus stables de l'Etre unique. Il ne faut pas croire d'ailleurs qu'on arriva du premier coup à affirmer que les êtres individuels fussent purement illusoires ; la logique n'alla point d'un bond jusqu'à cet excès.

Il y eut peut-être lutte entre les spéculations ritualistes sur le Brahman et les spéculations contemplatives sur l'Atman, entre la sagesse des prêtres et celle des laïques. Mais les premiers eurent l'habileté de ratifier et d'incorporer finalement à leur doctrine la sagesse des autres, et l'on parla dès lors du *Brahman-Atman*, auquel on accède soit par la voie des œuvres (rituelles), soit par la voie de la connaissance, soit par les deux combinées. Le progrès dans la pensée des Upanishads doua le Brahman, qui est aussi l'Atman, d'une conscience infinie, puis d'une perfection infinie, c'est-à-dire en fit une Divinité-panthée, essence de l'Univers.

Cette profonde transformation, manifestée dans les Brahmanas puis les Upanishads, dut s'opérer entre le VIII[e] et le VI[e] ou V[e] siècle. C'était une évolution considérable, mais non précisément une rupture dans la pensée indienne, car déjà les derniers livres du Rig-veda offrent des traces de spéculation philosophique et nous avons vu que des cultes comme celui d'Agni, le naturisme accusé de beaucoup de figures divines et l'hénothéisme très ancien préparaient déjà les voies au panthéisme. Le ritualisme brahmanique, la magie des ascètes et l'engourdissement tropical firent le reste.

Qu'on n'aille pas — il faut le dire tout de suite — voir en cette recherche exclusive de l'Absolu une affirmation de la « primauté du spirituel ». Ce n'est pas de « spirituel » qu'il s'agit, car l'Inde n'a jamais bien su distinguer l'intelligence des sens, l'esprit de la matière ; il ne s'agit au fond que du sacrifice des détails de l'univers sensible, jugés accablants pour la pensée par l'exubérance de leurs changements, à la considération de l'ensemble, de la masse, où l'esprit veut découvrir une tranquille et immuable unité d'essence, pour s'y reposer dans une paix atone. Il y a loin de là à la transcendance de l'Esprit divin.

§ 2. — *Théisme et dévotion.*

Le courant proprement théiste existait cependant toujours, maintenu par la fidélité littérale aux Vedas. Il devait s'affirmer surtout parmi les castes inférieures des Çudras, les peuplades non-âryennes incorporées et les clans âryens qui avaient plus ou moins échappé à l'emprise brahmanique. Tous les dieux anciens, Indra, Varuna, subsistaient, quoique ayant perdu de leur personnalité et de leur prééminence ; ceux des Brahmanas, Prajapati, Purusha, le suprême Sacrificateur et le grand Sacrifié, les avaient éclipsés, mais eux-mêmes cédaient la place ou s'identifiaient à des figures autrefois de second rang, *Vishnou*, un petit dieu (solaire ?) de la suite d'Indra, ou le demi-étranger Rudra, qui s'appelle maintenant *Çiva*, ou telle épouse du susdit Çiva.

Un autre élément transformateur de la croyance — et bien indo-européen, celui-ci — intervint : le culte des héros et des demi-dieux, comme *Krishna* ou Vasudeva, un chef légendaire d'une tribu de pasteurs, un prophète légendaire de Vishnou, puis le royal *Rama*, et d'autres encore. Sous l'influence possible du bouddhisme, nouvelle religion qui vénérait à la manière d'un dieu son fondateur humain (voir l'article *Bouddhisme*), on se mit à considérer les héros Krishna, Rama, comme des dieux eux-mêmes, parce qu'ils étaient des incarnations, manifestations, *avatârs*, du grand dieu Vishnou. Une mythologie fort touffue et poétique se concentra autour d'eux.

Essai de synthèse entre la mythologie personnaliste et le panthéisme des brahmanes. — Les brahmanes veillaient et ils surent incorporer encore cela à leur système, comme ils le faisaient des spéculations monistes des solitaires forestiers.

Il s'ensuit que le Brahman, déjà doué d'une conscience suprême sous l'action de la pensée théiste et du progrès philosophique, devint lui-même, sous des aspects différents, Vishnou ou Çiva, comme le conservateur des êtres ou le « destructeur » qui, par la mort des êtres passagers, assure sans cesse la place à des vies nouvelles. Vishnou ou Çiva, respectivement, devenaient ainsi le Dieu unique et infini ; inversement le Brahman, incorporé en eux et en leurs manifestations légendaires, humaines ou non-humaines, prenait une consistance tout à fait personnelle, bien que restant l'essence du Tout. De là cette contradiction qui a toujours par la suite déchiré, même à son insu, la pensée hindoue : l'adoration d'un Dieu personnel, suprême ou unique et un panthéisme, areligieux dans sa formule extrême, mais qui prend de fait toutes les nuances, et se fixe concrètement à tous les degrés. La lutte consciente ou inconsciente de ces deux courants, inconciliables en bonne logique, mais qu'on cherche toujours à concilier illogiquement, est désormais toute l'histoire des philosophies et des religions de l'Inde.

Les épopées vishnouistes. — Cette synthèse mal équilibrée du théisme — ou du monothéisme même — et du panthéisme, nous apparaît pour la première fois dans les gigantesques épopées vishnouites du *Mahabharata* et du *Ramayana*, rédigées dans leur totalité au cours d'une série de siècles, peut-être depuis le VI[e] avant Jésus-

Christ jusqu'après notre ère. Krishna et Rama y tiennent respectivement le grand rôle. Leurs principaux éléments mythiques, aryens ou anaryens, peuvent être aussi anciens, parfois plus anciens même, que Brahmanas et Upanishads, malgré une rédaction plus tardive. Dans le Mahabharata se trouve incorporé le prestigieux écrit mystique nommé *Bhagavad-Gita* (chant du Seigneur, ou du Bienheureux) où, sous la forme humaine du héros Krishna, le Dieu unique et panthée, Vishnou, donne à un roi guerrier l'enseignement de la sagesse qui assurera son salut. La pensée indienne touche ici à de très hauts sommets ; elle proclame « le mystère royal de l'Inconnu apparaissant sous forme humaine », comme dit *Kumarappa* et cela pour combattre le mal et sauver les hommes. Elle n'est pas encore pessimiste, mais prescrit une morale active et désintéressée, obéie uniquement pour l'amour de Dieu, qui la récompensera magnifiquement, par le bonheur en cette vie et dans l'autre ; car la *bhakti*, ou « dévotion », le don total de soi-même, pensée, cœur et actions, à Dieu, est une voie bien supérieure à celle des œuvres rituelles ou de la simple « connaissance », qui n'apparaissent plus que comme préparatoires ou accessoires. La Gita se rapproche donc par ses meilleurs côtés du christianisme. Seulement la métaphysique en est incohérente et consiste en une juxtaposition impossible — ce qui échappe au poète — de données monothéistes, polythéistes et panthéistes. Dieu, qui est à la fois le Soi transcendant de l'Univers, ou Brahman secret, et l'Univers visible lui-même avec tous ses changements (tenus pour réels d'ailleurs), se trouve formé de parties disparates et le problème du mal n'est nullement résolu. On ne voit pas bien pourquoi Dieu veut le combattre, s'il est, quoi qu'on en veuille, subjecté en lui-même, le Tout-Puissant, qui n'est que ce qu'il veut être. Le *karman*, ou enchaînement des causes et des effets contingents (voir plus bas), est-il fatal ou dépend-il de la libre volonté de Dieu — qui en ferait son « jeu » ; et pourquoi ? L'homme reste-t-il libre ? L'eschatologie est disparate aussi, formée de pièces qui ne s'accordent pas ; il subsiste de l'ambiguïté sur le sort des âmes séparées définitivement des corps et unies à Dieu après leurs transmigrations ; demeurent-elles encore personnelles et distinctes ? Bref, la Gita fait grand honneur à l'Inde religieuse, mais ne résout rien pour une pensée philosophique moyennement exigeante ; naturellement, cette ambiguïté et cette mythologie ne sauraient donner une morale pleinement justifiée ni parfaite.

Cependant la grande voie de la *bhakti*, ou de l'attachement du cœur à Dieu — à un Dieu qui malheureusement ne montre pas qu'il le mérite, car il n'est pas le vrai, l'infiniment bon et simple et parfait — cette voie a été éloquemment tracée et elle continuera à s'exprimer dans l'Inde en accents parfois fort émouvants, à la résonance presque chrétienne. A travers le haut moyen âge, stimulée par la concurrence bouddhiste et peut-être par des échos de l'Evangile, la dévotion à Vishnou, même à Çiva, ira s'accentuant toujours. La doctrine des incarnations, ou des *avatârs* (Krishna, Rama), produira la littérature immense des *Pouranas* (traditions), recueils mythologiques qui sont la source de la dévotion populaire, où sont épars de nombreux traits de spiritualité qui semblent toucher au christianisme, mais où la morale est trop souvent contaminée par des mythes

absurdes ou érotiques, et où se mêlent des spéculations philosophiques, tirées par des non-philosophes des Upanishads ou d'ailleurs, et qui visent toujours à ramener les élans religieux à la doctrine de l'unité panthéistique (*advaita*, non-dualité), en maintenant ou en aggravant toutes les ambiguïtés signalées dans la Bhagavad-Gita, dont ces écrits n'ont d'ailleurs plus la noblesse.

CHAPITRE III. — LUTTES ET COEXISTENCE DES RELIGIONS

§ 1. — *Deux points fixes : Révélation védique et croyance au Samsara.*

A travers les systèmes innombrables qui sont nés au cours de notre ère, dans l'*hindouisme* (c'est ainsi qu'on appelle la phase définitive de la floraison religieuse qui eut comme grosse racine les Vedas), on ne peut trouver, en somme, que deux points absolument fixes : la croyance, théorique du moins, à la révélation védique, en dehors de laquelle les sectes ne sont plus « hindoues », mais taxées d'hérésie (ainsi le jaïnisme, le bouddhisme, la religion des Sikhs, qui ont d'autres livres sacrés) ; en deuxième lieu, la croyance au *samsara*, ou transmigration à travers toute espèce de vies, humaines, divines, animales, démoniaques, célestes, terrestres, infernales, qu'il faudra parcourir durant des *kalpas* entiers (périodes du monde, mesurées par des chiffres quasi astronomiques) avant de trouver le repos, la délivrance (*nirvana*, *moksha*), selon que l'aura déterminé votre *karma*, ou loi des actes, entraînant la rétribution nécessaire, en bien ou en mal, au cours de toutes ces existences, de chaque action, même indélibérée et involontaire, que l'on aura accomplie dans l'état humain.

Cette idée du karma et du samsara, qui n'est certainement pas védique, mais apparaît en germe dans les Brahmanas, sous forme d'une crainte de la « re-mort » dans l'Au-Delà, à éviter par des sacrifices et qui est révélée comme une doctrine ésotérique dans les Upanishads, est considérée aujourd'hui par plusieurs savants comme un emprunt aux religions pré-aryennes. Toujours est-il que l'emprunt eut du succès ; sous l'influence probable du bouddhisme, l'idée de la transmigration a pénétré toute la pensée indienne, qui la tint vite pour un dogme indiscutable et qu'elle a colorée d'une tendance pessimiste à nier ou déprécier la vie, à se soustraire à ses activités, ou bien, comme en des sectes çivaïtes mal famées, à abuser follement et immoralement de cette « danse » pour s'en dégoûter et en sortir plus tôt. La croyance au karma ne serait pas, en soi, fataliste, car, au cours de chaque existence, si l'on doit « manger le fruit des actes » antérieurs, on peut poser librement d'autres actes qui préparent un meilleur avenir ; toutefois, Radhakrishnan avoue qu'un nombre immense d'Hindous ne croient pas pouvoir réagir et sont devenus fatalistes. Et comme chaque malheur, chaque disgrâce, est tenu pour une punition méritée, ou qui le fut au moins au temps d'une autre vie, il y a dans cette civilisation une singulière absence de pitié à l'égard des malheureux, des malades, des veuves, des parias « intouchables », qui sont censés tous avoir mérité le mauvais sort qui les atteint. Et cela rend l'inhumain système des castes sans rapport entre elles bien difficile à réformer. Rien de plus opposé à la charité chrétienne. La bhakti,

qui prêche l'amour passionné de Dieu, ne connaît guère « le second commandement, semblable au premier », celui d'aimer les hommes. Sur ce point, l'hindouisme est très inférieur au bouddhisme — lequel ne représente pas non plus l'idéal.

§ 2. — *Floraison d'écoles philosophiques.*

Pourvu qu'il tînt ferme à ces deux dogmes de l'autorité des Vedas et de la transmigration avant la Délivrance, chaque fondateur d'école philosophique ou de secte religieuse — ce qui est tout un dans l'Inde — a pu enseigner tout ce qu'il a voulu, même l'athéisme, sans cesser d'être orthodoxe. Car les brahmanes les plus stricts, les croyants les plus attachés à leurs sectes respectives, admettent tous qu'on ne peut s'élever plus haut que le degré de savoir fixé à chacun par son karma. L'hindouisme doit être assez compréhensif pour englober les idées les plus contradictoires, pourvu qu'elles servent, d'une manière ou de l'autre, approchée ou lointaine, à la Délivrance. Il ne possède pas proprement la notion de vérité commune, mais un idéal purement pratique et dynamique, pour ne pas dire « pragmatiste ». De là sa tolérance pour toutes les religions élevées comme pour les plus basses superstitions ; il est de ses adeptes qui le nomment pour cela « le véritable catholicisme ».

Il a compté cependant de très grands penseurs, et des écoles philosophiques puissantes (*darçanas*), dont plusieurs remontent aux premiers siècles chrétiens — sinon plus haut — et durent encore. C'est le *Nyaya* et le *Vaiçeshika,* vigoureusement réalistes et théistes ; la *Mimansâ,* qui traite seulement des rites, comme d'une fin en soi ; le *Samkhya,* réaliste et dualiste (opposition éternelle des âmes et de la matière), devenu peut-être athée sous sa forme la plus classique, mais qui fut originairement monothéiste, comme le *Yoga,* qui enseigne l'efficacité libératrice des diverses ascèses. Toutes ces écoles sont « orthodoxes », prétendant s'appuyer sur les Vedas. Mais plus célèbre et plus orthodoxe que toutes les autres est le *Vedanta* (litt. « fin des Vedas ») qui, appuyé sur les Upanishads, proclame la doctrine de l'identité universelle (*advaita*), l'unité d'essence de tous les êtres, du monde et de Dieu.

Les interprétations divergentes du Vedanta. — a) *L'illusionnisme de Çankara.* — Ses grands docteurs ne s'entendent pas du reste sur la manière de concevoir cette unité que formule le « Tat tvam asi ». Le plus radical de tous, fort influencé d'ailleurs à son insu par le bouddhisme qu'il voulait combattre, fut l'illustre *Çankara* (VIIIe siècle). Ce penseur çivaïte prétendit trouver dans les Upanishads, les *Brahma-sutras* qui sont censés les résumer et la Bhagavad-Gita elle-même, l'enseignement qu'il n'y a pas d'autre réalité que Dieu et que tout l'univers du multiple est irréel, une « *Maya* », une illusion, incompréhensible du reste, puisqu'elle doit être l'illusion de quelqu'un et qu'on ne saurait donc l'attribuer qu'au seul existant, à Dieu, proclamé cependant incapable de toute erreur. Ce raisonnement élémentaire, tout le monde l'a fait, excepté Çankara et ses adeptes, qui se réfugient contre lui dans le mystère et le verbalisme. Le monde, disent-ils, s'il était réel, devrait être fait par Dieu ; mais Dieu, étant

parfait, n'a pas besoin d'agir et, s'il agissait, il devrait, comme toute cause pour produire un effet, subir un changement et une déperdition, lui qui est entièrement immuable et simple, et une souffrance, lui qui est toute joie.

L'apparence de haute religiosité et de métaphysique profonde qu'il y a dans cette doctrine du « Brahma non-qualifié » ou pur advaita, ne doit illusionner personne d'autre, car un Dieu qui ne saurait agir et faire des heureux distincts de lui sans pâtir et se diminuer ne peut certes prétendre à l'« aséité » transcendante que nous reconnaissons au vrai Dieu ; la notion de causalité ainsi comprise est très matérielle et superficielle ; enfin ce monisme supprime tout simplement, pour celui qui est devenu « connaissant », toute religion, puisque la religion exige deux termes (pour Çankara, le culte d'Içvara, le Seigneur, ou « Brahman qualifié », faisait partie de l'illusion) ; il ruine même toute morale, comme toute existence propre. Aussi le premier des grands Védantins n'a pas illusionné ses successeurs. Ce furent des vishnouites.

b) *La réalité du monde en Dieu d'après Ramanuja et ses successeurs.* — Le second en date, et le premier de tous pour la valeur, *Ramanuja* (XIe siècle), traite Çankara de destructeur de la religion et de malfaiteur intellectuel. Lui, il nie la Maya, ainsi que tous les autres à sa suite ; et sa doctrine — qui se donne également comme une interprétation authentique des Brahma-sûtras (où il glisse ses propres idées), est en réalité la version métaphysique de la mystique vishnouite la plus pure et la plus dégagée de mythes grossiers et érotiques, celle des *Alvars*, chantres religieux vraiment touchants et inspirés (bien plus que les auteurs des Pouranas), des siècles qui précédèrent. Il s'efforce, à cause du « Tat tvam asi » traditionnel, de concilier un certain monisme (le « monisme qualifié ») avec l'individualité permanente et la responsabilité des âmes humaines, qui ne sont que des « modes » de Dieu, absolument transcendant en lui-même, parfait, immuable, indivisible, tout-aimant et ne pouvant faire que le bien. On ne saurait accuser Ramanuja d'être un vrai panthéiste, car selon lui, ces modes de Dieu, les créatures, sont des modes extérieurs, qui ne « modifient » Dieu que comme un bâton ou un bracelet modifient celui qui les porte, sans rien changer à son essence — et qui, de plus, tiennent tout leur être de Dieu lui-même. Seulement il n'a pu expliquer l'entrée en scène du karma, qui trouble la vue des êtres et cause toutes leurs fautes et tous leurs maux ; il dit seulement qu'il est l'instrument de la justice et de la bonté de Dieu pour ramener les âmes à la juste appréciation de ce qu'elles sont.

La création avec ses joies et ses maux n'est donc pas un « jeu » (*lila*) de Dieu, ou du moins il faut écarter de ce terme tout sens futile et égoïste. Une fois délivrées par l'épreuve, les âmes jouiront personnellement et éternellement de leur unité avec Dieu, dont elles ont l'essence tout en restant distinctes (on ne voit pas comment, puisque Dieu doit être indivisible). Jusque-là le samsara les ballotte dans ses flots pendant la durée des kalpas, après quoi elles rentrent en Dieu, dans un « état subtil », avant de retourner à « l'état grossier » du samsara tant qu'elles ne sont pas entièrement purifiées. Il y a

là des rapports avec le Κόσμος νοητός du platonisme, mais Ramanuja qui, ainsi que tous les Indiens, n'a pas su s'élever à l'idée de « création *ex nihilo* », n'a point distingué comme il fallait les idées divines de leur réalisation contingente, la cause exemplaire de l'effet ; c'est pourquoi il a cru pouvoir maintenir l'unité d'essence et n'explique pas l'erreur initiale des âmes et le commencement du mal ; il lutte en vain contre la tradition, qu'il prétend suivre, pour donner à Dieu la vraie transcendance, aux créatures la vraie réalité, et il laisse les portes ouvertes au panthéisme, qui répugne à son sens droit. Puis il a admis aussi le régime des castes, la métempsychose, l'idolâtrie et les grands mythes traditionnels, sur lesquels ne peut se fonder solidement une religion d'amour. Quoi qu'il en soit, il est sans contredit le plus profondément religieux des grands philosophes de l'Inde, et sa pensée la fleur la plus pure du vishnouisme.

Ses successeurs, vishnouites aussi, jusqu'au XVe siècle, *Nimbarka*, *Madhva*, *Vallabha*, repoussèrent tous la Maya çankarienne et furent mystiques comme lui. Madhva, qui ne voit dans le « Tat tvam asi » que le lien d'affinité de l'effet à la cause, se rapproche encore plus que Ramanuja de la « philosophia perennis ». Vallabha, figure très curieuse, est à la fois un ardent adepte de la Bhakti et le plus matériel des panthéistes réalistes, puisque tout ce qui est consiste pour lui en une partie de Dieu, qui cache, qui « occulte » dans chaque être intelligent particulier, pour en faire une réalité distincte — et qui restera distincte, même après la Délivrance — tel ou tel de ses attributs.

En dehors des fondateurs de sectes philosophiques, il y eut, depuis le moyen âge, bien des maîtres religieux professant la bhakti, et inspirés du même esprit que Ramanuja. Ce fut Ramananda, Çaitanya, Tulsi-Das, etc., dont les œuvres sont souvent très belles, mais n'échappent jamais entièrement à l'ambiguïté inhérente à la tradition hindoue et n'atteignent jamais à la pureté de la morale évangélique.

Il faut noter que la plupart de ces maîtres, à commencer par Çankara, viennent du Sud de l'Inde, des pays dravidiens où l'élément arya est adventice et fort dilué.

Les sectes de Çankara, de Ramanuja, de Vallabha, etc., subsistent toutes encore aujourd'hui et, à côté des sociétés plus récentes dont nous parlerons, qui ont subi l'influence directe du christianisme, elles englobent presque toute l'élite religieuse de l'Hindoustan.

Il ne faut malheureusement pas juger par elles de la religion des masses. Celle-ci, résidu de toutes les spéculations, qui n'y sont pas comprises, et de toutes les superstitions païennes, n'apparaît à l'observateur du dehors, avec ses manifestations bruyantes, parfois hystériques et quasi-démentielles comme celles des bords du Gange à Bénarès, avec l'insolence, la saleté et la cupidité de ses fakirs, le désordre et les débauches de ses grands pèlerinages, surtout dans le Sud où les danseuses des temples font métier de prostituées, avec son idolâtrie universelle, l'encombrement des vaches sacrées et le tapage des singes sacrés, et son culte des animaux les plus malfaisants, crocodiles, cobras, que comme un paganisme qui est souvent du dernier degré, quoique non dépourvu d'une esthétique violente et hallucinante, à cause de la beauté des temples, de la conviction

des pauvres fidèles et du charme allégorique de certaines cérémonies, telles les offrandes de parfums, de grains et de fleurs, qui ont presque partout supplanté les sacrifices sanglants. En dehors de cette cohue, les sages méditent, dans leurs retraites studieuses, sur l'advaita et la mystérieuse syllabe « Aum », et les yoghis se martyrisent, en secret ou en public, pour trouver « l'union » ou la bienheureuse apathie pleine de rêves magiques.

§ 3. — *Les trois grandes religions.*

L'organisation n'est pas unifiée ; l'hindouisme n'a pas pris la forme d'église, quoique la caste des brahmanes exerce son contrôle sur tout. Chaque dieu a ses temples et ses adorateurs ; il suffit à un Hindou de vénérer les Vedas, et d'obéir aux lois de sa caste, quelle que soit sa croyance religieuse personnelle. De fait, il y a trois grands *genres* de religions, très différenciées elles-mêmes à l'intérieur, *celles de Vishnou, celles de Çiva* et *celles de la Déesse* (épouse de Çiva, nommée *Kâli, Durga* ou autrement, qui a effacé son mari dans le culte de ses sectateurs ; c'est l'ancienne Déesse-Mère préaryenne, à peine aryanisée). Des brahmanes ont bien cherché à former une unité religieuse nominale dans le culte d'une triade, ou *trimourti*, comprenant *Brahmâ* le créateur (le Brahman mis au masculin et ayant son paradis à lui), *Vishnou* le conservateur et le sauveur, et *Çiva* le destructeur, qui multiplie la vie par la mort, dans son éternelle danse effrénée ; mais jamais et nulle part cet essai n'a été populaire.

Vishnou. — C'est le vishnouisme qui domine, mais il a ses séparations confessionnelles intérieures ; on y adore le dieu surtout dans ses avatârs de Krishna et de Rama, mais il y a encore sa femme, la déesse Lakhsmi, son allié du Ramayana, le chef des singes Hanoumat, et tout un vaste panthéon. La Bhakti y devient trop souvent érotique, à l'exemple des amours mythologiques de Krishna avec les bergères.

Çivaïsme. — Le Çivaïsme est aussi fort répandu et, naturellement, d'un niveau moyen moins élevé, bien que les intellectuels çankariens y exercent encore leurs spéculations abstruses, et que d'autres sectes soient assez franchement monothéistes, comme celles qui s'appuient sur le *Çaiva-siddhanta*. Le tumultueux Çiva a sa famille et son panthéon à lui, ses épouses, son fils Ganesha à tête d'éléphant, dieu de la science, sa fille Ganga, la rivière du Gange descendue de l'Himalaya et du ciel. Son emblème, qu'on rencontre partout, est l'impur *linga* (phallus), qui représente la transmission de la vie. Lui-même, sans avoir d'avatârs bien marqués, comme Vishnou, se manifeste volontiers sous forme par exemple, de fakir, de vagabond. Extatiques à demi aliénés, mendiants sorciers, fakirs à miracles, sont ses grands dévots. On conçoit que cette religion exaltée prête aux corruptions de la pire espèce. De fait, elle a été attaquée, bien plus que celle de Vishnou, par le *tantrisme*, ou système magique de gestes efficaces et de *mantras* (formules infaillibles), qui en est venu à professer que le mal et la débauche, comme moyens destructeurs de la vie individuelle, sont la voie la plus courte pour arriver à la Délivrance. De là

sont nées les sectes « de la main gauche », où l'on pratique en secret, par religion, les vices les plus abominables, comme certains gnostiques de l'antiquité.

La Déesse. —Mais si le Çivaïsme revêt facilement des formes louches, il est dépassé en cela par la religion spéciale de la Déesse ou *Dêvi,* épouse de Çiva, qui fleurit au Bengale et dans bien d'autres régions. Qu'elle se nomme Kali, Durga, etc., tueuses de démons, déesses de mort et de violence, c'est toujours, traduit en langage philosophique, la *Çakti,* c'est-à-dire la puissance opérative du dieu personnifiée ; Çankara l'avait réduite à n'être que l'Illusion, mais chez les dévots, appelés *Çaktas,* elle a pris au contraire une réalité bien plus marquée que son époux, pour devenir, en fait, la seule divinité qui compte. Dans les opérations de leur Déesse, les sectaires ont mis l'accent sur la *mort,* destructrice de toutes les vaines apparences. De là vient l'horrible aspect des statues de Kali, une vraie diablesse, le caractère sanglant et répugnant des sacrifices qu'on lui offre, et dont les victimes, autrefois, étaient souvent des hommes. Inutile de dire que le « tantrisme » a exercé son action délétère sur les Çaktas encore plus que sur les Çaivas. Et pourtant, chez eux encore, il est arrivé parfois que le mysticisme a eu les plus belles envolées, et que Kali a été idéalisée par ses « bhaktas » jusqu'à prendre le caractère d'une mère de miséricorde. L'esprit indien ne sent pas les contradictions.

Dans chaque système religieux, il y a des milliers et des milliers de dieux mineurs, de génies, de démons. Les Çivaïtes comptent 1 million 100.000 dieux.

Comme principe d'unification, il n'y a que certaines pratiques communes, certains pèlerinages fréquentés de tous, et l'autorité des brahmanes, dont les chefs spirituels, les *swamis,* sorte d'évêques, ont à veiller surtout au maintien des règles de castes. Enfin il y a les *gourous,* ou maîtres spirituels, très puissants, que souvent leurs disciples honorent comme des incarnations de quelque divinité.

CHAPITRE IV. — HINDOUISME ET CHRISTIANISME

Les Indiens paraissent bien être le plus naturellement religieux de tous les peuples, celui qui s'occupe le plus des réalités éternelles. Il ne faut pas leur dénier cette gloire, ni l'atténuer ; car là-dessus se fondent les plus hauts espoirs pour l'apostolat chrétien dans leur pays.

Malheureusement, l'orientation religieuse de cette race est jusqu'ici, malgré quelques rencontres, tout à fait à l'opposé du christianisme.

Passons sur tout ce grouillement de sombre paganisme que nous venons d'indiquer. La civilisation et les progrès de l'éducation moderne pourront à eux seuls y faire bien des éclaircies. Seulement ils ne suffiront pas à mettre rien à la place. Et l'Hindou moyen est tellement tenu, paralysé, dans le filet des prescriptions rituelles, que la libération, même le simple désir de libération, ne l'atteindra qu'à grand peine. Tant que le dharma de ses castes ne sera pas desserré jusqu'à en être presque aboli — ce qui paraît une pérspective encore bien éloignée — il y aura une muraille épaisse entre ses idées et les nôtres.

§ 1. — *Idée différente de la religion.*

Elle ne s'écroulera qu'avec la religion qui la soutient. Nous l'avons dit, malgré des rapports apparents, l'hindouisme est d'un esprit radicalement contraire à la religion du Christ. Celle-ci épure le sentiment religieux pour le régler sur la Vérité immuable, qui ne dépend pas des rêves humains ; l'hindouisme, lui, a pour principe de prendre et d'utiliser tout sentiment religieux, tel qu'il se trouve, sans en écarter aucune aberration, pour peu que la police d'un Etat civilisé la tolère, et que des esprits subtils puissent lui trouver une explication théorique, qui la laisse subsister pratiquement tout en lui ménageant quelque place dans un coin du système. L'« adaptation » recommandée aux missionnaires chrétiens n'est pas cela ; elle se conforme à une règle objective et immuable de vérité et de moralité : ce qui n'est pas le cas de « l'universalisme » hindouiste, bien certainement.

Nous avons vu que la religion de l'Inde est très matérialiste à sa base. L'esprit n'y est pas franchement distingué de la matière, l'intelligence ne compte que comme un sixième sens, caduc comme les autres, et la transcendance d'un Dieu purement spirituel y demeure ignorée, ou du moins trop altérée pour se défendre efficacement, dans aucun système, contre le panthéisme et toutes ses conséquences.

On vante l'areligieux Çankara pour avoir prouvé victorieusement l'aséité de Dieu. Mais à quoi me sert ce Dieu si, moi, je n'existe pas ? L'« acosmisme » est tout simplement monstrueux ; d'ailleurs, un Dieu qui est incapable d'agir *ad extra* sans perdre sa perfection et donc son être, n'est pas le vrai Dieu, il ne saurait exister. Plus de monde réel, mais aussi plus de Dieu réel pour quiconque réfléchit sainement. Total : plus rien, ou l'agnosticisme absolu. Ce n'est que par une inconséquence fort peu métaphysique qu'un çankarien pourra parler sans mépris de religion ; Ramanuja et les autres l'ont fort bien vu.

Par bonheur, le çankarisme est loin de dominer, ainsi que beaucoup le croient, la pensée de l'Inde. Le « monisme qualifié », qui s'essaie à sauver les principales vérités de la religion et du bon sens, est bien plus répandu, même chez les penseurs les plus spéculatifs, et l'on ne croit à la Maya-Illusion que dans une école restreinte.

§ 2. — *Idée différente de la divinité.*

Puis il y a dans le vishnouisme, qui est dominant, la doctrine des incarnations divines faites pour le salut des hommes. N'est-ce pas une ressemblance très étroite avec notre religion ?

Oui et non ; cela révèle sans doute une communauté d'aspirations, que nous devons reconnaître avec joie, mais les meilleures aspirations religieuses ne trouvent dans l'hindouisme qu'une réponse incomplète ou faussée.

Outre l'irréalité mythique des avatars divins, on ne peut dire que Vishnou, quand il est apparu en Krishna, se soit « fait homme » parmi les hommes et leur vrai frère. Il n'a pas pris vraiment de nature humaine, car son humanité était plus ou moins une apparence, comme celle du Christ pour les anciens docètes. Malgré cela, sous cette apparence, il a beaucoup trop imité les hommes, loin de leur fournir

l'exemple d'une vie irréprochable. Pas de Rédemption ; l'Hindou ne comprendrait rien au Mystère de la Croix. L'amélioration apportée dans la marche du monde par les divers avatars ne consistait qu'à parer à tel ou tel danger temporaire. L'univers reste indéfiniment le jouet du karma, dont la somme sera toujours infortune et misère. Dieu arrache ses élus au cours du monde, mais ne sauve pas le monde, qui est et restera mauvais. Il n'est pas question de « règne de Dieu ». Sans doute le « kalpa » actuel de misère, dit *Kâli-yuga*, qui a commencé à la disparition de Krishna et se prolongera encore des centaines de mille ans, trouvera enfin son terme à l'apparition d'un nouvel avatar du Sauveur, qui s'appellera alors *Kalki*. Mais ce ne sera qu'une interruption dans l'infortune cosmique et humaine ; après cela, le samsara reprendra encore son cours désespérant. Cela est bien loin des bienheureuses prophéties de l'Apocalypse.

Donc, malgré les apparences, pas d'Incarnation, pas de Rédemption, pas d'amour souverainement efficace de Dieu pour l'espèce humaine, pas de Règne de Dieu définitif et universel. C'est que Dieu, tout en ne pouvant se faire vraiment homme, ressemble cependant par trop à l'homme limité. Il n'est jamais purement transcendant, puisqu'il faut croire à l'unité d'essence entre lui et les créatures. Des hommes comme l'auteur de la Bhagavad-Gita, comme Ramanuja et ses nombreux disciples et successeurs, ont bien cherché à sauvegarder d'une part la perfection d'un Dieu toute bonté et de l'autre le salut individuel et éternel des âmes, dû à sa grâce ; ils voulaient, en dépit du « Tat tvam asi » qu'ils interprétaient d'une façon mitigée, « tenir les deux bouts de la chaîne » ; mais leur fidéisme, leur « dynamisme », émoussant leurs exigences intellectuelles, les empêchait de se rendre compte que, entre des affirmations concernant un Dieu en somme conditionné par la Création, donc ni parfaitement transcendant ni parfaitement tout-puissant, et des créatures qui sont quelque chose de lui, mais échappent en partie, dès l'origine, à sa Toute-Puissance, aucune chaîne réelle ne peut exister.

§ 3. — *Idée différente de la morale religieuse.*

Et quelle est la réponse de l'homme à ce Dieu imparfait ? Imparfaite aussi, nécessairement. La bhakti, dans ses expressions courantes — sauf, bien entendu, une illumination intérieure du vrai Dieu qui la transformerait chez des privilégiés — cette bhakti n'est pas la « Charité » ; il y a même un abîme qui les sépare. La bhakti est, en soi, de la nature égoïste de la concupiscence ; on ne saurait avoir l'obligation d'aimer purement « pour lui-même » un Etre qui, quoi qu'on en dise, n'est pas la Perfection absolue. On l'aime donc comme on aimerait un homme, un homme très agrandi en puissance et en amabilité, mais dont l'amour n'est pas assez large pour comprendre celui de tous les autres hommes. L'amour du prochain « comme de soi-même » n'est pas un devoir religieux et l'ardeur de la bhakti importe bien plus que la pureté de ses motifs et de ses actes ; elle tombe trop souvent dans le mysticisme le plus sensuellement frelaté.

C'est qu'aucune religion indienne ne saisit bien le lien nécessaire entre la morale et la religion. La croyance au karma, qui mène si facilement au fatalisme, comme à l'étroitesse de cœur, en est une des

causes. La notion vraie du péché n'existe pas, ou est très rare ; il n'est qu'une disgrâce ou un accident comme les autres, bien qu'il doive être automatiquement puni. La « pénitence » des ascètes n'est pas une expiation, mais un procédé pour acquérir une puissance surhumaine et s'imposer même aux dieux ; du moins, en règle, il en est ainsi dans la théorie commune. En somme, toute la morale, quoique les prescriptions en aient été largement et subtilement étudiées — sauf en ce qui concerne la justice et l'amour du prochain — n'a qu'une fonction essentiellement utilitaire ; elle empêche d'accumuler du karma mauvais, et vise avant tout à dégager le « Soi », à neutraliser ou abolir la vie empirique, de sorte même, chez Çankara, que celui qui a acquis l'expérience de l'identité, n'a plus à s'inquiéter de bien et de mal.

Ce sont là des différences essentielles, tout un « changement d'axe », comme dit le protestant Rudolf Otto, qu'il est indispensable de faire ressortir, non moins que les points de contact, si l'on veut convertir l'Inde au christianisme. Autrement les « bhaktas » adopteront peut-être volontiers le Christ, mais comme un avatar occidental de leur Vishnou, rien de plus.

Quelques-uns en sont déjà à ce point, qu'ils ne songent pas à dépasser. Les rapports avec le christianisme se sont beaucoup multipliés depuis un siècle, l'Inde n'ignore plus l'Europe. De nouvelles sectes se sont formées, qui lui doivent beaucoup. Que ce soit le Brahma-Samaj, l'Arya-Samaj, le Dev-Samaj ou autres mouvements modernes, elles peuvent contribuer à promouvoir l'instruction, à adoucir la tyrannie des castes et certains abus criants comme le mariage des enfants ou la prostitution des bayadères ; certaines tendent au rationalisme, d'autres ne font que raffiner la superstition et multiplier les avatars ; mais aucune ne songera à examiner l'hypothèse que le christianisme puisse être la religion parfaite, unique et nécessaire ; elles lui font une place dans leur hindouisme, voilà tout, comme à l'Islam, au bouddhisme, au parsisme et aux autres religions ; quelques-unes combattent même violemment la prédication chrétienne, en renouvelant toutes les calomnies les plus usées de l'anticléricalisme européen. Les plus grands prophètes, Ramakrishnan, Vivekananda, ont tenté l'entreprise impossible de subordonner la Bhakti et l'Evangile au monisme de Çankara. Tagore ou Gandhi prononcent avec sincérité et émotion force maximes qui ont un son évangélique ; mais ils prétendent les retrouver, tout aussi pures, dans les Vedas et les Upanishads et ne semblent même pas voir la difficulté de concilier la doctrine chrétienne avec une tradition panthéiste.

CONCLUSION

L'orgueil national obstacle à l'évangélisation chrétienne. — L'orgueil national, après le dharma des castes, est le grand obstacle à l'évangélisation. On ne peut admettre qu'une lumière spirituelle nouvelle vienne de l'Occident.

On lui prendra bien le progrès matériel, en feignant de mépriser le « matérialisme » de toute la civilisation occidentale. De plus, l'éducation européenne fait beaucoup de déclassés et de sceptiques, qui ne

croient plus à aucune religion. Parmi les gens cultivés, on relèvera souvent avec complaisance des affinités entre le monisme traditionnel et ce qu'on appelle « la science moderne », prise au sens le plus « scientiste ». Dieu, pour ceux-là, ne sera plus guère que l'expression de la loi cosmique. Mais, leur dira un des leurs, Rabindranath Tagore en personne, « qui donc pourra jamais apaiser son âme tourmentée en pensant à la loi de gravitation » ? (Cité par Formichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*).

La crise spirituelle dans les élites. — L'Inde commence donc à connaître une crise spirituelle des plus graves, mais qui n'atteint pas jusqu'à présent les masses populaires, captives de leur paganisme. Les intellectuels les plus détachés ne font à peu près rien pour combattre les superstitions, ou, dans tous les cas, n'admettent pas que leurs compatriotes cherchent la régénération dans la profession du christianisme, parce que le christianisme impose un dogme défini, *qui n'est pas indien* d'origine. Un pharisaïsme rituel et national, sans aucune foi, mais intransigeant quand même, envahit de plus en plus les classes dirigeantes.

Cependant il existe aujourd'hui dans l'Inde plus de trois millions de catholiques et, parmi eux, beaucoup sont des apôtres ; on compte, avec les dissidents, presque six millions de baptisés. La conquête de ce pays si religieux par l'Evangile ne serait pas seulement un bienfait suprême pour lui, mais un grand enrichissement, sans doute, pour la vie de l'Eglise. Seule la doctrine du Dieu transcendant et de l'Homme-Dieu, mort pour les hommes ses frères, peut satisfaire, dans leur ligne même, les meilleures aspirations de l'Inde, éprise d'un divin sur lequel elle n'arrive pas à se faire de justes notions.

On s'y occupe déjà beaucoup du Christ, sans se résoudre à lui assigner son rang unique. Mais la situation n'est sans doute pas plus défavorable qu'à la dernière période du syncrétisme gréco-romain. Si l'Occident était plus chrétien, l'Inde deviendrait peut-être assez vite chrétienne.

E. Bernard ALLO, O. P.,
professeur à l'Université de Fribourg.

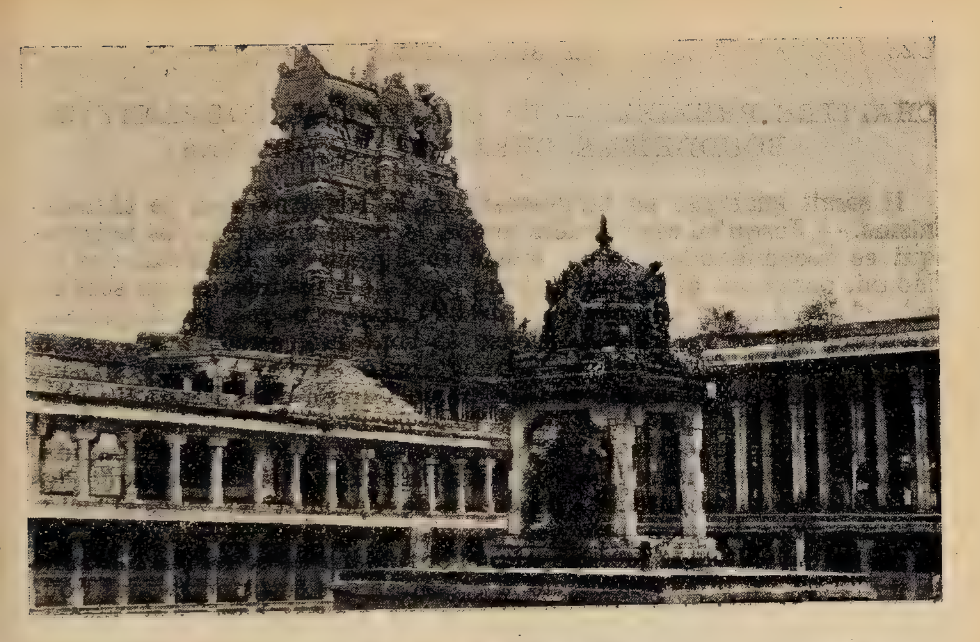
Bibliographie. — La littérature est immense. Contentons-nous de nommer, pour les lettrés de langue française : Victor Henry, *Les littératures de l'Inde*, Paris, 1904 ; H. Oldenberg, *La religion du Véda*, traduit de l'allemand par V. Henry, Paris, 1903 ; Alfred Roussel, *La religion védique*, Paris, 1909 ; Louis de la Vallée-Poussin, *Le Védisme*, Paris, 1909 ; du même : *Le Brahmanisme*, Paris, 1910 ; Auguste Barth, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1914 ; Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898 ; P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, Paris, 1906 ; É. Senart, *La Bhagavad-Gita*, traduit avec une introduction, Paris, 1922 ; René Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923 ; du même : *Histoire de l'Extrême-Orient*, I-II, Paris, 1929 ; du même : *Les philosophies indiennes, les systèmes*, 2 vol., Paris, 1931 ; P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923 ; du même, et H. de Willman-Grabowska, Philippe Stern, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933 ; Coomaraswamy, *Pour comprendre l'art hindou*, traduit de l'anglais par Buhot, Paris, 1926 ; S. Radhakrishnan, *L'hindouisme et la vie*, trad. de l'anglais, par Masson. Oursel, Paris, 1929 ; P. Paul, O. F. M., *L'énigme religieuse des Indes*,

dans « Etudes franciscaines », 1929-1930 ; E. B. Allo, O. P., *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, Juvisy, 1931 ; G. Dandoy, S. J., *L'ontologie du Vedanta*, trad. de l'anglais par L. M. Gauthier, Paris, 1932 ; P. Johanns, S. J., *Vers le Christ par le Vedanta*, I, *Çankara et Ramanuja*, trad. par Ledrus ; II, *Vallabha*, trad. par Gauthier, Louvain, 1932, 1933.

En anglais : Surendranath Dasgupta, *A history of Indian Philosophy*, I, 1922 ; II, 1932, Cambridge ; du même : *Hindu mysticism*, Chicago, 1927 ; Bharatan Kumarappa, *The Hindu conception of the Deity*, Londres, 1934.

En allemand : Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, édition refondue, 2 vol., Breslau, 1927, 1929 ; Helmuth von Glasenapp, *Der Hinduismus : Religion und Gesellschaft im heutigen Indien*, Munich, 1921 ; du même : *Religiöse Reform bew egungen im heutigen Indien*, Leipzig, 1928 ; Betty Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tubingue, 1930 ; Rudolf Otto, *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, Gotha, 1930.

Manuels d'histoire des religions : Dans Bertholet-Lehmann (4e édition du *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de Chantepie de la Saussaye, Tubingue, 1925, II, p. 1-88) : Sten Konow, *Die Inder* ; dans Bricout (*Où est en l'histoire des religions*, 1911, p. 230-266) : La Vallée-Poussin, Religions de l'Inde, I-III ; dans *Christus*, ch. VII, La Vallée-Poussin, Bouddhisme et religions de l'Inde ; dans Söderblom, *Manuel d'hist. des rel.*, édition française par Corswant, Paris, 1925, livre III, ch. I, A, B, p. 222-257 et 322-359 ; dans *Man. de l'histoire des rel. non chrétiennes*, de Fournier, Tourcoing, 1921, C, IX-X.



Temple de Vichnou à Srirnigam et l'étang sacré, d'après le film : « L'Inde sacrée ». (Fiat film.)

XVII

LE BOUDDHISME

Une réaction agnostique et une réforme morale. — L'Inde a donné naissance à deux grands systèmes religieux ; l'un, le brahmanisme-hindouisme, a pris la forme d'une gnose reposant pour une bonne part sur un fond de ritualisme magique, et c'est lui qui s'est définitivement imposé à ce vaste pays ; nous en avons parlé ailleurs. L'autre, le bouddhisme, formé par réaction contre le premier, a pris pour base l'agnosticisme et, comme premier moyen de salut, il a substitué aux rites une morale ; expulsé de l'Inde, il a conquis d'autres pays d'Orient. L'opposition entre les deux systèmes paraît donc absolument tranchée. Il n'en est que plus curieux de constater que, pratiquement, hindouisme et bouddhisme en sont venus à constituer deux religions du même type, dont la déficience commune est le panthéisme à divers degrés, plus systématisé encore dans le bouddhisme que chez son ancien rival.

Donner une idée générale du bouddhisme est une tâche fort ardue, en raison de ses variétés innombrables, et des conceptions très divergentes que s'en font encore les savants. Il semble toutefois que les études les plus récentes et les plus critiques dessinent une ligne plus sûre que les anciennes recherches.

CHAPITRE PREMIER. — LA CONCEPTION COURANTE DU BOUDDHISME CHEZ LES EUROPÉENS

Il serait analogue au mouvement de la Réforme dans le christianisme. — Jusqu'en ces derniers temps, le vaste ensemble des religions qui se recommandent d'un même fondateur, le *Bouddha* Çakya-Mouni, paraissait offrir une histoire possible à résumer en un schéma très clair. Au VIe siècle avant Jésus-Christ, époque où de grands mouvements de réforme religieuse se sont fait sentir à travers le monde civilisé (orphisme et pythagorisme en Grèce, zoroastrisme dans l'Iran, confucianisme et taoïsme en Chine), dans l'Inde un penseur de génie, qui prit ou reçut le titre de *Bouddha* (l'Eclairé), fit se déclencher une réaction dirigée à la fois contre le ritualisme brahmanique, qui privait la religion de toute intériorité et la mystique des Upanishads, qui noyaient la pensée en des spéculations vides et paralysantes pour l'action pratique. Il fut *agnostique*, même athée, se déclara l'ennemi de la métaphysique, et ramena les soucis de l'homme à la morale, en proclamant que la cessation des transmigrations douloureuses dépendait de l'accomplissement d'actes bons, qui, récompensés dans les existences successives, de moins en moins livrées à l'égoïsme, acheminent à travers elles à un état où s'éteint tout désir, toute « soif » de renaître, à la délivrance bienheureuse du *nirvana* (extinction), qu'il avait lui-même obtenue virtuellement, mais dont la nature reste d'ailleurs profondément mystérieuse, si ce n'est pas l'anéantissement pur et simple. Sa doctrine, confiée à des communautés de moines et de nonnes, se répandit largement après sa mort, jusqu'à devenir pour un temps la « religion » (si ce terme peut lui convenir) la mieux organisée et la plus puissante de l'Inde. Mais des influences étrangères, celles du brahmanisme rival, y pénétrèrent et prirent le dessus au bout de quelques siècles. La spéculation métaphysique et mystique rentra à flots dans certaines branches du « bouddhisme » et le Bouddha lui-même se trouva un jour déifié, à la façon des avatars de Vishnou. Il en résulte qu'il coexiste dès lors, et jusqu'à nos jours, deux formes de bouddhisme : celui qui serait le vrai et le traditionnel, que ses adversaires nommèrent par dédain *Hinayana*, ou « Petit Véhicule » et qui subsiste à Ceylan, en Birmanie, au Siam et au Cambodge ; c'est « le bouddhisme du Sud » ; ailleurs, au Népal, au Tibet, en Chine, en Annam, en Corée, au Japon, pays successivemnet conquis, domina le *Mahayana* (« Grand Véhicule »), syncrétisme où la doctrine du Maître s'est altérée profondément par le mélange avec toutes les mythologies issues de la fermentation religieuse hindoue et avec toute sorte de traditions locales : c'est « le bouddhisme du Nord ».

Ainsi il y aurait un contraste marqué entre l'évolution du bouddhisme et celle du brahmanisme. En celui-ci, les apports de sources multiples se seraient organisés et unifiés vaille que vaille, par juxtaposition et sublimation, dans un cadre indo-européen, au seul pays d'Hindoustan ; pour le bouddhisme, au contraire, il n'y aurait qu'une souche unique, le mouvement révolutionnaire parti de la pensée claire d'un seul homme ; mais, quand la doctrine était déjà bien formée, des influences extrinsèques l'auraient modifiée en divers sens, faisant retourner la plus grande partie de ses adeptes à des superstitions

hindoues présentées sous des noms nouveaux, ce qui favorisa sans doute la propagande dans les autres pays asiatiques, mais fit expulser le bouddhisme de l'Inde son berceau. L'orthodoxie aurait trouvé un refuge à Ceylan et en d'autres contrées méridionales, tandis qu'au nord de l'Himalaya s'étendait le domaine des hérésies ; situation offrant quelque analogie avec celle du catholicisme en face des églises séparées.

L'histoire réelle des origines et de l'évolution du bouddhisme paraît aujourd'hui moins simple que cela.

CHAPITRE II. — LES PRINCIPAUX FAITS

§ 1. — *Leur cadre historique.*

Réaction contre le brahmanisme. — Le bouddhisme — si l'on veut en faire un tout — serait plus semblable ou parallèle au brahmanisme qu'on ne croyait. La différence essentielle consiste en ce que l'impulsion initiale du mouvement lui fut donnée par la prédication d'un seul homme, le Bouddha et qu'il ne reconnaissait pas l'autorité tyrannique, en dogme et en discipline, des Vedas interprétés par les brahmanes et les ascètes, s'émancipant ainsi du régime étroit des castes ; en théorie, des principes moraux, le renoncement à l'égoïsme, une ascèse modérée et rationnelle, impliquant la douceur et la bienveillance pour tous les êtres, y étaient donnés comme le grand moyen d'échapper aux tourments indéfinis de la transmigration, tenue pour un dogme intangible. Tout était déclaré impermanent et aspirait à la délivrance de l'individualité, — même les dieux qui n'étaient pas niés, mais perdaient leur transcendance. Par ailleurs, en dessous de cette grande direction générale, il y avait place pour un fourmillement de croyances et de rites très divers, avec exclusion toutefois des sacrifices sanglants, et de toute ascèse extravagante ou inhumaine. — Cette insurrection contre la prépotence brahmanique ne fut du reste pas la seule qui se déclara à cette époque.

Bouddhisme et jaïnisme. — En même temps que le « bouddhisme », ou peu auparavant, s'était fondé le *jaïnisme*, prêché par un autre réformateur, *Mahavira*. Là aussi le problème unique était d'éteindre ou d'effacer le fruit des actes, le *Karma*, qui engage l'homme dans un cycle de renaissances, donc de douleurs (c'est sans doute par l'influence combinée des jaïnistes et des bouddhistes que la croyance à la transmigration et le désenchantement de l'existence empirique s'imposèrent à toutes les sectes de l'Inde). Le salut n'y dépendait ni de l'obéissance à la loi védique, ni de l'assistance des dieux, mais de la pratique d'une vie ascétique dont le fondateur Mahavira avait posé les règles. Seulement les jaïnistes professaient encore une doctrine philosophique arrêtée sur le monde, les causes et les âmes ; c'était une sorte d'atomisme matérialiste, où le Karma lui-même était conçu comme une substance physique dont on se débarrasse par des purifications ; d'où toute une ascèse compliquée, jointe à l'interdiction de nuire à aucun être vivant, l'*ahimsa* ; et ils voyaient de la vie partout. D'où tout un réseau d'observances aussi insupportables que celles

des brahmanes, imposées aux moines « vêtus de blanc » ou « vêtus d'air », c'est-à-dire nus comme les derniers fakirs ; saintes gens proches de la Délivrance et que la masse des disciples laïques, soumise à des abstinences moins extrêmes, n'avaient qu'à entretenir. Le nirvana fait de chaque délivré un être doué d'attributs divins et pour ainsi dire infini, bien supérieur aux dieux qui habitent les parties supérieures de l'univers. Les jaïnistes sont encore plus d'un million dans l'Inde, d'où leur secte n'a d'ailleurs pas rayonné. Le bouddhisme, dès l'origine, fut certainement beaucoup moins dogmatique et plus modéré ; aussi connut-il un succès incomparablement plus grand. Mais ce qui le distingue le plus nettement du jaïnisme, malgré tous les traits qui les rapprochent, c'est que, au lieu de mettre l'accent sur les rites purificatoires, il montra la voie du nirvana dans la pratique morale et intérieure du détachement du Moi.

§ 2. — *Le Fondateur.*

Le fondateur, Siddartha — plus connu dans la suite de sa vie sous le nom de Gotama, et surtout de *Çakya-mouni*, « le solitaire de la race des Çakya », — est certainement un personnage historique ; l'archéologie même en a fourni des preuves. On discute sur les dates exactes de sa vie, qui fut très longue ; en tout cas elle occupe une période qui ne peut être antérieure au VIe siècle, ni postérieure au Ve. Quant aux détails de cette existence, dont la légende s'est très vite emparée, ils sont difficiles à fixer. On peut admettre que Siddartha appartenait à la famille princière (aryenne ou non) des Çakyas, dont le domaine était situé non loin de l'Himalaya, au nord-est de l'Inde, c'est-à-dire dans un pays que l'organisation brahmanique n'avait pas encore très complètement façonné ; mais les pratiques magico-ascétiques des yoghis et les spéculations sur l'Absolu dont les Upanishads (probablement fixées en partie dès cette époque) nous offrent les plus illustres spécimens, y étaient déjà bien connues. Siddartha, comme beaucoup de ses compatriotes du plus haut rang, eut sa « conversion » quand il était encore en pleine jeunesse, c'est-à-dire qu'il renonça au monde pour mener la vie d'un solitaire ; après quelques années qui le menèrent à l' « illumination » définitive, il reprit contact avec les hommes, afin de leur prêcher une doctrine qu'il avait découverte, éloignée de la magie, des excès et des spéculations abstruses, mais infaillible pour obtenir le nirvâna : l'universalité de la douleur, les causes de la douleur, la cessation de la douleur. La légende nous a laissé de tout cela des versions très suggestives (la vie de royales délices subitement interrompue par la rencontre d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un moine ; les macérations infructueuses ; la découverte sous l'arbre de la Bodhi ; la tentation ; le sermon de Bénarès). Il se fit des disciples sans trop tenir compte des castes, et posa une loi (*dharma*), où la modération et la bienveillance étaient fortement inculquées, et qui montrait la voie du salut dans le renoncement à soi-même, autrement dit à la sensualité, à l'orgueil et à l'égoïsme. Il jeta au moins, pour conserver sa doctrine, à l'exemple d'autres ascètes de l'Inde, les germes d'une communauté (*samgha*), qu'on voit exister plus tard sous la forme d'organisations cénobitiques strictement réglementées.

§ 3. — *La destinée de sa doctrine.*

Après sa mort, il se fit assez tôt des scissions parmi ceux qui vivaient de son souvenir. La « tradition » qu'on ne peut guère unifier et où il est fort difficile de faire la part respective de l'histoire et de la légende, parle de plusieurs « conciles » où se serait fixée l'orthodoxie contre des hérésies et les schismes qui en furent la conséquence ; le premier (*conc. de Rajagriha*) aurait eu lieu peu de temps après la mort du Maître. Toujours est-il que des sectes se distinguèrent vite ; il y en aurait eu dix-huit dès le temps du « troisième concile », traditionnel. Malgré cela, le bouddhisme était une puissance dans l'Inde, au IIIe siècle, où le grand empereur Açoka, de la dynastie des Maurya, en favorisa la diffusion de tout son pouvoir. Plus tard, les rois indo-grecs venus de Bactriane, les envahisseurs indo-scythes du nord-ouest et leur fameux roi Kanishka, aidèrent à le répandre parmi les peuples semi-barbares du Turkestan. Au premier siècle de notre ère, il atteignait déjà la Chine, qu'il conquit peu à peu. Dans l'Inde même, jusqu'à l'Extrême-Sud, l'influence bouddhique fut pour un temps dominante. Mais une réaction brahmanique, qui d'ailleurs lui empruntait beaucoup, lui fit échec ; et, à partir du IXe siècle, les invasions musulmanes, massacreuses d' « infidèles », l'ébranlèrent fortement du dehors, tant qu'enfin le bouddhisme expirait dans l'Inde entre les XIe et XIVe siècles, pour ne plus subsister qu'à la périphérie, le Népal au nord, Ceylan au sud ; mais, en dehors de la péninsule indo-gangétique, accommodé au goût des Scythes et des Turcs, des Tibétains, des Chinois, des Japonais, et pénétré, croit-on, d'influences perses (qui seraient, d'après Masson-Oursel, « le trait le plus persistant de l'histoire indienne »), il s'établissait sur une aire septentrionale immense, tandis que les moines dévots du Sud le propageaient — sous une tout autre forme, il est vrai, celle de leur stricte « orthodoxie » — à travers l'Indo-Chine et, pour quelque temps, l'Insulinde. De ces deux foyers, il recommence à exercer un certain prestige sur quelques cercles d'intellectuels déchristianisés d'Europe et d'Amérique.

CHAPITRE III. — LES PREMIÈRES FORMES DE LA DOCTRINE

Nécessité d'une étude critique. — En dehors de ces faits matériels, il est fort difficile de remonter aux sources des doctrines et d'analyser celles-ci dans leur effroyable complexité, qui ne date pas de l'âge moderne. Il existe bien des églises bouddhiques, des écoles et des sectes à foison, enfin rien d'une quelconque « unité catholique ». Et chacune de ces sectes, de ces églises, prétend remonter à l'enseignement authentique — au moins tel qu'il était donné dans le secret, à des disciples de choix — du Bouddha en personne. Il existe bien des écritures canoniques qui racontent la vie et exposent les doctrines de Çakya-Mouni, le *Tipitaka* (« Triple corbeille ») en langue pâli, que gardent jalousement les moines ceylanais et siamois ; mais elles ont été fixées par écrit beaucoup trop tard, aux environs de notre ère, pour inspirer une confiance absolue et, en face d'elles, souvent

indépendantes d'elles, il en existait d'autres : le canon sanscrit des Sarvastivadins, les milliers de commentaires, de recueils de révélations, d'écrits des fondateurs de sectes, d'interprétations théologiques, en sanscrit, en sogdien, en tibétain, en japonais, qui prétendent souvent être aussi des livres sacrés, dans les immenses bibliothèques des monastères du Nord ; ils donneraient des idées bien différentes de Çakya-Mouni et de sa doctrine. On les ignorait ou on les négligeait chez les savants du XIX[e] siècle. Il n'en va plus ainsi et beaucoup affirment qu'on ne saurait se faire une idée exacte des premières croyances bouddhiques sans en confronter le contenu avec celui du Tipitaka. Puis on a pensé — un peu tard — à étudier le bouddhisme sur place, à ne pas consulter qu'une secte ou les livres d'une branche géographique, mais tous les documents des écoles qui, depuis une assez haute antiquité, se donnent comme dépositaires des traditions.

Or, à en juger d'après les indianistes les plus modernes — ne mentionnons que des noms de quelques grands érudits de langue française : *de la Vallée-Poussin*, *Masson-Oursel*, *Przyluski*, ainsi que les défunts *Senart* et *Sylvain Lévi*, l'historien *Grousset*, — la grande scission du bouddhisme toucherait aux origines mêmes et le « Grand Véhicule » aurait droit à faire entendre son témoignage comme le « Petit », quitte à les contrôler et corriger, dans la mesure du possible, l'un par l'autre. En réunissant les vues de ces indianistes, qui concordent pour l'essentiel, nous pouvons tracer l'esquisse que voici.

§ 1. — *Aux origines : l'enseignement de Çakya-Mouni.*

L'enseignement primitif, celui de Çakya-Mouni, ne paraît pas devoir être identifié à la version « monastique » — à la fois systématisée et appauvrie — du Tipitaka. Né à l'est de la vallée du Gange, dans une région qui n'était pas encore très fortement brahmanisée (on ne peut même être assuré que les Çakyas fussent bien de race aryenne), il pouvait plonger ses principales racines dans l'Inde non brahmanique ; en tout cas il n'avait pas cette « simplicité rationaliste » (*Masson-Oursel*), qu'on lui a longtemps prêtée. Son dogme le plus saillant, celui du *samsara*, ou de la transmigration indéfinie des âmes, pourrait bien être originellement plus indigène qu'aryen. On admettait alors, tout naturellement, que c'était une *âme* toujours identique à elle-même qui transmigrait, pour aboutir, au bout du samsara, au Nirvâna, paradis tout aussi positif que les « svargas » hindous. L'originalité du Bouddha fut de réagir contre le mécanisme magico-sacrificiel des Brahmanas qui était censé garantir ce salut, et, en homme pratique, contre les spéculations inutiles sur le Brahman absolu ; ce fut aussi l'importance qu'il reconnut à l'activité morale, surtout à la douceur et à la pitié, pour l'acquisition du bonheur final. Son précepte probablement authentique : « Ne cherchez la sécurité en nul autre qu'en vous-mêmes ; — soyez à vous-mêmes votre propre flambeau et votre propre recours », devait s'entendre, pensons-nous, non pas au sens d'une négation de la divinité et de son appui (car il est certain, au moins, qu'il ne faisait pas de polémique contre les dieux populaires), mais comme un appel au travail rationnel de perfectionnement moral se substituant aux rites superstitieux et purement extérieurs qui étaient censés déclancher des forces salvifiques occultes et étrangères.

Il insistait sur *l'impermanence* des satisfactions et des choses de toute la vie sensible, qui finalement se résolvent en douleur, et présentait avant tout le Nirvâna comme un état *permanent* où cesse la douleur, avec les peines et les efforts, les convoitises égoïstes et les plaisirs frelatés qui la causent ; un bonheur enfin qui ne pourrait que suivre la mort, ou les morts échelonnées, comme le fruit d'œuvres morales et non purement rituelles, tout à fait différent de cette acquisition de biens temporels que les brahmanes prétendaient assurer à quiconque accomplissait impeccablement leurs cérémonies extérieures. Cette doctrine fut une très saine réaction, mais qui manquait trop de fondement métaphysique précis et d'inspiration religieuse. Elle était prêchée par le Bouddha à tout le monde ; car il ne tenait aucune créature humaine d'aucune race ou d'aucune caste — pourvu qu'elle fût « intelligente » et non « un enfant » — comme incapable de se l'assimiler et de trouver le salut. Cependant il s'était formé autour du Maître un groupe de disciples plus choisis, qui lui tenaient compagnie dans ses résidences de la saison des pluies (telle fut l'origine des monastères) et l'accompagnaient dans ses pérégrinations de propagande pendant les mois secs. Ces « bhikkhus » (en pâli, *bhikshus* en sanscrit) n'en auraient pas moins continué à pratiquer — sauf ce qu'il y avait de trop isolant dans le dharma des castes, et aussi les rites sanglants — leur religion ancienne, qui était, à ce que croit Przyluski, naturaliste et paysanne, avec des rites saisonniers.

§ 2. — *Premières divergences parmi les disciples.*

Telle paraît avoir été la situation à la mort de Çakya-Mouni. Mais quand il fut entré dans le Nirvana définitif, des oppositions commencèrent à se déclarer parmi ses disciples.

a) **Les Cénobites.** — Les groupes cénobitiques s'organisèrent vite en communautés de plus en plus fermées et dédaigneuses, qui réservèrent à leurs *arhats* ou parfaits (il ne pouvait s'en trouver en dehors d'eux) le monopole du Nirvana ; il fallut désormais que le samsara vous eût mené à l'état de moine pour être capable d'y atteindre. Ils occupèrent leurs loisirs à raffiner sur l'idée d' « impermanence » et d' « extinction » jusqu'à abolir toute notion d'absolu, de substance et de personne et à rendre leur nirvana tout à fait incompréhensible. Probablement sous l'influence de brahmanes conquis à la nouvelle doctrine à mesure qu'elle progressait vers l'Ouest et qui changeaient leur esprit d'exclusivisme de caste en celui d'un exclusivisme de communauté et d'école, l'orgueil d'être « à soi-même son propre flambeau » fit naître l'idéal purement monacal, aristocratique, rationaliste et égoïste de l'*arhat*, le parfait détaché, dont la « bienveillance » indifférente n'est que le souci d'assurer plus de tranquillité à ses méditations en s'élevant comme les yoghis au-dessus de toutes les complications humaines.

b) **La Masse.** — Cependant la masse des disciples, les laïques surtout, n'en était pas là. Il y eut des frictions, puis des conflits, dont la légende a condensé le souvenir dans la tradition des « conciles » qui auraient fixé l'orthodoxie. Dès le premier, Ananda, le disciple chéri de

Gotama, l'héritier de sa vraie pensée, se serait vu repoussé au second rang. Chaque groupe interprétait en effet les sentences conservées du Bouddha dans le sens de sa propre tendance et ne se faisait pas faute d'y ajouter ou d'y apporter des modifications au besoin. Ainsi, dès les premiers temps, commença à se préparer un schisme entre les orgueilleux « Anciens » (*Théras, Sthaviras*) et la masse des fidèles simples, les *Mahasamghikas*, ou membres de la majorité, de la tourbe. Ceux-ci, étrangers aux spéculations monacales — et peut-être plus fidèles au Bouddha et à Ananda continuaient, tout en tenant ferme à la réforme moralisatrice du Maître, à attendre la Délivrance sans tant de raffinements et d'isolement intellectuel et à croire à leurs dieux anciens comme à des personnalités durables et secourables ; mais ils plaçaient au-dessus de tous le Bouddha, vénéré comme un être surnaturel, resté bien vivant dans son état invisible pour exaucer leurs vœux. Bien vite, ce héros surnaturel devint un dieu, le plus haut des dieux, en concrétisant peut-être autour de son souvenir, à ce que pensait Senart, tout un ensemble de mythes solaires. La chose était bien explicable dans un pays où commençait à fleurir la croyance aux avatars humains des divinités hindoues. Cette tradition moins monacale et plus religieuse s'épanouit plus tard dans les écoles du « Grand Véhicule ». Mais la scission remonterait virtuellement au tout premier âge du bouddhisme.

c) **Le Petit et le Grand Véhicule.** — Un fait qui invite bien à croire que le système exclusif des « Anciens » fut lent à pouvoir afficher les prétentions d'une orthodoxie, c'est que, au IIIe siècle encore, dans les inscriptions pieuses de l'empereur Açoka, grand protecteur de l'église bouddhique, ce système paraît ignoré. Il n'y est question que de moralité, du respect de toute existence, des récompenses d'une vie future (pas même nommément du « Nirvana »), garanties par l'obéissance au Bouddha. Des communautés de frères et de sœurs y sont mentionnées, ainsi que des textes traditionnels dont est recommandée la lecture ; mais rien n'indique la prépondérance monacale qui prétendit plus tard être de tradition, ni n'oriente vers la transcendante métaphysique des livres canoniques compilés postérieurement.

La tendance exclusive — celle du « Hinayana » — se trouva canonisée dans le *Tipitaka* en langue pâli, qui se divise en trois « Corbeilles », le *Vinaya*, ou discipline, le *Dhamma*, ou *Soutta-pitaka*, renfermant les instructions concernant le salut et une plus récente, l'*Abhi-dhamma*, qui traite de philosophie et de psychologie. Nous avons dit que ces écrits ne furent compilés et confiés à l'écriture, sans doute même composés en partie, que très tardivement. D'après les sectateurs du Petit Véhicule, cette répartition remonterait au « premier concile », celui de Rajagriha, et tout aurait été fixé au concile de Patna, le troisième, sous Açoka (245 av. J.-C.), concile que les Mahayanistes ne reconnaissent pas. En réalité, les plus antiques des textes pâli ne paraissent pas remonter plus haut que le IIIe siècle avant notre ère. Le « Grand Véhicule » prétend s'appuyer aussi sur les deux premiers conciles (Rajagriha, puis Vaiçali, en 377), puis sur d'autres, dont le premier et le principal se tint dans le Cachemire, sous le règne du roi Kanishka (vers 100 ap. J.-C.). Le canon de cette

branche était sanscrit, c'est-à-dire rédigé dans la vieille langue sacrée de l'Inde et il y a lieu de croire que ce fut la langue la plus ancienne des écrits canoniques bouddhistes. Il n'en subsiste plus guère que les innombrables traductions et commentaires en langues mongoliques. La doctrine s'écarte beaucoup de celle du Tipitaka pâli.

CHAPITRE IV. — LE SCHISME

Ainsi, aux débuts de notre ère, le grand schisme était déjà nettement accompli. Nous sommes en face de *deux bouddhismes* : l'un, le strict, le pur monacal, le « Petit Véhicule », repose sur la légende, déjà passablement miraculeuse du reste, d'un sage humain ; l'autre, le large, le « Grand Véhicule », sur la mythologie d'un dieu. Il existe d'ailleurs des documents de transition, comme l'ouvrage sanscrit intitulé *Lalitavistara*, où le Bouddha, être parfait préexistant dans le ciel des dieux, qu'il avait gagné par le mérite de ses existences passées, descend consciemment et volontairement dans notre monde pour le sauver. S'il n'est pas encore l'Absolu manifesté, comme une réplique des manifestations de Vishnou et de Çiva, c'est du moins un être purement surnaturel, dont la vie humaine sous la forme de Gotama n'est guère qu'une apparence docétiste.

Les deux espèces du bouddhisme. — Petit et Grand Véhicule ont conservé théoriquement, avec une jalousie pareille, quelques traits communs : les dogmes de l'Impermanence, de la Douleur et de la Délivrance et ils prétendent également se rattacher à Çakya-Mouni. On peut donc parler *du* bouddhisme, au singulier, mais en retenant bien que ce n'est qu'un genre, divisé au moins en deux espèces, offrant elles-mêmes beaucoup de variétés à l'intérieur. De plus, dans l'une et dans l'autre espèce, il y a, pratiquement, un ésotérisme et un exotérisme qui n'ont guère de rapports. Comme le dit L. de la Vallée-Poussin, le *dogme* du bouddhisme et la *philosophie* du bouddhisme sont opposés. On peut même soutenir que l'ésotérisme n'est pas une religion, se donnant comme une sagesse qui n'a recours à aucun être supérieur à l'homme ; mais il n'est que l'apanage de quelques « sages » et, pour les masses, qui n'y comprendraient rien, le bouddhisme — un bouddhisme très différent — « sert de religion » (Mme Alexandra David-Neel).

§ 1. — *Le Hinayana.*

Essayons de dire ce qu'est la sagesse ésotérique et ce qu'est la croyance populaire, *dans le Hinayana* d'abord.

a) **Sagesse ésotérique.** — Les intellectuels hinayanistes, qui ramènent tout à la méditation de la douleur et de ses causes, afin d'y échapper, ne reconnaissent en droit ni Absolu, ni personne ou substance quelconque, ni dieu permanent, ni âme permanente. Il n'est rien, pour eux, qu'un flux de phénomènes changeants, qui n'ont aucune trame pour les soutenir et se combinent en agrégats qui se font et se défont sans cesse. Après chaque dissolution d'un agrégat où entrait la con-

science, il s'en forme un autre dont les conditions sont déterminées par celles de l'agrégat précédent ; l'élément conscience, par exemple, laissé libre et entraînant avec lui le *karma*, devient aussitôt le centre de cristallisation de nouveaux éléments qui se combinent selon ce karma. Ainsi la personne est rétablie d'une façon détournée, on a du moins un « moi-série », qui, lorsque son karma est épuisé, va se perdre dans un *Nirvana* que les doctes se refusent d'ordinaire à définir comme un anéantissement, qui est seulement l' « Autre Rive » parfaitement inconnue, où subsistera peut-être, dans on ne sait quel état de bonheur sans désir, on ne sait plus quoi. Pour expliquer au moins cette continuité, toutes ces lignes déterminées d'agrégats, qui ne sont jamais des substances, ces phénoménistes ont fait ce qu'ils ont pu. Parmi les grandes écoles anciennes, les *Sarvastivadins*, ou réalistes, rendaient bien en somme une sorte de consistance substantielle à chaque élément-phénomène des agrégats, puisqu'ils enseignaient qu'il y a une coexistence permanente de tous les phénomènes du passé, du présent et de l'avenir, à l'état sensible ou insensible. D'autres, les *Sautrantikas*, qui croyaient à l'instantanéité absolue de tous les phénomènes de conscience et de tous leurs ensembles, mettaient sous leur cours entièrement discontinu, où il n'était censé exister aucun rapport causal, une sorte de flux, discontinu aussi en théorie, d'impressions latentes qui, par je ne sais quelle harmonie préétablie, attendaient de « mûrir » au moment voulu pour offrir à chaque agrégat instantané la rétribution instantanée correspondante à ses actes instantanés ; c'était le *santana*, loi de continuité de tous les instants. En presque toutes ces combinaisons, l'élément conscience tenait, quoi qu'on en voulût, un rang privilégié et formait un succédané du « Moi » nié spéculativement. Mais qu'advient-il alors de cet agrégat suréminent qui s'était appelé le Bouddha et qui s'était dissous dans le nirvana, après en avoir montré le chemin aux autres ? Il n'est plus, sans doute, du moins il n'est plus rien qui ressemble à une personne, toute illusion de personne cessant là, mais, au temps de son existence phénoménale, il a établi à jamais par ses mérites que tous ceux qui s'occuperaient de penser à lui avec vénération, dans l'obéissance à sa doctrine, en retireraient un fruit *comme si* lui-même était là, toujours vivant, pour le leur octroyer et par là les acheminer au salut. Il y a beaucoup de « comme si » dans le bouddhisme. De fait, pour ceux qui ne savent pas faire de spéculation, ils équivalent entièrement à la vraie réalité.

b) **Croyances populaires.** — Aussi, pour la masse des fidèles, dans les pays du Petit Véhicule, le Bouddha remplit intégralement les fonctions d'un dieu subsistant, que l'on prie, qui vous écoute. C'est le plus grand des dieux, placé fort au-dessus des mille divinités ou génies locaux des anciennes religions à qui ces gens de Ceylan ou de Birmanie continuent occasionnellement à demander des faveurs, sans que les moines le leur interdisent, bien au contraire. Ils ont donc vraiment une « religion », religion polythéiste avec un dieu suprême qui est le Bouddha. On connaît leurs *stupas*, ou coupoles monumentales abritant des reliques, dont le culte est très développé ; on connaît leurs pèlerinages si denses de foule et si fervents au temple de la « Dent du Bouddha », à Ceylan, et toutes les offrandes, toutes les prières

qu'ils font aux statues divines pour acquérir des mérites, et pour monter à un nirvana qui ne peut être bien abstrait dans leurs imaginations païennes.

§ 2. — *Le Mahayana.*

Passons au *Grand Véhicule*. Là, le contraste entre spéculation et pratique paraît encore plus paradoxal ; car, au premier regard, on trouverait d'un côté le nihilisme, ou du moins un panthéisme idéaliste absolu, comme celui du Vedanta çankarien, et d'un autre il est certain que le Bouddha, officiellement, est un Dieu éternellement conscient, tout-puissant, absolu et que les fidèles, même les philosophes, malgré leurs théories panthéistes, le traitent comme une Puissance transcendante dont la providence a à son service une multitude de dieux très personnels et très bienfaisants, les *Bodhisattvas*. Essayons, autant qu'il est possible en face de grands illogismes, de dénouer cette antinomie.

La philosophie agnostique de Nagarjuna. — Les penseurs du Grand Véhicule commencèrent avec *Nagarjuna*, le premier et le plus grand d'entre eux (IIe siècle ap. J.-C.), par des spéculations d'un radicalisme qui laissait loin derrière lui toutes les négations du Hinayana. Non seulement toute personne, toute substance, est irréelle, mais tout phénomène aussi. Aucune pensée ne répond à aucun objet existant, fût-ce celle du samsara, du Bouddha, du Nirvana. Nagarjuna le prouvait par l'analyse critique impitoyable, sophistique en bien des cas, mais parfois pleine de bon sens et d'humour, de tous les systèmes de ses adversaires et de ses contemporains, brahmanistes ou bouddhistes. Il voulait montrer qu'aucune idée connue ne tenait debout, car toutes impliquaient une contradiction interne. S'il existe un monde à nous connu, il faut aussi qu'il existe une logique ; or, rien ne résiste à la logique, que le monde suggère, mais qui le détruit, lui et toutes ses parties, dès qu'on se met à la lui appliquer avec rigueur.

C'étaient là des jeux d'esprit polémiques infiniment dangereux, mais qu'on aurait tort, disent les meilleurs connaisseurs d'aujourd'hui, de prendre pour une pure et simple prédication de nihilisme. De fait, selon la tradition qui paraît bien fondée, Nagarjuna était un *mystique*. Toutes nos représentations sensibles, tout notre discours rationnel, toute notre logique, n'ont que des objets que la connaissance elle-même, devenue critique, détruit après les avoir posés. C'est que ni cette connaissance, ni son objet, ne sont la Réalité. En dehors de tout cela, il y a l'intuition étrangère à toute sensation et à tout discours, qui sauve en révélant à elle-même la Réalité unique ; cette Réalité, ce n'est aucune « existence », c'est le « Vide ».

Ce mot épouvante et déroute absolument nos esprits européens. Mais il faut croire à présent que nous l'avons très longtemps mal compris. Pour ne nous en rapporter ici qu'à une observatrice excellente, Mme David-Neel, qui a longuement étudié le bouddhisme *chez les bouddhistes* et qui, quoique bouddhiste elle-même et rationaliste à souhait, paraît bien impartiale en ses analyses — qui du moins ne s'en tient pas à la connaissance livresque d'ouvrages abstrus dont les termes manquent d'équivalents en nos vocabulaires — le « Vide »

pour aucun bouddhiste, n'a jamais été le Néant. Comment croire d'ailleurs qu'il puisse exister une religion ou une philosophie du pur Néant ? Le diable lui-même ne saurait inventer quelque chose d'aussi absurdement contradictoire et les grands bouddhistes ne sont pas des diables, mais des gens d'une piété souvent fort positive, bien que égarée. Or, leur « Vide » (*Çunyata*) se caractérise non par l'absence totale de quoi que ce soit, mais seulement de tout ce que nos facultés de connaissance, bornées selon eux au relatif, au conditionné, et faisant partie elle-même du Relatif (ils n'ont jamais compris, faute de suffisante analyse, le caractère universel de l'Intelligence, qui n'est pour eux qu'un « sens » plus raffiné), peuvent percevoir, mesurer et nommer. La notion d' « analogie » leur manque (comme à Çankara, leur disciple inconscient), et c'est pourquoi ils n'admettent aucune relation possible de notre connaissance avec l'Absolu, et c'est pourquoi leur *Absolu* s'appelle le Vide — le Vide pour nous, qui ne saurions absolument rien y saisir, par représentation positive ou même négative. Mais l'Absolu, dont ils refusent même de dire qu'il « existe », est cependant à leurs yeux tout ce qui est « réel ». Car ils ne font pas d' « être réel » et « exister » des synonymes. Les disciples de Tsong-kha-pa, le grand réformateur tibétain, s'expriment ainsi : « Le monde *existe,* mais il n'est pas *réel* », entendant par « réel » ce qui ne dépend que de soi, ce qui n'a aucune composition où le rapprochement des éléments dépende d'une cause externe, autrement dit ce qui est totalement « autogène » et « homogène », l'Absolu, l'Eternel, inaccessible à toute définition même négative, à tout ce qui constitue, selon eux, notre connaissance empirique ou rationnelle.

Cependant il leur fallait bien, dépassant les jeux de dialectique stériles de Nagarjuna aux dépens d'un monde qui « existe sans être réel », se fournir quelque explication du fait de notre connaissance relative et « irréelle ». *Vasubandhu,* le plus fécond penseur de l'école *vijñanavada* ou *yogacara,* au IVe siècle, combattant le « nihilisme » des anciens *Madhyamika* (ou disciples purs de Nagarjuna), déclare en termes bien sensés : « L'existence de *l'idée pure* se trouve établie par la connaissance même que l'on a de l'irréalité de l'idée ». Il est donc une chose, pour lui, que l'intelligence peut saisir de science certaine : la nécessité d'une « Pensée-réceptacle » (*Alaya-vijñana*), d'où jaillissent toutes les représentations partielles de choses et d'événements qui paraissent distincts, où toutes se résorbent à leur tour, laissant des traces d'où sortiront des formations continuellement nouvelles. La comparaison fréquemment usitée est celle de la mer et de ses vagues. C'est, sous-jacent à l'univers des apparences, le flux constant du devenir, qui a été pour ainsi dire substantifié, — substance d'ailleurs « irréelle » encore, au sens indiqué plus haut ; un idéalisme et un monisme qui tiennent comme le milieu entre la doctrine de la Maya (Illusion) du futur védantisme çankarien, et le Prakriti (ou Matière) du système Samkhya, avec un peu plus de consistance que la première, mais sans aucune finalité, comme en a la seconde, pour expliquer ses remous et ses formations.

Mais au-dessous de cette Pensée agitée, il y a, diront plus tard les successeurs des Yogacarins (qui reprennent l'idée d'Açvaghosha, un grand bouddhiste du Ier-IIe s.), la Réalité, la *Bhuta-Tathata,* absolument inconnaissable aux « formations » individuelles ; le Nirvana

consiste justement à l'atteindre. Et là, tout est mystère, mais tout est béatitude. Sans le dire ni se l'avouer, ces bouddhistes étaient ainsi revenus au Brahman, à l'Absolu de l'hindouisme. Ce qui le voilait, c'était l'Ignorance (*Avidya*), cause de l'attachement aux « formations », qui est diffuse dans la Pensée-Réceptacle. Cette ignorance est un fait qui n'a pas de cause, tout aussi inexplicable que la Maya de Çankara.

L'essentiel à considérer, c'est que les bouddhistes du Grand Véhicule s'étaient refait un Absolu, d'abord comme le « Vide » avec Nagarjuna, puis comme la Réalité ineffable, mais positive, avec les écoles suivantes. Les plus radicaux, c'est-à-dire les premiers, n'étaient pas des « nihilistes », mais des agnostiques extrêmes, ayant cependant gardé la foi bouddhique en une Délivrance — un Nirvana impensable.

Conséquences morales du système. — Les grandes croyances essentielles au Karma, au Nirvana, au Bouddha, devaient en subir de profondes transformations.

Loi d'effacement individuel. — La loi morale du *karma*, présentée comme une doctrine ésotérique dans les plus anciennes Upanishads, était devenue, grâce à l'ancien bouddhisme lui-même, le dogme le plus essentiel des Hindous. Dans le Hinayana, on ne pensait qu'au karma individuel, c'est-à-dire que toutes les séries diverses de « moi » successifs où chaque agrégat était conditionné par le précédent, suivaient chacune leur propre ligne de karma et chacune atteignait à son tour, pour son compte, le Nirvana, « l'autre rivage ». Cependant il était né des difficultés et des doutes touchant le conditionnement moral et strictement mérité du karma des individus. Dans un fameux ouvrage du IIe siècle av. J.-C., les « *Questions de Milinda* » (Ménandre, un roi indo-grec favorable au bouddhisme), le sage Nagasena concède qu'une partie du sort heureux ou malheureux attribué au karma ne tient qu'au hasard ; ce qui était un accroc à l'orthodoxie bouddhique. Dans le Mahayana, la difficulté se trouve résolue. Car l'individu transmigrant (s'il était permis d'employer pareil terme dans le bouddhisme), s'y trouve réduit à bien moins encore que dans le « Petit Véhicule » ; les éléments, les phénomènes, les formations dans lesquelles ils se groupent, ont perdu le peu de consistance que les hinayanistes leur laissaient. Il n'y a plus de permanent, dans cet idéalisme, que la Pensée-réceptacle ; il s'est fait tant de communication et d'unité entre les agrégats (les vagues éphémères d'un même océan) que tous les karmas, pour ainsi dire, sont mis en commun, et ce qui a été mérité par un agrégat peut facilement, comme au hasard, passer à un autre qui, pour le reste, n'est pas dans la même ligne. Nous verrons comment cette conception nouvelle put influer sur la notion de solidarité, de « charité » bouddhique.

Idée de délivrance générale. — L'idée de la délivrance devait donc être aussi profondément modifiée, puisque tout le bien ou tout le mal qui s'est fait par n'importe qui peut opérer pour le bien de n'importe qui, ou au contraire pour le renforcement des liens du karma. La notion d'une délivrance générale devait donc prendre le pas sur celle des délivrances individuelles ; et comme toute reconnaissance

de l'individuation s'est à peu près effacée (en théorie), il s'agira bien plus du salut du *tout* que de celui d'une somme de personnalités séparées. En d'autres termes, dire que tel ou tel parvient au Nirvana, c'est dire qu'il se fait çà et là, dans le tourbillon tumultueux des apparences surgissant de la Pensée-Réceptacle, des trous de lumière et de paix par où passe le resplendissement de la Tathata, de la Réalité bienheureuse. Dans le Petit Véhicule, le Nirvana était « l'autre rivage », absolument distinct et séparé du samsara au cours des transmigrations ; dans le Grand Véhicule, au moins chez la plupart de ses adeptes intellectuels, samsara et nirvana ne sont qu'une seule et même chose vue sous deux aspects, l'un illusoire qui est le samsara (la « vérité apparente »), l'autre réel qui est le Nirvana. Encore un rapprochement frappant avec le védantisme çankarien postérieur. Le Nirvana, disent-ils, c'est « la vue juste » ; ce qui doit s'entendre de celle de la Réalité sur elle-même, quand elle vient à illuminer les yeux de tel ou tel agrégat pensant ; vue ou connaissance qui ne peut, bien entendu, se définir comme une « pensée » ; c'est l'unique Réel rentrant consciemment en sa paix, en perçant l'Alaya-vijnana sur tel ou tel point du monde des formations chimériques.

Développement de la pensée religieuse. — On se demandera avec inquiétude ce que peuvent, dans tout ce ballet métaphysique, devenir les dieux et les sauveurs, particulièrement le Bouddha et par conséquent la religion. Chose singulière au premier abord, leur position s'est affermie, leur taille a grandi. Les divinités, devenues si pâles dans le Hinayana, resplendissent. Tout d'abord le Bouddha.

a) *Les manifestations du Bouddha.* — Il n'est plus seulement ce qu'on a cru dès les premiers temps, un être surnaturel ou, si l'on veut, un dieu, il est le Dieu suprême et, dans un sens, unique. Car l'essence de Çakya-Mouni était la Tathata elle-même, et ses apparences de vie humaine une belle illusion parmi les illusions, pour les aider toutes à se dissiper. Au reste, quoique l'apparition Çakya-Mouni vaille pour toute la période actuelle du samsara et pour ce compartiment qui est le nôtre, notre monde, dans le monde universel des formations, elle n'est pas la seule de son genre ; il y a eu, en d'autres temps et d'autres mondes (et même en ce monde dans une fabuleuse antiquité), bien d'autres Bouddhas avant Gotama, il y en aura encore beaucoup après, — tant que durera l'Alaya-vijnana, qui ne finira peut-être jamais. Tous sont un dans leur personne véritable, car ils ne sont que des manifestations de l'Essence, du « corps de la loi » (*Dharmakaya*), de la Tathata, du Bouddha suprême et éternel (*Adi-Bouddha*) ; tous ces noms, qui s'équivalent, sont usités, séparément ou même ensemble, dans les diverses écoles.

Ce n'est pas tout. Pour chacun des humains, des dieux ou des génies de n'importe quel monde — d'aucuns disent même pour toute créature — le but définitif est d'arriver au Nirvana, c'est-à-dire de s'identifier à la Réalité, au Bouddha éternel ; ainsi chacun peut aspirer à devenir Bouddha et le ferait s'il n'était aveuglé par l'inexplicable ignorance que les bouddhas, dans leur corps apparent, sont venus combattre. Il y a une longue voie à parcourir ; certaines créatures l'ont parcourue presque toute, puis elles se sont volontai-

rement arrêtées pour conserver, au long d'une durée indéfinie, une individualité qui leur permette d'intervenir, avec toute leur puissance acquise, dans le monde des phénomènes, afin d'aider, sous une forme visible ou invisible, à l'ascension des créatures moins avancées ; ce sont les *bodhisattvas* (êtres de sagesse), et tous les bouddhas qui furent visibles ont passé par cette phase. C'est l'état de bodhisattva que se proposent comme idéal encore concevable les plus pieux mahayanistes ; on est loin de la recherche de tranquillité, et de nirvana pour soi seul, des *arhats* du Petit Véhicule.

C'est bien là un panthéisme idéaliste, le plus déclaré qui soit. Mais ce développement, qui paraît si éloigné du pragmatisme sobre de Çakya-Mouni, est en somme normal. Le bouddhisme, doctrine prêchée à des Indiens, ne pouvait point ne pas philosopher un jour. Et, dès qu'il se fut mis à philosopher, il était impossible, vu son point de départ de l' « Impermanence » et du dédain pour toute vie sensible — en quoi il rivalisait avec les Upanishads — qu'il ne fût emporté dans le grand courant d'idéalisme hindou et repris par la passion de l'Absolu. Déjà le Hinayana avait incliné lui-même, malgré son pur phénoménisme et son « instantanéité », à une doctrine de l'unité avec sa théorie du *samtana* (voir ci-dessus) ; celle de l'Alaya-vijñana était au terme logique. Cependant les penseurs du Petit Véhicule, arrêtés en chemin, restaient — et sont restés — une sorte de positivistes, de phénoménistes qui reculent devant le mystère de l'Inconnaissable, tout en mettant en lui leur espérance purement ou à peu près négative ; leur Nirvana, s'il était un absolu, n'était, pour reprendre les termes heureux de La Vallée-Poussin, qu'un « absolu eschatologique » et l'essence de leur doctrine concernant le monde visible, une simple « thérapeutique du désir », évitant la spéculation sur le fond des choses. Les Mahayanistes sont allés audacieusement jusqu'au bout ; ils ont poussé à l'extrême le dogme de l'Impermanence, la négation de la substance et de la personnalité, mais pour les retrouver et les concentrer, en vrais Hindous (quoique sous d'autres noms), dans un Absolu qu'ils ont pu appeler le « Vide », mais qui était en réalité à leurs yeux l'Etre plein, au principe et au terme des choses, et présent sous toute leur évolution.

b) *Le Panthéon mahayaniste.* — Le « Vide » indistinct de leur spéculation s'est animé pour leurs aspirations humaines des couleurs les plus brillantes. Ce qui n'était en droit qu'une sorte de « noumène » qui ne peut être pensé, a été peuplé par leurs rêves ou des « révélations » transcendantes au discours rationnel et attribuées aux enseignements secrets du Bouddha, de toute une hiérarchie d'êtres supracosmiques : Bouddhas multiples, *Dhyani-bouddhas* ou « bouddhas de contemplation » qui sont des hypostases plus ou moins spécialisées du Bouddha unique et éternel ; à l'instar des avatars hindous, ils ont fait de Gotama et des autres bouddhas des « incarnations » de l'Etre absolu. Enfin, au sommet du monde de la transmigration lui-même, ils ont placé des personnalités durables et quasi absolues, les Bodhisattvas, qui souvent se doublent, comme les grands dieux personnels de l'Inde, d'une « çakti », d'une épouse. Tous ces personnages, en face des besoins de l'homme, jouent exactement le rôle de *dieux* qui distribuent la *grâce* à leurs fidèles, ou tout au moins, d'anges

et de *saints* intercesseurs. Tout cela, qui est de la religion, est originel dans le Mahayana ; car il ne s'est jamais présenté dans son ensemble en cette pureté schématique dont nous avons cherché à donner l'idée. Tous ses docteurs, à commencer par le terrible Nagarjuna, ont été en même temps des chefs religieux, beaucoup moins agnostiques même que leurs rivaux du Petit Véhicule ; il y avait dans leur enseignement un double aspect, ou dans leur personne deux personnalités, dont ils ne sentaient pas l'opposition : le destructeur des apparences et des fausses réalités qui séduisent les hommes, le « nihiliste » si l'on veut et le mystique qui rétablit les vraies réalités sur un autre plan. La Vallée-Poussin va jusqu'à dire que la distinction du Mahayana et du Hinayana est *avant tout de nature religieuse.*

c) *La bienveillance bouddhique.* — Le « Petit Véhicule », nous l'avons vu, est aussi une « religion » pour la grande masse de ses fidèles ; mais c'est l'âme, l'esprit inspirateur qui diffère considérablement dans les deux bouddhismes. Le Hinayana, avec son idéal de l'arhat, qui ne cherche à sauver que lui-même, est essentiellement individualiste et même son Bouddha n'a prescrit la bienveillance aux hommes qu'en vue de leur faire s'assurer leur bonheur individuel. Le Mahayana, essentiellement altruiste (en théorie), prêche que chacun doit chercher son bien dans celui des autres, dût-il l'ignorer et ce bien n'arrivât-il à fleurir qu'en des existences sans aucun contact empirique avec celle du bienfaiteur ; c'est par là que sa morale se fait souvent comparer à la charité chrétienne (voir plus bas). Ainsi a-t-il compris, ce qui est assurément fort noble, le précepte bouddhique de bienveillance. La théorie de ses sages sur la solidarité du karma, cet effacement plus complet, dans leur doctrine, des personnalités distinctes, est censée justifier spéculativement cette tendance, si elle n'en est elle-même en partie le fruit mal venu. Il faut s'efforcer, autant qu'on peut, de sauver le monde pour se bien sauver soi-même, à cause de la solidarité de toutes les formations qui sortent de l'unique « Pensée-Réceptacle ». De là vint la substitution de l'idéal du Bodhisattva à celui de l'Arhat distant et égoïste. De là cette multiplication incroyablement luxueuse, dans le panthéon mahayaniste, des êtres surnaturels sauveurs. De là une création comme celle de la figure d'*Amitabha*, la « Lumière infinie » (ordinairement pris pour le double céleste de Çakya-Mouni et quelquefois pour un autre Bouddha), qui compte tant de millions de fidèles en Chine et surtout au Japon et qui aurait fait vœu, au cours d'une existence empirique, de ne pas jouir lui-même du repos divin tant qu'il n'aurait pas l'assurance du salut de tous ceux qui invoqueraient son nom avec foi. De là encore, parmi les Bodhisattvas innombrables qui secourent l'humanité, la figure touchante d'*Avalokiteçvara*, qui incarne la bonté subvenant à tous les besoins, surtout en sa forme féminine japonaise de *Kwannon*, déesse de la miséricorde prévenante. De là *Maitreya* (admis aussi des Hinayanistes), le Bodhisattva destiné à devenir le Bouddha visible d'une nouvelle période du monde, qu'il ouvrira en établissant l'amitié entre toutes les créatures.

De nombreuses influences étrangères, au jugement de bien des savants modernes, celle des avatars sauveurs de l'hindouisme, des Mazdéens voisins qui attendaient leur *Saoshyant* (Sauveur) à la fin du monde, de l'hellénisme plus lointain, du gnosticisme, du christia-

nisme orthodoxe aussi qui envoyait au loin ses missionnaires, expliquent cet enrichissement de la croyance bouddhique, sensible surtout dans ses progrès à travers l'Asie centrale et orientale où elle était portée par des prédicateurs appartenant souvent à la race iranienne et à d'autres du Nord. Mais c'est que déjà, en son berceau indien, le Mahayana était, de par sa nature, largement ouvert à toutes ces influences, — sans que nous allions pour cela jusqu'à croire, avec plusieurs savants, qu'il soit redevable à l'Iran de toutes ses plus hautes caractéristiques.

Déviation vers la Magie. — On voit donc que ce bouddhisme, évolué à partir du germe des Mahasamghikas (voir ci-dessus), s'était incorporé toute la *bhakti* hindoue, c'est-à-dire l'esprit de dévotion à la divinité, en la complétant par l'amour jugé nécessaire et devenu beaucoup plus chaud, du prochain. Malheureusement il subit aussi, sur bien des points, particulièrement dans les pays barbares qu'il conquérait, la même dégénérescence que les religions de Çiva ou de la Devi dans l'Hindoustan. La corruption du magisme *tantrique*, — qui devint comme un « Troisième Véhicule » — l'envahit tout comme elles. Le Mahayana s'ouvrit à tout l'irrationnel des vieilles superstitions hindoues et des anciennes religions des barbares convertis. Des sectes entières crurent abréger la voie difficile du salut au moyen de formules et de gestes secrets, d'habitude absurdes ou obscènes, comme les rites « de la main gauche » dans le Çivaïsme ; elles se firent adoratrices de certains bodhisattvas, féminins particulièrement, aussi effrayants et répugnants que la déesse Kâli des Hindous. Et le tantrisme eut ses docteurs, ses mystiques et ses théologiens, ses charlatans surtout et ses entremetteurs. Tout cela est assurément anti-bouddhique au premier chef, pourtant c'est la religion de beaucoup de bouddhistes, notamment au Tibet, où « l'église réformée » le tolère ou ne peut l'empêcher.

Conclusion critique. — Laissons le tantrisme de côté, et revenons aux formes du bouddhisme mahayanique qui sont demeurées indemnes, ou à peu près, de cette corruption. Pour juger de leur ensemble, tel qu'il est en pratique depuis des siècles, il faut établir une distinction entre les savants et la masse des fidèles. Il est clair que le peuple bouddhiste — ou censé tel — n'a pu subir qu'une lointaine influence des subtiles spéculations idéalistes qui lui sont insaisissables. Il lui suffit du culte bien concret des bouddhas et surtout des bodhisattvas, qu'il invoque comme des saints spécialisés pour des faveurs temporelles et pour le bonheur de la vie future. D'ailleurs il y mélange partout, bien des rites prébouddhiques, ou empruntés à d'autres religions locales.

Comme l'hindouisme, le bouddhisme a cette faiblesse congénitale d'estampiller toutes les pratiques étrangères qu'il rencontre, fût-ce les plus superstitieuses, en leur donnant une interprétation théorique quelconque qui ne change rien à ce qu'elles sont. La dévotion se réduit souvent de fait à des rites purement extérieurs et mécaniques (les « moulins à prière » du Tibet, qu'il suffit de faire tourner pour avoir tout le mérite des milliers de prières qui y sont inscrites). Les moines, en plusieurs pays, ne sont plus que des fainéants

ignorants et méprisés. Partout d'ailleurs les autorités religieuses, jusqu'aux plus honorées et cultivées, concèdent au peuple ses pratiques superstitieuses ou magiques et y président, à l'occasion, comme à des moyens de développement de forces psychiques utiles à leur manière. La moralité altruiste est admise sans conteste, elle donne la note de cette religion ; mais elle n'oblige pas à de grands sacrifices réels, car on peut y faire droit en accomplissant des actes de « charité » purement symboliques ou verbaux, qui ont pour objet d'habitude l'ensemble des créatures souffrantes plutôt que tel ou tel malheureux déterminé.

La liturgie bouddhique est surtout appréciée, en Chine particulièrement, à cause de ses prières pour les morts ; car, chose paradoxale, le bouddhisme qui niait spéculativement la subsistance de la personne est devenu, dans la croyance populaire chinoise, une doctrine de l'immortalité des âmes individuelles et la religion la plus apte à leur épargner les tourments des enfers qu'elles rencontrent au cours de la transmigration. Il existe au reste la plus grande différence d'inspiration religieuse entre les sectes. Celle qui est dite « de contemplation » (*Dhyana*, en chinois *Tch'an*, en japonais *Zen*) est la plus foncièrement imprégnée de monisme idéaliste ; tous les adeptes, sans livres, sans ritualisme, simplement en se recueillant en eux-mêmes, doivent s'efforcer de se convaincre qu'ils sont le Bouddha.

A l'opposé, la religion d'*Amitabha* (*Amida*, *Amito* au Japon) est devenue presque un monothéisme où la dévotion affective rivalise avec la bhakti des Hindous, et qui s'exprime parfois sous des formes fort touchantes de religion vraie, au point que des missionnaires catholiques ont pu considérer les amidistes les plus convaincus comme des chrétiens qui s'ignorent ; mais leur doctrine de la foi suffisante sans les œuvres, sorte de protestantisme bouddhique, se prête trop facilement à la négligence de toute morale active.

A tout prendre, dans le « Grand Véhicule », le divorce est moins accusé entre la philosophie des doctes et la pratique des fidèles qu'il ne l'est dans le Hinayana ; il mérite mieux le nom de « religion », puisque, chez les fondateurs de ses écoles, les spéculations idéalistes les plus étourdissantes se doublaient déjà d'une mystique affective. La différence capitale entre les intellectuels et le peuple, c'est que les premiers, avec leur métaphysique moniste, envisagent, comme le terme final des récompenses individuelles de l'âme religieuse dans un Au-delà qui appartient encore au monde du devenir, son absorption complète dans un Absolu qui ressemble entièrement à celui du vedanta hindou le plus radical ; ils sont donc, en théorie, des panthéistes très décidés. La masse des gens simples, au contraire, parmi lesquels il peut s'en trouver de vraiment pieux, surtout dans l'amidisme, professe, en fait, soit le polythéisme païen, soit un monothéisme imparfait et mal éclairé. Cela convient à l'amidisme surtout, qui est la forme de religion la plus répandue chez les Japonais ; mais aussi, à des degrés divers, à la plupart des autres dénominations. On y croit au samsara, à la rétribution des œuvres, à l'action de la prière, aux enfers pénaux et aux paradis bienheureux ; arrivées là, les âmes, demeurant bien individuelles, trouveront dans la compagnie divine quelque chose d'équivalent à un bonheur éternel, qu'elles aient ou non à attendre la perte finale de leur personnalité dans un Absolu

dont ces bonnes gens et la plupart de leurs prêtres ne se soucient pas, malgré une formule qu'ils ont peut-être parfois entendue, mais à laquelle ils ne pensent guère. Le monisme, chez eux, est inexistant, ou bien la profession en est purement verbale.

CHAPITRE V. — ÉTAT ACTUEL DU BOUDDHISME

Le bouddhisme, tel qu'il est aujourd'hui, et qu'il a été virtuellement toujours, n'est donc pas *une* religion, mais un *bloc de religions* presque toutes peu exclusives et assez mal définies, qui n'ont de commun que de remonter censément à un même fondateur, le Bouddha Çakya-Mouni et de sauver leurs adeptes en leur enseignant la vérité sur la Douleur. Toute existence empirique, théoriquement, est douleur. Cela donne à la spéculation une couleur pessimiste et ne contribue guère à stimuler l'activité humaine.

§ 1. — *Le Hinayana dans l'Asie du Sud.*

Le Hinayana domine l'Asie du Sud, la majorité de la population de Ceylan, la quasi-totalité de celles de Birmanie, du Siam et du Cambodge. Dans le Siam notamment, il s'est organisé en une véritable église, avec sa hiérarchie. Les moines sont tout-puissants, ce qui leur nuit, et les souverains eux-mêmes, au Siam et au Cambodge, sont tenus pour affiliés à l'Ordre. La doctrine est rationaliste chez les gens instruits, pour qui les dieux, s'ils les admettent au moins comme des personnifications, n'ont rien d'absolu et pour qui même aucun Absolu n'existe, sinon leur « absolu eschatologique » et très mal défini du Nirvana. On ne saurait dire que ce soit là, à proprement parler, une religion, mais plutôt une sorte de doctrine éthique, avec une pédagogie froide et compliquée de méditations. Nous avons exposé les raisons de croire que ce n'est pas là tout à fait le bouddhisme primitif, mais une pétrification monacale. Cependant les mêmes président pour leur peuple à une organisation de rites qui sont d'origine et de nature proprement religieuses. Car la masse des hinayanistes, sans parler des polythéismes anciens qu'ils ont en grande partie conservés, trouve dans le Bouddha l'équivalent d'un dieu suprême.

§ 2. — *Le Mahayana au Tibet, en Chine, au Japon.*

Au Tibet règne absolument le Mahayana. Le régime est une vraie théocratie, exercée par les « lamas ». C'est, dans l' « église réformée » de Tsong-kha-pa, depuis la fin du moyen âge, une hiérarchie très stricte, gardienne de rites compliqués et de toute une liturgie monastique qui offre parfois certains faux airs de ressemblance avec les cérémonies du catholicisme. A la tête sont placés des dignitaires, dont le plus haut est le Dalaï-lama, qui sont tous, de par le droit de leur charge, des bouddhas ou des bodhisattvas incarnés ; la croyance brahmanique aux avatars est devenue là une institution ; les dieux ne s'incarnent plus selon leur bon plaisir, en des héros isolés, mais en toute la série des individus qui se succèdent dans un certain emploi. Les plus hautes spéculations du Grand Véhicule fleurissent dans les

cloîtres ; mais des usages tantriques ont pénétré sur bien des points la pratique monacale et populaire, et elles ne sont pas toujours anodines, surtout chez les lamas de l' « église rouge », non réformée, institution ancienne dont les plus orthodoxes se croient obligés de tolérer l'existence, parce que le peuple superstitieux y tient. Les côtés les plus élevés et les pires dégénérescences du bouddhisme coexistent et se mêlent dans le lamaïsme. La même religion existe en Mongolie et s'étend jusqu'à la Russie du Sud-Est.

En Chine, Corée et Annam, c'est le Mahayana, plus ou moins altéré, qui domine. La Chine a été le berceau de sectes puissantes et ferventes, le *Tien t'ai* (*Tendai* au Japon), qui a voulu faire la synthèse de toutes les formes du bouddhisme et plusieurs autres. La secte Dhyana (*Tch'an*), au monisme radical, y est aujourd'hui, disent de bons observateurs, dégénérée en pure école de fainéantise et de stupidité. Quant à l'*Amidisme*, il y présente encore des types de conviction et de ferveur. Au total, les bonzes sont peu instruits et peu considérés, et le « Chinois moyen », soi-disant bouddhiste, mêle sa religion sans scrupule aux pratiques du taoïsme et du confucianisme (« les trois religions n'en font qu'une ») ; il ne lui témoigne de préférence marquée que lorsqu'il s'agit des prières et des rites qui assureront la paix à ses défunts. Ce bouddhisme s'accommode avec toutes les superstitions naturistes et animistes, qui sont nombreuses là-bas. En Corée et en Annam, le bouddhisme est encore plus païen, et plus languissant. On note d'ailleurs en Chine un réveil sous l'action du Japon et de la pensée européenne.

C'est au Japon, où le bouddhisme fut introduit de Corée au VIe siècle, qu'il est resté le plus vivant. Après bien des vicissitudes, la majorité de la population le professe encore, tout en mêlant les pratiques bouddhiques, en maintes occasions, au shintoïsme national. Les sectes y sont nombreuses ; sauf deux ou trois très anciennes, elles se rattachent au Mahayana. La plus fameuse et la plus répandue, le *Shin*, fondée par les « saints » Honen et Shinran, et divisée en deux grandes branches, l'une plus « ecclésiastique », l'autre plus « laïque » ou « protestante », est consacrée au culte d'Amida, et à la recherche du salut par la foi. Très éveillée de nos jours — et populaire essentiellement — elle cherche, en bien des procédés de culte et de propagande, à imiter le christianisme pour lui faire concurrence. Une vraie « Bhakti » y existe certainement, mais elle dégénère parfois en érotisme (comme dans le vishnouisme), ou en indifférence morale, chez ceux qui croient suffisant de prononcer matériellement, une seule fois, le nom d'Amida, pour être sauvé et recueilli à la mort dans son paradis. La secte *Zen* (Dhyana), plus intellectuelle, pour avoir été adoptée jadis par nombre de samouraïs belliqueux, a échappé à cette décomposition quiétiste qu'on constate en Chine et son alliance avec le Bushido, ou code d'honneur national, l'a changée en une sorte de stoïcisme japonais. La secte *Nichiren* se distingue par son énergie intolérante et fanatique. Le tableau est fort mêlé, très païen en somme ; mais il reste de belles aspirations, échos lointains de celles du christianisme et, si le bouddhisme pouvait attendre une renaissance, c'est du Japon qu'elle lui viendrait.

CHAPITRE VI. — JUGEMENT

Rôle historique de Çakya-Mouni et de ses missionnaires. — Çakya-Mouni était un grand homme et le bouddhisme a eu un grand rôle dans l'histoire. Ses missionnaires ont adouci et civilisé plus d'un peuple barbare de l'Asie et, partout où il a pénétré au temps de sa ferveur, surtout sous la forme de Grand Véhicule, il a donné une vive impulsion à la culture littéraire, en poésie mystique particulièrement et au développement des arts plastiques, dans la peinture, la sculpture et les monuments. Mais, sauf au Japon, il semble avoir affaibli les qualités viriles de ces peuples et devoir être tenu, à cause de son esprit de résignation pessimiste, pour responsable en grande partie de la stagnation de grandes races qui s'étaient civilisées sans lui.

Bouddhisme et hindouisme. — De nos jours, à côté de l'hindouisme qui séduit en Occident des philosophes ou des lettrés à tendance panthéiste, le bouddhisme, dépouillé des parties trop exotiques de sa mythologie et présenté comme un agnosticisme moral et humanitaire, exerce son attrait sur certains esprits positivistes et un peu sombres, que ne satisfait pas l'idéal décevant du progrès mécanique et qui voudraient trouver, en dehors de toute foi dans l'Absolu, un refuge contre la vague de matérialisation. Inutile de dire qu'il ne saurait longtemps satisfaire, à moins d'une intoxication systématique, ceux dont les instincts ont été façonnés par l'hérédité chrétienne.

Ses déficiences, à tout point de vue, sont trop visibles. Il peut assoupir les âmes, dans un rêve de douceur triste, mais il ne les arme ni ne les transforme. Ce n'est qu'un calmant pour des milieux ou des époques de décadence, qui n'ont plus la force d'espérer, ni d'agir.

Les déficiences profondes du bouddhisme. — Que l'on considère ses bases philosophiques, elles sont d'une telle pauvreté dans le Petit Véhicule, que les peuples de l'Asie méridionale où il a dominé officiellement ont dû chercher de fait en dehors de lui, en des traditions qui lui sont étrangères, dans un vieux paganisme qu'il n'a pas su améliorer, presque toute la substance de leur nourriture spirituelle. Quant au Mahayana intellectuel, toute sa vigueur de spéculation n'est pas arrivée à lui faire éliminer les erreurs capitales de la pensée hindoue : la méconnaissance de la nature et de l'activité spécifique de l'intelligence faite pour l'universel, l'ignorance des forces autonomes de la personnalité, le fatalisme pratique du karma, la superstition de la métempsychose qui repose sur la méconnaissance des natures spécifiques, l'absence de toute raison suffisante et d'explications qui soient autre chose que du verbalisme, pour la prétendue « Illusion » ou « Ignorance » d'où naîtrait le monde empirique, enfin l'impuissance à se faire, par manque du sens vrai de l' « analogie », une idée tant soit peu juste d'une divinité transcendante et créatrice. Si, dans le Petit Véhicule, le Bouddha n'est qu'un succédané de Dieu, introduit pour ainsi dire en contrebande, le Mahayana, pour sa part, n'arrive, chez ses penseurs, qu'à l'illusion d'un Dieu-Panthée et, à ce point de vue, ils sont demeurés fort au-dessous de certaines écoles hindoues, surtout du védantisme de Ramanuja et bien plus engagés dans les spécu-

lations stériles du panthéisme. Si la droiture naturelle de l'esprit et la vérité des aspirations religieuses ont corrigé dans une mesure cette erreur en certaines sectes, jusqu'à les mener à un certain monothéisme pratique, cette rectification est toute d'instinct et reste une inconséquence à l'égard de l'enseignement théorique ; aussi la meilleure théologie mahayanique en est-elle réduite à n'argumenter qu'avec des traditions mythiques, des rêves et des symboles ; encore sur ce point, elle n'est pas remontée au niveau de plusieurs écoles brahmaniques et des conceptions magiques la déforment plus facilement.

Bouddhisme et christianisme. — Mais le bouddhisme posséderait, comme un titre de noblesse inégalable, qui en fait la principale séduction, son sens de la pitié, sa doctrine de « charité » universelle. Nous ne devons pas nier que, s'il possède, en certaines de ses branches mahayaniques, l'équivalent de la bhakti hindoue, confiance et amour passionnés à l'égard de l'Etre divin, il dépasse toutes les formes de bhakti par l'obligation de la *maitri*, ou bienveillance, qu'il impose à l'égard des hommes. Cette bienveillance peut demeurer théorique et vague, mais enfin elle est prescrite. Il ne faut cependant pas la préférer ou l'égaler, du point de vue religieux, à la bhakti, car, dans sa notion propre, la maitri ne s'adresse nullement à Dieu, à l'Absolu comme infiniment parfait et aimable, mais seulement aux créatures, en raison de leur solidarité dans le samsara et de leur communauté de destin. Encore bien moins, de ce fait-là, qui est essentiel, et pour beaucoup d'autres raisons, peut-on l'identifier à la charité du christianisme. La charité vraie fait un lien d'amour réciproque entre l'Etre infini — auteur de tout ce que nous possédons d'être et de bien — et ses créatures qu'il aime comme son œuvre et ses images, capables de le posséder. Nous devons, par amour pour Lui qui les aime, qui les a rachetées par le Christ, les aimer comme nous-mêmes ; la charité doit être désintéressée, active, se traduire en œuvres réelles. Rien de tout cela dans la « bienveillance » bouddhique. Elle est de nature philosophique, non religieuse, et encore basée sur une philosophie illusoire ; tout au plus pourrait-on la comparer à la solidarité des stoïciens panthéistes. Elle est passive, quiétiste, se contente trop habituellement de déclarations, de formules et de symboles ; elle a peu de rapport à la vie pratique ; elle est égocentrique, visant toujours à l'apaisement quasi magique du sujet, ou à des succès et à des récompenses transitoires dans le samsara ; enfin elle ignore « l'ordre de la charité », puisque théoriquement elle commande d'aimer indifféremment les brigands autant que les parents ou les bienfaiteurs ou ses propres enfants, les animaux autant que les hommes. C'est que, selon la plus pure doctrine bouddhique, elle n'est qu'un expédient, un état d'âme où il est utile de se mettre tant que l'on est encore en marche vers l'illumination, mais dont la nécessité ou l'utilité cesse dès que l'on a atteint l'état d'*indifférence*, jugé bien supérieur.

Car le bouddhisme a beau revêtir à l'occasion des formes très affectives, en lui les actes et la culture du sentiment ne servent qu'à écarter les obstacles à la « connaissance », à la révélation du secret de l'Identité. Heureux les bons bouddhistes qui ne le comprennent pas, et se mettent, sous l'influence dissimulée de la grâce, à aimer franchement de tout leur cœur Dieu et les hommes ! ils ne sont plus alors

bouddhistes comme ils le croient, mais chrétiens qui ne le savent pas. La doctrine qu'ils pensent professer, si l'on en reste à sa pure teneur, est faite pour des intellectuels détachés — et égarés — non pour des « enfants de Dieu ».

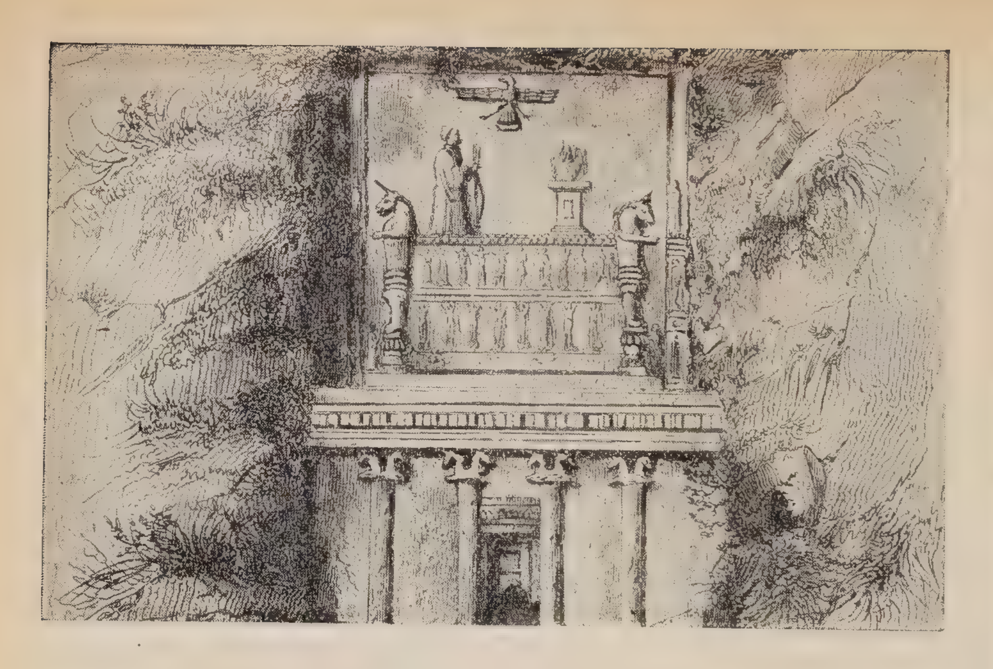
Aussi toute égalisation de cette religion au christianisme est-elle ignorante ou tendancieuse. Le bouddhisme, nous l'avons vu, chez toute une classe de ses intellectuels les plus raffinés, n'est même plus qu'un positivisme ou un idéalisme éthique ; il « sert de religion » (comme dit Mme David-Neel, bouddhiste elle-même), à ceux qui n'ont pas l'esprit assez subtil pour en sonder les profondeurs.

Plaise du moins à Dieu que les réponses tronquées, déviées ou vagues apportées par le bouddhisme *religieux* à quelques-unes des profondes exigences humaines, servent de pierres d'attente aux grandes réponses vraiment constructives de l'Evangile ! La conversion des peuples bouddhistes, avec celle des Hindous, est en réalité, de nos jours, l'œuvre la plus importante que puisse se proposer l'Eglise. La christianisation du Japon entraînerait bientôt celle de toute l'Asie. Depuis cinquante ans, l'Evangile a fait beaucoup de progrès ; mais les quelques millions de convertis, concentrés surtout en Chine et dans l'Annam, ne représentent pas encore un pour cent des populations nominalement bouddhistes. Puissent se multiplier au XXe siècle, puisqu'il y a aujourd'hui tant d'espoir, les millions qui, au lieu de « prendre leur refuge dans le Bouddha, dans sa Loi et dans sa Communauté », le prendront en Jésus-Christ, Fils de Dieu, et comprendront que la « Bonne Loi », seul antidote à la Douleur du monde, n'est que celle du véritable et unique Dieu-Homme !

E. Bern. ALLO, O. P.

BIBLIOGRAPHIE. — Les lettrés pourront consulter : Sur le *Jaïnisme*, W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin, 1935 ; H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté* (trad. A. Foucher), Paris, 2e éd., 1903 ; É. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha, son caractère et ses origines*, Paris, 2e éd., 1882 ; Vincent A. Smith, *Asoka, the buddhist emperor of India*, Oxford, 3e éd., 1920 ; P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. vol. II, Paris, 1923 ; A. Roussel, *Le bouddhisme primitif*, Paris, 1911 ; R. P Mainage, O. P., *Le Bouddhisme*, Paris, 1930 ; J. Przyluski, *Le Concile de Rajagriha*, Paris, 1926-1928 ; du même : *Le Bouddhisme*, Paris, 1932 ; R. Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient*, Paris, 1929 ; du même : *Les philosophies indiennes, les systèmes*, Paris, 1931 ; L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, Paris, 1925 ; du même : *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, Paris, 1930 ; Alexandra David-Neel, *Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes*, Paris, 1936 ; Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, ch. V, Cambridge, 1922 ; Léon Wieger, S. J., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Ho-kien-fou, 1re éd., 1917 ; J. E. Ellam, *The religion of Tibet, a study of Lamaism*, Londres, 1927 ; Clarence H. Hamilton, *Buddhism in India, Ceylon, China and Japan*, Chicago, 1931 ; Otto Wecker, *Christus und Buddha* (Biblische Zeitfragen), Münster, 1908 ; Fr. Weinrich, *Die Liebe im Buddhismus und im Christentum*, Berlin, 1935.

Manuels : Dans Bertholet-Lehmann, Sten Konow, *Die Inder*, p. 100-138 ; dans le man. de Bricout, L. de la Vallée-Poussin, p. 266-288, Paris, 1911 ; du même, dans « Christus », chap. VII, III ; dans le man. de Fournier, 1921, Tourcoing, p. 184-207 ; dans le man. de Söderblom (éd. Corswant), livre III, ch. I, C, p. 258-321.



Tombeau perse. Le bas-relief, accosté des taureaux symboliques, représente un autel du feu.

XVIII

RELIGIONS IRANIENNES

INTRODUCTION

Importance historique du mazdéisme. — Les systèmes religieux de l'Iran, qu'on englobe sous le nom général de « *mazdéisme* », ne subsistent plus aujourd'hui à l'état relativement pur que chez les quelques « Guèbres » de Perse et les 100.000 « Parsis » de l'Inde. Mais ils eurent dans le passé une grande histoire. Sous sa forme la plus systématisée, le mazdéisme fut la religion d'Etat du puissant empire perse des Sassanides, rivaux des empereurs romains et grands persécuteurs après eux du christianisme. En Orient, la religion perse eut très probablement de l'influence sur les développements du bouddhisme septentrional et peut-être des « religions sectaires » de l'Hindoustan ; syncrétisée avec des croyances sémitiques et grecques, elle donna naissance au mithriacisme, qui fut si puissant en Occident et, plus tard, mêlée de plus à des éléments de la foi chrétienne, au manichéisme, qui s'étendit d'un côté jusqu'à l'Afrique et l'Espagne, de l'autre jusqu'à la Chine ; peut-être même des courants secondaires atteignirent-ils les peuples nordiques. Il demeure des traces de mazdéisme chez les Yézidis de Mésopotamie, les mandéens du Sud de l'Irak et peut-être en des sectes gnostico-musulmanes de Syrie. Des restes de son esprit ont donné certainement au « chiisme » des Persans maho-

métans une tout autre allure qu'à l'orthodoxie musulmane et son action est indéniable sur les « soufis », ou mystiques de l'Islam. Enfin, une école récente — d'ailleurs en baisse de crédit — prétendait en faire une des grandes sources du judaïsme tardif et du christianisme à ses débuts. Aussi le mazdéisme mérite-t-il une étude très soigneuse. Mais l'histoire en est fort obscure, car les documents sont fragmentaires et dispersés et il n'a *jamais formé un seul bloc homogène,* ni dans le temps ni dans l'espace. Nous pouvons chercher simplement ici à en indiquer les grands linéaments, ceux qui paraissent les plus plausibles dans l'état actuel de la science. Il faut poser au préalable que le *mazdéisme* proprement dit et surtout le mazdéisme classique, celui de l'orthodoxie zoroastrienne, n'est qu'une branche, la plus forte et la plus illustre, de l'ensemble des religions iraniennes, dont nous allons chercher d'abord à donner quelque idée.

Les Iraniens et leurs diverses religions. — Les *Iraniens* sont l'une des deux branches des *Aryas,* ou Indo-Européens asiatiques, celle qui demeura au Nord-Ouest et au Nord de l'Himalaya ; l'autre est celle qui franchit l'Hindou-kouch et, en encadrant mille populations indigènes de la péninsule indo-gangétique, forma les Hindous. Les divergences entre ces deux races-sœurs (qui étaient déjà peut-être en état de schisme religieux, voir l'article sur l'*Inde*), allèrent s'accentuant rapidement ; car l'esprit iranien n'est jamais tombé dans l'engourdissement et l'extravagance de l'esprit hindou ; jamais non plus, il faut le dire, il ne s'est montré bien ouvert à la spéculation philosophique qui a été le fort de la sous-race méridionale. Sa synthèse doctrinale la plus achevée devait être non pas un panthéisme mystique, mais une conception strictement *dualiste* et pratique du monde visible ou invisible, avec une doctrine religieuse tout imprégnée de morale, comme le fut aussi le bouddhisme, la seconde grande religion indienne, mais d'une morale moins altruiste et beaucoup plus rude.

Dans la complexité qu'en présente le développement, il n'est possible d'apporter un peu d'ordre qu'en remontant aux origines, à la division des Aryas et en classant les diverses formes, coexistantes ou successives, séparées ou fusionnées, que prit la religion des Aryas iraniens. Nous laisserons de côté le mithriacisme et le manichéisme, produits tardifs et moins proprement « iraniens », qui exigent du reste des études à part, vu leur importance de religions qui faillirent devenir mondiales. Dans notre champ ainsi restreint, nous rencontrons : d'abord la religion des *Iraniens nomades et semi-barbares,* qui peut passer pour la plus antique, la plus proche de la religion indo-européenne commune et de celle des envahisseurs de l'Inde en son stade le plus archaïque ; puis les systèmes des *Iraniens sédentaires et plus civilisés,* d'abord la religion du peuple anciennement dominant des *Mèdes,* au Nord-Ouest de la Perse ; ensuite, peut-être à une même époque, la *réforme de Zoroastre,* dans la partie orientale du plateau iranien et *la religion des « Grands Rois »* perses achéménides, Cyrus et ses successeurs, si fameux dans l'histoire ancienne, religion continuée par celle des *Parthes,* qui luttèrent contre Rome pour lui disputer l'Asie ; tout autour, diverses formes de mazdéisme aberrant, qui se formaient entre Mésopotamie et Syrie, en Arménie, dans l'Asie-Mineure surtout, d'où le mithriacisme est sorti ; le *Zervanisme* paraît

en être le principal spécimen ; enfin, et c'est le principal, la grande *religion d'État sassanide,* dans le second empire perse qui dura jusqu'à la conquête mahométane, du IIIe au VIIe siècle ; elle prenait Zoroastre pour son fondateur et avait pour livre sacré le fameux *Avesta* ; les Parsis de Bombay nous en offrent les restes. On voit la complication !

CHAPITRE PREMIER. — IRANIENS SEMI-BARBARES

Sur la religion des Iraniens septentrionaux, demeurés toujours en grande partie des pasteurs nomades et relativement peu avancés en civilisation, religion dont les variétés frustes subsistèrent longtemps (jusqu'au bouddhisme, au christianisme et à l'Islam), dans les steppes méridionales du Turkestan et de la Russie, dans la partie N.-E. de la Perse actuelle et la partie Nord de l'Afghanistan, et au-dessus, du côté des plaines sibériennes, nous avons quelques données précieuses allant du Ve siècle avant J.-C. jusqu'au Ier, chez les auteurs grecs Hérodote et Strabon.

Les Scythes. — Nous pouvons désigner ici ces peuples sous le nom général et approximatif de *Scythes,* en y comprenant les Scythes proprement dits, sédentaires (ou « royaux ») et nomades, au nord de la mer Noire, les Sarmates et les Alains qui leur succédèrent en Russie et, plus à l'Est, les races asiatiques des Saces, des Bactriens en partie, des Massagètes, etc. Ces populations ont été détruites ou assimilées par les Goths germains, les Slaves, les conquérants mongols ou turcs, et il n'en reste plus que des débris, Ossètes du Caucase, Yézidis et Kurdes en Irak et en Arménie. Sauf les Yézidis, qui ont leur curieuse religion à eux, ils ont embrassé, quelques-uns le christianisme grec et la plupart l'Islam. Dans l'histoire ancienne, les Scythes, qui furent la terreur de l'Asie avec les Cimmériens leurs congénères, au VIIe siècle av. J.-C., nous sont de beaucoup les plus connus.

Les religions. — L'ancienne religion indo-européenne persévérait chez eux dans ses traits principaux. Ils vénéraient un dieu suprême, Papaios (Zeus, *Ciel-Père*), et son épouse effacée, Afria, déesse de la Terre. D'autres déités semblaient répondre à Artémis ou à Aphrodite, à Mithra ou à Apollon, au dieu-héros Verethragna de l'*Avesta* ou à l'Indien Indra, vainqueur du serpent ; on connaît surtout leur *culte du glaive,* fétiche du dieu de la guerre, qu'ils arrosaient du sang des victimes. Leurs sacrifices humains, leur emploi du crâne des ennemis comme vase à boire, leurs usages funéraires cruels sont célèbres ; sans doute les grands tumulus mortuaires de Russie, qu'on appelle *kourgans,* doivent leur être attribués. Ils pratiquaient le vieux culte, commun à presque tous les Indo-Européens, du *Feu,* et adoraient une *déesse du Feu,* comme les Grecs et les Romains ; ils avaient une *boisson divine* sacrificielle, analogue au soma des Indiens et au haoma des Perses. Un peuple du voisinage, les Bactriens, et cela jusqu'au temps d'Alexandre, tuait ses vieillards et exposait à la dent des chiens les cadavres. Les Scythes, nous dit Hérodote, n'avaient point de sacerdoce organisé, mais des devins — sorte de mages — qui opéraient avec des baguettes (cf. le « baresman » des

Perses). Nous avons pu remarquer qu'ils rendaient un culte à beaucoup de *déesses* ; ils déifiaient souvent leurs chefs, qui pouvaient être des reines ; ce fait, et le mythe grec des « Amazones » du Pont-Euxin, font supposer beaucoup d'emprunts de ces peuples aux races matriarcales qui les avaient précédés, ou occupaient leur voisinage.

Tel serait le *noyau* des religions iraniennes, quand elles étaient encore peu différenciées des cultes les plus archaïques des Aryas de l'Inde, dont on retrouve la trace dans les Vedas. Un certain *dualisme* naturiste, l'opposition entre le soleil et la chaleur d'une part, le froid et la nuit de l'autre, pouvait se traduire en quelques traits de leur religion dès les temps reculés ; et l'adoration d'une *Grande Déesse* (ou plusieurs), présidant aux forces de la terre, des eaux et de la nature sauvage, qui n'est pas très marqué aux origines indo-européennes, leur venait probablement des Egéens et des Anatoliens, dont les cultes ont laissé des traces, datant de l'âge du bronze, au Sud de la Russie.

CHAPITRE II. — IRANIENS PLUS AVANCÉS

§ 1. — *Les Mèdes.*

Nous ignorons à peu près tout le détail de la *religion des Mèdes*, sinon que le fond iranien commun, le même en gros, pouvons-nous croire, que chez les Scythes, mais accommodé à des mœurs moins barbares, s'était plus fortement encore syncrétisé avec des cultes asianiques d'Arménie et d'Anatolie. La divinité féminine y tenait une place fort importante. Là aussi les cadavres étaient exposés aux animaux. Les pratiques religieuses étaient sous l'influence des *Mages*, une tribu ou une classe de prêtres et de devins où il ne semble pas qu'il faille voir, avec quelques auteurs, un clergé zoroastrien primitif, mais des gens spécialisés, comme dans l'Inde les brahmanes, dans les finesses du rituel et la garde des traditions.

§ 2. — *Zarathoushtra.*

A l'autre extrémité de la terre iranienne, tout à fait à l'Est, en un temps fort mal déterminé, puisque les opinions des savants varient entre le XIe et le VIe ou le Ve siècle, on place une *réforme religieuse dans le sens spiritualiste et monothéiste* qui se serait opérée sous l'action d'un prophète inspiré, *Zarathoushtra* (Zoroastre pour les Grecs). Personne ne doute plus guère de l'existence historique de ce personnage, malgré le caractère mythique et l'antiquité fabuleuse dont l'a revêtu, loin de son pays, l'imagination des Grecs. Mais s'il a vécu — ce que nous croyons bien aussi — sa vie, pour la plupart, ne peut guère être antérieure au VIIe ou VIe siècle et tel est l'avis le plus répandu.

Retour à la pureté primitive. — Il aurait prêché au milieu d'une population tranquille et laborieuse de cultivateurs, nobles et paysans, qui avaient à se défendre contre les incursions d'autres Iraniens, nomades et pillards. Ceux-ci adoraient des *daevas* (devas dans l'Inde) et leur sacrifiaient du bétail. Zarathoushtra, qui avait horreur

des croyances et des rites de ces ennemis autant que d'eux-mêmes, entreprit de ramener la religion de ses concitoyens à ce qu'il considérait comme la pureté primitive. Il fit des daevas des démons malfaisants, réprouva l'immolation du bœuf, cet auxiliaire inestimable de l'agriculture et tous les sacrifices sanglants.

Monothéisme. — Il proclama un Dieu unique, Ahura-Mazda ou *Mazdo-Ahuro* (« le Seigneur sage »), qui est l'auteur et le gouverneur du monde par son saint esprit (*Spenta-Mainyu*) et l'entoura de sortes d'hypostases aux noms abstraits et moraux, en nombre encore indécis, dont on fit plus tard, en comptant Ahura-Mazda comme leur chef, les sept *Amesha-spentas* (« esprits immortels »). A ces puissances bienfaisantes s'oppose l'esprit mauvais avec ses auxiliaires diaboliques et humains. Cet esprit, qui fut plus tard Ahriman, n'est que très douteusement personnifié ; car on ne voit d'autre dualisme bien net, dans cette forme censée archaïque de la doctrine, que la séparation entre créatures spirituelles et corporelles et, dans la création, entre la bonne et la mauvaise conduite, le Bien et le Mal. On ne peut savoir si Ahura-Mazda est l'ancien grand dieu iranien, peut-être identique au Varuna de l'Inde à l'origine, et que Zoroastre aurait seulement spiritualisé, en le désignant désormais exclusivement par l'une des plus nobles de ses épithètes, laquelle aurait déjà eu cours dans tout l'Iran (voir ci-dessous), ou bien si c'est le Réformateur en personne qui a créé le nom et précisé, sans rapport avec aucun dieu, fût-il suprême, du panthéon aryen, ce que devait être la Divinité véritable ; la première hypothèse paraît plus vraisemblable que la seconde. Les plus anciens textes attribués à Zoroastre ne parlent d'ailleurs d'aucun dieu secondaire, même de Mithra ; ils semblent ignorer le culte du Feu, l'offrande de la boisson haoma, enfin tout ce qui est le plus caractéristique, avec le dualisme systématique, du « zoroastrisme » postérieur ; ils recommandent le respect, presque la vénération, du bœuf, mais, en personnifiant « l'âme du bœuf » pour lui faire exhaler ses plaintes contre les voleurs ou les mauvais maîtres, ils ne paraissent pas le moins du monde en faire une entité divine ou primordiale ; ainsi du moins en jugeait A. Meillet. Peu ou point de renseignements sur le culte matériel que devait admettre cette réforme ; il n'est point question de « mages ».

Morale. — Toute l'attention se porte sur la morale, une morale saine et dure qui prescrit toute obéissance à la loi d'Ahura-Mazda, bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions, la sincérité, le travail, le mariage et l'accomplissement vaillant des devoirs de famille, mais reste fermée à toute miséricorde pour les méchants et les ennemis. L'homme, à la mort, rendra compte à Dieu de sa conduite, bonne ou mauvaise, et Zarathustra, qui connaît le mythe du « pont du jugement », prêchait certainement les rétributions d'outre-tombe, ciel et enfer ; cependant aucun mot précis n'indique une croyance à la résurrection des corps, on la lui prête seulement par des inductions faites sur l'*Avesta* récent. Il y aura une fin du monde, avant laquelle apparaîtront des Sauveurs (*Saoshyant*), au pluriel ; ce seront tous les disciples les plus fervents de la bonne doctrine ; ils ne sont pas encore concentrés dans la figure d'un seul Messie.

Zarathousthra aurait prêché cette doctrine parmi les siens et, après qu'il l'eut fait triompher par l'appui d'un petit roi nommé Vishtaspa (où l'on a voulu voir le père de Darius, Hystaspe, vice-roi de la Bactriane), elle se serait répandue d'une lointaine province de l'Est jusqu'à la cour des Grands Rois, à travers tout l'Iran.

Tous les détails biographiques sur Zoroastre, très miraculeux, ne sont fournis que par des légendes très tardives ; quant à la doctrine que nous venons de résumer, elle n'est attestée elle-même par aucun document qui soit certainement contemporain. Elle ne nous a été transmise que dans l'*Avesta*, compilé au temps des Sassanides, en certaines hymnes, les *Gathas*, attribuées à Zoroastre en personne, qui sont, il est vrai, écrites en un dialecte plus archaïque que le reste, mais qui ne portent pas avec elles cette parfaite évidence de date et d'authenticité qu'on prétend (voir plus bas). Si tant est, d'ailleurs, qu'une religion si épurée pour un milieu païen ait jamais été prêchée et pratiquée quelque part en cette forme stricte, ce ne peut être que dans une région très limitée, et pour peu de temps. Car un autre document avestique, le *Yasna haptanhati*, écrit dans le même dialecte ancien que les Gathas, et qui ne saurait leur être beaucoup postérieur, commence déjà à matérialiser Ahura-Mazda, à parler du culte d'Atar, le Feu, et fait des hypostases morales six êtres personnels, sorte de dieux secondaires bien distincts, les Amesha spentas.

§ 3. — *Les Perses.*

Les Achéménides. — En progressant vers l'Ouest, quelle espèce de religion cette réforme locale rencontrait-elle à l'époque présumée, *sous les premiers Achéménides* ? Nous avons parlé des anciens Mèdes ; sur les *Perses*, qui étaient arrivés à la domination avec Cyrus, nous sommes renseignés directement par l'historien Hérodote surtout, et par les inscriptions cunéiformes des rois en « vieux-perse ».

a) *Ce que rapporte Hérodote.* — Leur religion était encore du type ancien, car ils n'avaient ni temples ni images des divinités (qu'ils ne se figuraient pas sous des traits humains), seulement des symboles ; leurs sacrifices consistaient en offrande de quartiers de viandes cuites, exposées sur une jonchée d'herbes (*baresman*), tandis qu'un « mage », sans lequel la cérémonie ne pouvait s'accomplir, chantait une « théogonie ». Ils honoraient ainsi les astres, soleil et lune, la terre, le feu, l'eau et les vents (ou plutôt les esprits commandant à ces choses). Mais au-dessus ils plaçaient « le cycle entier du ciel, appelé Zeus », à qui ils sacrifiaient au sommet des montagnes. Nous sommes sur un terrain indo-européen bien connu. Hérodote parle encore ailleurs des observances des « mages », spécialement de leurs singulières funérailles, mais ne fait pas la moindre allusion à Zoroastre. Il connaît une déité du nom de Mithra (Mitra) ; mais, à l'en croire, les Perses l'auraient confondue avec une *déesse* du ciel, Ouraniè (*Hist.*, I, 131) ; Przyluski, qui veut bien l'admettre, suppose que, dans l'ancien couple lumineux aryen (Varuna-Mitra des Indiens), le rapprochement avec le couple sémitique Assur-Ishtar, un dieu et une déesse céleste, aurait pu amener chez des Iraniens cette confusion, le Ciel, le « Zeus » du couple aryen, s'identifiant à Assur.

b) *Les inscriptions royales.* — En dehors d'Hérodote, il y a les

inscriptions royales. Là non plus jamais Zoroastre n'est nommé ; mais nous trouvons partout le nom propre de son Dieu, *Ahura-Mazda,* honoré il est vrai « avec les autres dieux » innomés, mais tenu pour « le plus grand des dieux », le créateur du ciel et de la terre, par la grâce de qui règnent les rois. *Mithra,* garant des serments, dispensateur de la gloire royale et protecteur de la noblesse guerrière, apparaît sous Artaxerxès Mnémon ; mais, à côté de lui, *Anahita,* déesse qu'on croit apparentée à Ishtar. Pas encore de temples ni de statues, bien que, dans les bas-reliefs de Persépolis, Ahura-Mazda apparaisse dans un disque ailé, comme Assur. Si le culte du Feu n'est pas spécialement signalé, on voit du moins un autel du Feu figuré sur le tombeau de Darius. Les morts, au moins les corps des rois et des grands, sont ensevelis et non exposés comme chez les mages. Les textes inculquent l'horreur du « mensonge » (la « druge »), mais n'invitent pas encore à croire qu'il soit personnifié en dieu mauvais, et qu'il existe un dualisme pareil à celui de l'*Avesta.* On sait par les Grecs que Xerxès, sur le point de passer la mer pour envahir l'Europe, offrit des *sacrifices de chevaux* — vieux rite aryen caractéristique. Rien n'invite, comme le P. Lagrange l'a démontré, à prêter aux rois ni à leurs sujets la croyance à la résurrection. On ne sait pas si cette religion des rois coïncidait absolument avec celle du peuple ; on a dit (Huart) qu'elle pouvait être influencée par l'antique religion élamite de la Susiane, où les Perses avec leur dynastie s'étaient établis. Mais c'est une considération secondaire ; chez le peuple et chez les rois, le fond est bien de l'indo-européen caractéristique, un polythéisme encore timide qui n'a pas complètement obscurci le monothéisme céleste, et qui montre encore ses affinités avec celui des Vedas de l'Inde. La préoccupation morale s'y affirme fortement ; seulement l'importance d'Anahita (et peut-être la confusion relative à Mithra, voir ci-dessus), y dénote les progrès du syncrétisme païen, sous l'influence probable des mages, et par le fait des contacts de plus en plus étroits avec Babylone et la Grèce. Est-ce un effet, un écho lointain de la réforme zoroastrienne, qui aurait imposé le nom d'Ahura-Mazda pour le dieu suprême céleste ? On peut justement en douter, surtout si l'on reconnaît le nom abrégé, Mazda, sous le mot « mazdaku » d'une inscription de l'Assyrien Sargon, remontant à l'an 714.

Après la ruine des Achéménides. — Après la ruine des Achéménides par Alexandre, nous entrons dans une période religieuse fort obscure, où le syncrétisme va se compliquant et donne naissance à des systèmes variés, autour de la figure d'Ahura-Mazda. Il est certain que le nom de Zarathoushtra grandit, puisque les Grecs le connaissent, déformé en Zoroastrès ; Xénophon l'ignore encore, mais le « Premier Alcibiade », attribué à Platon, et Eudoxe, au troisième siècle (pour ne citer que les témoignages les moins contestés) le mentionnent ; seulement Eudoxe le fait vivre *six mille ans avant Platon* (d'après Pline l'Ancien) et des auteurs classiques, qui en font le type du grand magicien, se demandent s'il était un ou plusieurs. Le dualisme avestique prenait déjà consistance, s'il est vrai qu'Aristote (d'après Diogène Laërce) ait connu deux principes chez les Perses, un Zeus-Oromazdès, et un Hadès-Areimanios (Ormazd et

Ahriman). Il est certain au moins que, sous la monarchie des Parthes, déjà l'*Avesta* s'élaborait, en donnant Zoroastre comme son révélateur. Les mages, conservateurs d'une religion aryenne non réformée, et grands agents de syncrétisme, surtout depuis la conquête de Babylone, ne sacrifiaient pas leur polythéisme à quelque réforme venue de l'Est, mais leurs plus hautes idées s'abritaient sous le nom de ce prophète ; par ailleurs, le belliqueux Mithra, la Grande Mère ou Ishtar sous le nom d'Anahita, et une foule d'autres déités remplissaient leur enseignement et leur culte, organisé principalement autour de celui du Feu, et de l'offrande du haoma, la vieille boisson sacrée.

En d'autres pays « mazdéens », il est vrai, la doctrine pure des Gathas et l'image qu'elles nous donnent de Zoroastre, semblent entièrement inconnues. Tel est le cas en Arménie, en Anatolie, chez les Syriens et chez les Grecs.

Le syncrétisme irano-grec du petit royaume syrien de Commagène nous est connu par la célèbre stèle de son roi *Antiochus* (Ier siècle av. J.-C.). Zoroastre n'y est point mentionné, mais on y voit Ahura-Mazda identifié à Zeus, Verethragna (Indra) à Hercule, et Mithra à Apollon, ainsi qu'un « Temps sans limite » qui n'est cependant pas sûrement personnifié comme dans le zervanisme (voir ci-dessous).

Le mithriacisme. — Strabon, mort en 19 ap. J.-C., nous a décrit un mazdéisme qui fleurissait de son temps en Cappadoce. C'est une religion purement païenne, qui pratique les sacrifices sanglants et où des rites immoraux en l'honneur de la Déesse tiennent une grande place. — En cette région et dans le voisinage se formait dans cette période une religion plus fameuse, le *mithriacisme*, syncrétisme irano-sémito-grec qui devait envahir l'Occident, mais où le livre sacré de l'*Avesta* est inconnu et Zoroastre bien oublié ou effacé, autant qu'on peut le conjecturer lorsque tous les ouvrages sacrés et rituels des mithriastes sont perdus.

La forme maguséenne. — Cumont a reconstruit, d'après un discours du rhéteur Dion Chrysostome et le traité apocalyptique grec des *Oracles d'Hystaspe*, les croyances des prêtres mazdéens du premier siècle de notre ère en Asie-Mineure, les « *Maguséens* ». C'est la combinaison d'un culte d'Ahura-Mazda avec l'astrologie de Babylone et le panthéisme des stoïciens. Le monde doit durer sept mille ans, Apollon-Mithra jouera un rôle de Sauveur à la fin des âges, puis l'univers se résorbera dans le Feu divin — qui n'est autre qu'Ahura-Mazda matérialisé en Zeus stoïcien, — après quoi il apparaîtra un monde nouveau et immuable.

Chez Plutarque. — Au même premier siècle, Plutarque, dans son traité *Isis et Osiris*, nous fait connaître un autre mazdéisme qu'on ne sait où localiser. Il est muet sur l'existence d'un livre sacré et sur l'eschatologie de l'embrasement final ; mais il paraît connaître les rites sacrificiels de la boisson haoma ; et le *dualisme*, à la fois cosmique et moral, y est aussi accusé que dans l'*Avesta*. Après des luttes millénaires, à victoires et défaites alternatives, des Principes du Bien et du Mal, le premier triomphera définitivement. Mais, en

attendant, le philosophe grec nous confie que les prêtres, à l'occasion, pratiquent en secret la magie noire en sacrifiant au mauvais principe ; ce qui n'est certes pas du zoroastrisme orthodoxe.

Le zervanisme. — Enfin — *the last not the least* — une forme de mazdéisme qui fut très répandue, et qu'attestent beaucoup d'auteurs, s'efforçait de corriger l'impossibilité métaphysique du dualisme absolu, la coexistence éternelle et l'égalité originaire de puissance d'un Principe du Mal avec le Dieu bon, en plaçant au-dessus des deux une divinité suprême dont l'un et l'autre étaient les fils rivaux, le « Temps infini », *Zervan akarana*. Dans leur lutte perpétuelle, Ahriman l'emportera pendant neuf mille ans, mais au bout de ce temps le triomphe d'Ormuzd arrivera. Ce n'est point là une conception traditionnelle, comme on l'a prétendu, des Indo-iraniens. Dans l'Inde, le Temps, *Kala*, n'est qu'une figure très secondaire introduite, par suite de spéculations que l'on peut suivre, dans un brahmanisme déjà formé. Plutôt la personnification du Temps infini vient de Babylone (Scheftelowitz). Le système du « *zervanisme* » était peut-être déjà formé au temps de Bérose. Il a pu dominer un certain temps chez les Perses et faillit même devenir officiel à une époque de la domination sassanide. Mais l'*Avesta* définitif et les livres pehlvis qui le commentent en effacèrent soigneusement toutes les traces comme d'une hérésie, pour revenir au dualisme strict.

Maguséens et Zervanites eurent une action très notable sur le développement du mithriacisme, dont le grand dieu est le temps infini et plus tard le même Etre réapparaît dans une autre hétérodoxie, celle-ci semi-chrétienne : le manichéisme. Ni de l'une ni de l'autre nous n'avons à nous occuper ici, non plus que du « mazdakisme », hérésie communiste qui fit couler des flots de sang au temps des Sassanides.

En dehors de toutes ces formes aberrantes, le mazdéisme classique, avec ses livres, s'élaborait en Perse, probablement dès la fin de l'époque achéménide, pour se préciser sous la domination des successeurs d'Alexandre et des Parthes, et devenir enfin tout à fait organisé et officiel au temps de l'empire sassanide, à partir du IIIe siècle de notre ère. Il provenait de sources multiples, iranisme ancien, cultes sémitiques, hellénisme, judaïsme peut-être et la période d'incubation, au temps de la monarchie parthe des Arsacides, reste jusqu'ici enveloppée d'obscurités. Mais les auteurs, restaurateurs et reviseurs des livres sacrés, quoi qu'ils empruntassent, le faisaient endosser désormais à Zarathoushtra, qui était décidément devenu le grand prophète de la race iranienne.

C'est de ce mazdéisme orthodoxe et définitif qu'il nous faut maintenant retracer les grandes lignes.

CHAPITRE III. — LE MAZDÉISME OFFICIEL DU DEUXIÈME EMPIRE PERSE

Nous voici en face d'une religion fortement constituée, qui se trouva en rivalité sanglante avec le christianisme, et paraissait munie d'une armature doctrinale et hiérarchique capable de la maintenir en vie bien plus longtemps que le paganisme gréco-romain. Tout cela cepen-

dant a été presque entièrement balayé par l'Islam, mais en laissant dans l'histoire le souvenir d'un très méthodique et très puissant effort religieux. Les figures divines de cette religion, changées au temps des musulmans en personnages humains dans la grande épopée de Firdousi, le *Livre des rois*, sont devenus les héros légendaires de la Perse, et leur souvenir, comme celui des héros de l'Inde, durera parmi les lettrés érudits. Ils valent bien ceux de la mythologie grecque dont on a rempli nos mémoires en Occident.

§ 1. — *Analyse de l'Avesta.*

Les livres sacrés. — Ce mazdéisme achevé repose sur de saintes écritures nommées l'*Avesta* (non « *Zend-Avesta* », zend voulant dire « commentaire »), que Zoroastre était censé avoir donné sous l'inspiration d'Ahura-Mazda. Ce livre sacré comprend trois grandes parties : le *Yasna*, recueil de prières et d'invocations pour le service divin ; les *Yashts*, hymnes de louange adressées aux divinités populaires, les *Yazatas* (« dignes de culte »), Mithra et autres, qui, choisies parmi les milliers de dieux aryens, recevaient avec Ahura-Mazda des hommages spéciaux aux divers jours du mois ; le *Vendidad* (ou *Videvdat*), dont le nom signifie « Loi contre les mauvais esprits », recueil sacerdotal d'une foule de prescriptions de pureté rituelle et de formules magiques de protection. En second lieu il y a encore le *Vispered*, un petit livre liturgique bien plus court que le *Yasna*, et le *Khorda Avesta*, recueil de prières pour les laïques. C'est dans le *Yasna* que se trouvent insérées les *Gathas*, qui occupent dix-sept chapitres sur soixante-douze, à titre d'hymnes qu'il faut chanter au cours du sacrifice.

Des vingt-et-un livres qui constituaient la collection sassanide, les trois quarts sont perdus ; les Parsis eux-mêmes n'ont pu les garder ni les retrouver. Ce qui nous en reste ressemble, dit Meillet, « à un champ de ruines ». Heureusement un écrit pehlvi du moyen âge, le *Dinkart*, nous a conservé la liste de ces livres, avec de brèves indications sur leur contenu.

Les modernes y distinguent ce qu'ils appellent l'*Avesta ancien* (les *Gathas* et tout ce qui est écrit dans le même dialecte) et l'*Avesta récent*, tout le reste, composé dans une langue qui est une forme plus évoluée du vieil iranien et distincte aussi du vieux-perse des inscriptions ; c'était probablement l'iranien oriental.

C'était une langue morte au temps des Arsacides, où l'on parlait le « pehlvi » ou « iranien moyen », qui avait commencé à être en usage dès l'époque achéménide.

En cette langue pehlvi, surtout depuis la conquête arabe, les mazdéens écrivirent de nombreux commentaires de leurs livres sacrés, des Genèses, des Apocalypses, comme le *Bundahish*, le *Bahman-Yasht* pehlvi, la révélation d'*Arda Viraf* et beaucoup d'autres, où se décèlent les influences les plus disparates. Enfin les Parsis modernes ont aussi leur littérature religieuse.

Doctrine. — Le dualisme est fort tranché, et s'applique au monde physique comme au monde moral.

Dieu. — Dieu, *Ahura-Mazda*, est l'auteur de la bonne création,

qu'il gouverne avec les Amesha-spentas, le « Saint esprit », le « bon esprit » Vohou-mana, la « meilleure piété », Asha vahishta (le *rita* ou arta indo-iranien), la « sainte soumission » Armaïti et trois autres, personnalités bien déterminées qui, en dépit de leurs noms abstraits, se partagent la protection de divers domaines du monde corporel, le feu, la terre, les eaux, les plantes, le bétail, les métaux, etc. D'autres auxiliaires d'Ahoura sont les *Yazatas*, ou dieux, Mithra dieu de la lumière céleste, Ardvi Anahita déesse des eaux, Sraosha l'obéissance, Rashnou la justice, le Haoma personnifié, bien d'autres dont quelques-uns, qui ont leurs correspondants dans les Vedas, remontent à l'antiquité indo-iranienne. En dessous sont les *fravashis*, sortes de doubles ou d'anges gardiens des hommes et des choses, qu'on pourrait comparer aux « genii » ou aux « Manes » des Romains. — Mais en face de cette armée du Bien se dresse celle du mal, commandée par un véritable *dieu mauvais*, Angro-Mainyu (Ahriman), chef des daevas, Seigneur de la mort et de la corruption qui a créé pour son compte un monde infernal, comprenant tout ce qui est de sa nature impur ou nuisible, ainsi des animaux comme les serpents, les araignées. Il est assisté par une foule d'esprits mauvais, les daevas, les druges, correspondant par opposition aux « Saints Immortels » et aux Yazatas. La lutte est perpétuelle entre ces deux principes et leurs troupes et l'homme doit opter entre les deux. Ce combat, commencé trois mille ans après la création spirituelle d'Ahura-Mazda, est devenu surtout ardent à partir du six-millième et il se terminera le douze millième, par la victoire d'Ahura et des bons, l'épuration du monde par un fleuve de feu, la résurrection des morts et la destruction des démons, de leurs sectateurs incorrigibles et de l'enfer. De mille ans en mille ans, après Zarathoushtra, qui est apparu au troisième trimillénaire, surgiront des « Sauveurs », dont le dernier, le « Saoshyant » par excellence, Messie eschatologique, né comme les autres de la semence de Zarathoushtra miraculeusement conservée dans les eaux, présidera à la résurrection des morts. De son côté, Angro-Mainyu a suscité, pour détruire la création, un dragon, un antéchrist, *Azhi-Dahaka*, qui, d'abord enchaîné par un héros sur le mont Demavend et s'étant libéré, sera finalement tué par un autre, Keresaspa. On remarquera, d'une part, le rapport avec le chapitre xx de notre Apocalypse (Satan enchaîné et déchaîné), et d'une autre l'absence, dans le calcul des périodes, de chiffres vraiment « astronomiques » comme étaient ceux des Hindous. Au reste, toute cette eschatologie n'est encore que tracée à gros traits dans l'*Avesta*, et ce sont les commentaires pehlvis, comme le *Bundahisn* et le *Bahman-yasht*, qui paraissent lui avoir donné sa consistance, et campé dans toute la force de sa personnalité le Saoshyant.

L'homme. — Le premier homme créé par Ormuzd est, dans l'*Avesta*, tantôt *Yima* (le dieu des morts indo-iranien, *Yama* de l'Inde), tantôt *Gayomard* (*Gayo meretan*, « vie mortelle », invention des prêtres), qui ressuscitera le premier à la fin du monde, mais n'a pas le rôle cosmologique que lui donneront les livres pehlvis. L'humanité est tiraillée entre les influences du Bien et du Mal. Ahura-Mazda lui donne sa Loi et sa grâce, et le *hvareno* aux souverains, substance lumineuse secrète qui transforme leur âme. Mais Ahriman et ses bandes lui envoient la maladie, le péché, et réussissent à imposer la mort à tout

homme. Il faut leur résister en observant la loi religieuse et morale (*daena*), mais aussi en pratiquant les innombrables rites de pureté légale et magique du *Vendidad*. Jamais religion, même celle du *Talmud*, n'a été plus insupportablement ritualiste que celle des adorateurs d'Ormuzd. Les prescriptions de pureté extérieure — par exemple celle d'éviter le contact des cadavres, qu'on abandonne pour cela à la dent des bêtes, — les défenses de souiller en rien le feu, la terre, les eaux, ont autant d'importance que la pratique des vertus et la fuite du mensonge. Le bœuf, le chien, le coq sont des êtres sacrés ; l'urine de vache sert d' « eau bénite », le regard d'un chien, amené au lit des mourants, en chasse les démons qui l'assiègent ; parmi les « cinq péchés mortels » ou irrémissibles, qui damnent toujours, sont comptés (*Vendidad*, XV, I), à côté de la calomnie d'un croyant près des infidèles, le fait de brûler la gueule d'un chien en lui jetant des morceaux de viande trop chaude, ou de faire tomber une chienne grosse dans un trou. Les fautes rituelles sont punies par des coups de fouet ou d'aiguillon à bœufs. Après la mort, les âmes sont jugées par les trois yazatas Mithra, Sraosha et Rashnou, et s'engagent sur le pont Çinvat pour aller au lieu des récompenses ou tomber dans celui des peines, domaine d'Ahriman, jusqu'au jour de la Résurrection. Les tièdes passeront par une sorte de lieu intermédiaire ou de purgatoire, avant l'épreuve finale du feu eschatologique.

Liturgie. — Le culte du feu Atar, et le sacrifice du haoma forment **l'essentiel de la liturgie.** On admet des statues, et même des édifices, de vrais temples, pour abriter les autels du Feu divin, fils et symbole d'Ahoura-Mazda. Des fêtes brillantes, commençant par celles du Nouvel An, et accompagnées de rites purificatoires et de réjouissances populaires, parsemaient l'année ; on les rattachait à des souvenirs mythologiques, mais elles étaient plutôt d'origine saisonnière.

La garde de toute cette religion — et, par elle, de toute l'existence des Mazdéens — était confiée à une classe puissante de prêtres hiérarchisés, qui s'appelaient, non plus des « mages », mais des « mobeds ».

§ 2. — *Etude critique de l'Avesta.*

Rien qu'avec ce qui nous reste de l'*Avesta*, nous percevons en toute évidence qu'il est fait de pièces et de morceaux, dont la provenance peut être assez variée.

Exposé des opinions. — La tradition pehlvie et parsie veut que le tout remonte à Zoroastre. La révélation eût été transcrite sur « douze mille peaux de bœuf », mais, quand Alexandre eut abattu la royauté perse, tous les exemplaires auraient été détruits, sauf un seul. Un des rois arsacides, un Vologèse, se serait occupé avec zèle de restaurer les écrits sacrés et, au IIIe siècle de notre ère, le Sassanide Ardashir, utilisant la science et les révélations du prêtre Tansar, aurait rétabli définitivement le canon, qui subit du reste encore des revisions postérieures. L'histoire de l'ancien livre et d'Alexandre appartient manifestement à la légende. Quant au rôle du Grand Roi Ardashir et de Tansar, ainsi que de leurs successeurs, on peut y trouver quelque souvenir historique arrangé ; mais alors que de manipulations ont été

possibles et quelle part d'invention créatrice n'est-on pas autorisé à soupçonner chez les « restaurateurs » ? Un orientaliste de marque comme le défunt abbé F. Nau allait, voilà peu d'années, jusqu'à nier l'existence d'un livre canonique avant l'invasion musulmane ; « *Abastag* » (Avesta), mot qui se trouve dans les relations de martyres syriens, aurait signifié pour le clergé mazdéen persécuteur non pas un écrit, mais une tradition ; hâtivement, lorsque les Arabes commencèrent à menacer la Perse, on aurait recueilli, créé, compilé toute sorte de morceaux religieux pour en faire un ouvrage sacré, et prouver aux envahisseurs musulmans, afin d'être plus respectés par ces sectateurs farouches d'une loi divine écrite, qu'on était aussi des « hommes du livre » et non des païens à exterminer.

Une thèse aussi radicale n'a pas été admise. Mais les savants n'appliquent plus, depuis longtemps, de mesure commune aux diverses parties de l'*Avesta.* Ils considèrent en majorité les « Gathas », qu'on appelle l'*Avesta ancien*, comme la portion la plus antique, ayant pour auteur Zarathoushtra en personne ; et tout le reste, l'*Avesta postérieur*, rédigé dans une langue moins archaïque, comme compilé et adapté plus ou moins bien à la doctrine du prophète au temps des Achéménides, sous la réserve de modifications secondaires qui se seraient faites au long de cinq à six siècles, jusqu'à la fixation définitive du canon sassanide.

Discussion. — Ce n'est peut-être pas encore là le dernier mot de la critique. On peut sans doute, pour une bonne part, faire remonter aux Achéménides les *Yashts*, dont un grand nombre s'adressent, sous des traits parfois assez païens, à de vieilles divinités indo-iraniennes dont les équivalents nous sont connus dans l'Inde ; ces figures pouvaient appartenir à la religion décrite par Hérodote et à celle des inscriptions. Le *Vendidad* a collectionné un bon nombre de rites et de recettes qui doivent remonter à une antiquité semi-barbare, aryenne ou même préaryenne. La masse du *Yasna* pourrait se répartir entre différentes époques. Quant aux *Gathas*, il paraît beaucoup plus difficile de se prononcer sûrement. Autrefois James Darmesteter voulait expliquer l'élévation de leur doctrine par l'influence judéo-hellénique des idées de Philon d'Alexandrie, les faisant ainsi postérieures à notre ère. Des raisons, qui sont surtout d'ordre linguistique, paraissent avoir fait rejeter définitivement cette théorie, qui n'eut jamais grand succès. Le P. Lagrange, qui y était favorable jadis, admet dans son ouvrage : *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (1931), que ces hymnes pourraient remonter au IIe siècle avant notre ère, mais ajoute qu'il n'est pas nécessaire de leur chercher une date plus ancienne.

Que vaut en effet cet argument principal — bien plus objectif que les impressions des savants qui veulent y reconnaître le ton d'une œuvre tout à fait personnelle et spontanée, donc de Zoroastre — l'argument de l'archaïsme de leur dialecte ? Tout l'*Avesta*, « ancien » ou « postérieur », est écrit en des langues sacrées, qui étaient mortes, puisqu'on ne parlait plus alors que le pehlvi, à l'époque sassanide où le texte a été arrêté et, sans aucun doute, profondément trituré et remanié, toujours dans la langue sacrée dont les prêtres avaient l'héritage ? Dans l'état actuel de la philologie, peut-on tenir pour assuré que le dialecte des Gathas, et celui de l'*Avesta postérieur*, qui est plus

évolué, n'avaient pas été parlés à la même époque en deux régions voisines, mais *différentes*, toutes deux situées à l'Est de l'Iran d'où serait venue la réforme ? Et peut-être l'étaient-ils encore par-ci par-là. Ce qui peut prêter de la force à cette supposition, c'est que l'*Avesta postérieur*, malgré tous les développements et remaniements qu'on voit assez, à travers la légende, qu'il a reçus depuis le temps des Achéménides, se place délibérément et artificiellement dans un *archaïsme voulu*. Il évite toute mention de ce qui s'est passé sous les grands rois Cyrus, Darius et depuis ; non seulement cela, chose qu'on pourrait essayer de présenter comme un signe de son antiquité intégrale ; mais, quoique adapté sûrement aux conditions religieuses de l'époque sassanide, il ne fait aucune allusion au « zervanisme », qui existait depuis assez longtemps, et que l'on sait avoir fleuri à cette époque, comme religion rivale, qui fut même un moment officielle sous le roi Yezdegerd II (438-457) ; la littérature mazdéenne orthodoxe, après l'*Avesta*, maintint là-dessus un silence conventionnel. Ainsi les traces abondent du parti-pris d'imposer une « histoire orthodoxe » au développement de la religion mazdéenne et de la faire remonter à Zoroastre sans arrêt et sans secousse.

Le problème des Gathas. — S'il en est ainsi, que penser des Gathas, qui surprennent tout le monde par leurs conceptions épurées, pour l'époque lointaine qu'on leur assigne ? Est-il défendu de supposer que, parmi tous les contacts de civilisation et les luttes d'idées qui suivirent la conquête macédonienne et « hellénisèrent » plus ou moins l'Orient, mouvement dans lequel le monothéisme juif avait sa part, il y ait eu un ou plusieurs essais effectués (en dehors du zervanisme), pour réduire le dualisme iranien — bien attesté depuis Théopompe, vers l'an 300 et peut-être avant chez Aristote — en plaçant au commencement absolu des choses un seul Principe, le Principe bon, Ahura-Mazda, au lieu d'un Temps abstrait père mythologique du Bien et du Mal à la fois et en atténuant la personnalité du Principe du Mal, pour ne la considérer plus que comme la somme des obscurcissements, des abaissements accidentels survenus dans la création bonne ? Un de ces essais, le plus réussi ou le plus connu, n'aurait-il pas été les Gathas, marquant une tentative d'interprétation, en un sens plus spiritualiste et plus monothéiste, de la religion traditionnelle qui cherchait à se systématiser ?

Comme les Gathas, à part les sacrifices sanglants, ne combattent pas le culte iranien, mais seulement omettent de parler, dans les fragments qui nous en sont restés, d'un certain nombre de ses rites et de ses mythes et qu'elles se donnaient, ainsi que les autres pièces qui ont constitué l'*Avesta*, sous le nom vénéré de Zarathoushtra, le clergé n'aurait pas eu de difficulté à faire une part dans son syncrétisme aux morceaux de ces Gathas qui lui paraissaient pouvoir être utilisés comme chants cultuels. Ces hymnes seraient de l'époque grecque, sans qu'on puisse en fixer la date avec plus de précision. Elles se seraient mises sous le nom de Zoroastre, parce que c'était devenu l'usage en toute cette littérature religieuse et que leurs auteurs, dont la sincérité et la volonté de réforme paraissent bien réelles, pensaient sans doute exprimer dans leur œuvre le véritable esprit de Zoroastre, un prophète du passé plus ou moins légendaire qui avait tenté autrefois, dans l'Est,

d'imprimer au culte aryen un mouvement vers le monothéisme et la morale, et dont le souvenir s'était popularisé même en dehors de l'Iran, qu'il eût ou non laissé de sa doctrine des documents authentiques et écrits. C'est pourquoi les Gathas furent rédigées dans le dialecte que Zoroastre était censé avoir employé et que l'on comprenait encore parmi les prêtres (plus tard les auteurs pehlvis l'entendaient assez imparfaitement), ou que l'on parlait même peut-être encore en certains lieux. Le même souci d'archaïsme — commun avec les autres parties de l'*Avesta* — et la connaissance de conditions sociales qui subsistaient encore par endroits, aurait fait adapter les dires de l'auteur fictif au cadre d'un milieu de pasteurs-agriculteurs encore simples qui avait été, d'après la tradition, celui du prophète.

Comme cette reconstruction hypothétique expliquerait bien des choses obscures, et qu'on ne peut la dire invraisemblable plus que les autres, pour ce temps de littérature fictive, on voit qu'il n'est pas prudent de s'appuyer sur les Gathas pour attribuer au mazdéisme, en bloc, une supériorité originelle trop marquée sur les autres produits religieux indo-iraniens, en rejetant sur une corruption postérieure et sur des mélanges syncrétistes tout ce que l'*Avesta* et la littérature pehlvie contiennent de franchement polythéiste et païen. Le prétendu *Avesta ancien* pourrait être bien postérieur aux Yashts, à la substance du Vendidad et à d'autres parties de l'*Avesta récent.*

§ 3. — *Conclusion historique et religieuse.*

L'*Avesta,* compilation tardive et dénuée d'homogénéité et encore moins les traditions pehlvies, franchement légendaires, ne semblent donc pas pouvoir nous apprendre grand'chose d'inattaquable sur l'évolution réelle du mazdéisme et la part réelle que Zoroastre aurait eue dans la formation de l'ensemble. Le courant le plus spiritualiste et la préoccupation morale émanent peut-être de lui, ou auront été du moins fortifiés, sinon par son action directe, du moins par le souvenir légendaire de ses essais de réforme.

Valeur de la morale mazdéenne. — Le mazdéisme, disait Renan, est la religion la moins païenne qu'il y ait eu dans le paganisme. Mais il faut déjà faire des restrictions pour ce qui concerne la morale. Outre qu'il nous représente la religion la plus légaliste et formaliste qui ait jamais existé, ses prescriptions portent la marque d'une justice étroite et parfois barbare plus que d'une charité universelle ; les incroyants doivent être traités comme des hors-la-loi, des bandits (ce qui est bien loin, notons-le, de la tolérance connue des anciens Achéménides) ; de plus, cette morale, qui n'a rien de proprement ascétique, a ses faiblesses pour ce qui regarde les rapports sexuels, elle va même jusqu'à recommander les mariages entre proches parents, comme une œuvre sainte, autorise la polygamie et le concubinage, tout en relevant la condition sociale de la femme, égalée sous ce rapport à son mari.

Valeur des croyances mazdéennes. — a) *Notion de la divinité.* — S'il s'agit des croyances et d'une influence heureuse qu'elles auraient exercée sur les Grecs et les Juifs en spiritualisant l'idée de Dieu, il

faut reconnaître que cette théorie, qui fut en vogue dans certains milieux récents, ne peut s'accorder avec l'histoire. Car le Dieu de Platon et surtout Iahvé, le « Dieu vivant » des Juifs, sont bien plus transcendants qu'Ahura-Mazda, le dieu bon, mais non absolument unique, dont la puissance bienfaisante est presque égalée, pour la plus longue part de la durée du monde et tenue en échec par le pouvoir entièrement autonome d'un dieu mauvais, qui est lui-même créateur à sa façon. Admît-on l'antiquité et la pureté des idées de Zoroastre sur Dieu, il faudrait cependant au moins noter, avec le bon iraniste Wesendonk, que ces idées s'étaient fort matérialisées et paganisées quand le mazdéisme put être connu des Juifs et des Grecs ; elles n'étaient donc point alors de nature à relever leur notion de la divinité, qui se montre plus haute chez Platon et qui, avec la loi de Moïse et les prophètes israélites, se tenait déjà à un niveau tout à fait transcendant à ce que le mazdéisme a jamais conçu. Il n'est pas impossible que, dans les derniers siècles avant notre ère, les développements de l'angélologie et de la démonologie judaïques, ainsi que l'attente du jugement et d'une fin du monde, aient été stimulés par la doctrine mazdéenne ; mais, en substance ou en germe, elles existaient déjà en Israël avant tout contact. En tout cas l'idée de la résurrection des morts, qui était courante chez les Juifs au temps du Christ et qui, chez les Perses, n'est attestée avant notre ère par aucun document contemporain, mais seulement dans l'*Avesta* récent, dont on connaît l'histoire équivoque (Diogène Laerce et Enée de Gaza, auteurs tardifs, n'ont prêté pareille attestation à Théopompe qu'en l'interprétant), cette idée de résurrection semble avoir été empruntée aux Juifs (sinon aux chrétiens) par les auteurs de l'*Avesta*, bien plutôt que l'inverse ; les Gathas elles-mêmes n'en soufflent mot, quoiqu'elles tiennent ferme à l'immortalité.

b) *Le « Règne de Dieu ».* — Concernant la division du cours du monde en périodes, les détails du dernier Jugement, le rôle du Saoshyant et l'établissement du Règne de Dieu, tous les détails précis qui sembleraient le plus rapprocher le mazdéisme du christianisme sont pris de la littérature pehlvie et non de l'*Avesta* lui-même. Or, cette littérature, dont le syncrétisme éclate, n'a guère commencé à produire ses grandes œuvres qu'après l'invasion arabe, lorsque mazdéisme et christianisme étaient aux prises depuis plusieurs siècles et que les croyances musulmanes elles-mêmes, contre lesquelles il fallait lutter, pouvaient colorer les vues apocalyptiques des Perses. Le Saoshyant, nous l'avons dit, n'apparaît tout à fait individualisé, comme une contrepartie du Christ, que dans leurs écrits médiévaux ; du reste il n'est pas d'une nature tout à fait unique, puisque, avant le Sauveur eschatologique, il en aura paru deux autres, fils miraculeux, comme lui, de Zoroastre. Mais il est une question sur laquelle il est bon d'insister un peu plus, celle du « Fils de l'Homme ». Pour l'école de Reitzenstein, cette désignation que Notre-Seigneur se donne à lui-même dans l'Evangile serait de provenance zoroastrienne et décélerait l'influence du mazdéisme sur la formation des croyances messianiques judéo-chrétiennes. La première partie du Livre d'Isaïe, avec la prédiction de l'Emmanuel, à l'époque assyro-chaldéenne où personne ne parlait encore de Zoroastre, n'est pour-

tant pas un démarquage d'aucun *Avesta !* Mais « Fils de l'homme », en araméen, signifie « Homme », le Messie futur est désigné ainsi pour la première fois dans le Livre de Daniel, c'est-à-dire à une époque où les deux religions pouvaient avoir pris contact et la croyance à un « Homme » mythique, Anthropos, « Homme primordial », se rencontre dans l'hermétisme, plusieurs sectes gnostiques, le manichéisme, peut-être le mandaïsme (ces deux derniers systèmes iraniens en partie) ; ce qui a fait conclure à des savants modernes syncrétistes que l'idée et le nom devaient remonter à l'ancien Iran.

c) *Le Premier Homme.* — Car, de fait, on trouve dans le tardif ouvrage pehlvi du *Bundahish* la mention d'un Premier Homme, *Gayomard*, associé à un *Premier Taureau* qui, tués tous les deux par Ahriman, auraient donné naissance, le Taureau au monde des plantes et des bêtes utiles, l'Homme aux minéraux et, indirectement, à l'humanité actuelle. A côté de ce rôle cosmogonique, ils ont voulu assigner un rôle sotériologique à cet Homme. Selon eux, ce mythe se rattacherait à un des vieux livres perdus de l'*Avesta*, le *Damdad-nask*, où nous savons par le Dinkart que le rapprochement aurait été fait parties par parties entre le macrocosme et le microcosme, l'univers matériel et l'homme. Nous savons cela, en effet, mais c'est tout. Gayomard est bien mentionné comme le premier membre de la lignée humaine dans les Yashts, mais il n'est pas question de sa mésaventure et le texte avestique ne lui assigne aucun rôle dans la création ni dans le salut ; il y a d'ailleurs encore d'autres « Premier Homme », comme Yima, qui n'est pas le seul. Pour établir que, chez les Perses anciens, l'humanité était considérée comme faite des parties dispersées d'un « Premier Homme », Reitzenstein a voulu tirer parti d'un certain « hymne de Zoroastre » trouvé dans l'Asie centrale ; mais cet hymne est manichéen et médiéval. De fait, le mythe du Premier Homme et du Premier Taureau peut être fort ancien (cf. le Taureau de Mithra, mais non « l'âme du bœuf » des Gathas, simple personnification) ; c'est une sorte de traduction barbare de la croyance aux correspondances du macrocosme et du microcosme qui se retrouve chez bien des peuples, indo-européens et autres ; il serait rentré dans le mazdéisme à l'époque pehlvie, où le syncrétisme se donnait du champ ; seulement il n'y en a pas trace dans l'*Avesta*, ni de la collaboration passive ou active d'aucun « Premier Homme », d'aucun Anthropos, à la création ou au salut final. Aussi de bons iranistes (Lommel, par exemple, en propres termes) concluent-ils que Reitzenstein et les autres ont tout simplement prêté aux anciens Zoroastriens (pour les besoins de leur thèse sur la formation de la croyance au Messie), des spéculations de l'âge hellénistique, nées ou renouvelées aux alentours de notre ère et qu'auraient utilisées hermétistes, gnostiques, manichéens, mais qui n'avaient alors rien à voir avec la religion mise sous le nom de Zoroastre.

Le mazdéisme n'a rien apporté à la religion chrétienne. — Le mazdéisme, ni directement, ni indirectement, n'a été un élément formateur de la religion du Christ. La théorie qui le prétendait est déjà par terre.

A tout prendre, on peut estimer dans cette religion païenne sa

tendance au monothéisme, sa préoccupation de moralité active, quoique la morale en fût assez imparfaite ; l'ancien dualisme naturiste des Aryens a été changé par elle en dualisme éthique et elle a proclamé le triomphe final du Bien sur le Mal. Cela lui assigne un rang à part au milieu des religions païennes ; mais, dans le paganisme même, il ne faut pas oublier que la doctrine de la *Bhakti* hindoue, et celle de certains philosophes grecs, sont montées encore beaucoup plus haut à certains égards.

APPENDICE. — LES PARSIS ACTUELS

Il existe encore cent mille sectateurs du mazdéisme, les Parsis, à Bombay et dans le reste de l'Inde, où leurs ancêtres ont émigré sous la pression des musulmans. Ils conservent fidèlement ce qui reste de leur livre sacré et s'attachent avec ténacité à leurs rites principaux, surtout au culte du Feu, auquel ils se défendent d'attacher aucun sens superstitieux ni polythéiste. Ce qui attire le plus l'attention sur leur secte, c'est l'exposition de leurs morts — pour ne pas souiller le sein sacré de la terre — dans les fameuses « tours du silence » où ils sont déchirés par le bec des vautours. Leur ritualisme est extrême et leurs principes de moralité fermement tenus, purifiés même en partie sous l'action subie malgré eux des grandes religions monothéistes avoisinantes, Islam et christianisme ; on accuse pourtant les hommes d'affaires qu'ils sont en général de s'accorder beaucoup de latitudes de businessmen. Aujourd'hui se dessinent parmi eux certaines tendances superstitieuses à la théosophie ; mais jusqu'ici ils restent imperméables au christianisme, comme d'ailleurs à l'hindouisme et à l'Islam. Leur religion, qui fut grande, n'est guère plus qu'un article intéressant du musée de l'histoire.

E. Bernard ALLO, O. P.

Bibliographie. — Les lettrés peuvent consulter : C. de Harlez, *Les origines du zoroastrisme*, Paris, 1878-1879 ; du même : Introduction à *Avesta, livre sacré du zoroastrisme*, Paris, 1881 ; James Darmesteter, l'Introduction au vol. III de *Zend-Avesta*, Paris, 1893 ; M. J. Lagrange, O. P., *La religion des Perses*, Paris, 1904 ; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Bologne, 1920 ; Hermann Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Tubingue, 1930 ; C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920 ; du même, sur les Scythes, etc. : *Religionsgeschichte Europas*, III, 2 C, Heidelberg, 1926 ; Emile Benvoniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Paris, 1929 ; Victor Henry, *Le Parsisme*, Paris, 1905 ; D. Menant, *Les Parsis* (Ann. du Musée Guimet), Paris, 1898 ; Clément Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris, 1925 ; O. G. von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, Munich, 1933 ; Antoine Meillet, *Les Gathas de l'Avesta*, Ann. du Mus. Guimet, 1925 ; N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Ann. du Mus. Guimet, 1898 ; A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 2 vol., Stockholm, 1917 et Leide 1934 ; G. Messina, S. J., *Der Ursprung der Magier und die zarathushtrische Religion*, Rome, 1930 ; L. C. Casartelli, *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*, Paris, 1884 ; du même : *The religion of the Great Kings*, Londres, 1910 ; Abbé F. Nau, *La transmission de l'Avesta et l'époque probable*

de la dernière rédaction, dans la « Revue de l'histoire des religions », mai-juin 1927, p. 149-189 ; F. Cumont, *La fin du monde selon les Mages occidentaux*, Paris, « Revue de l'hist. de religions », 1931.

Manuels : Dans Bertholet-Lehmann, Edv. Lehmann, *Die Perser*, p. 199-263 ; dans le man. de Bricout, J. Labourt, *Iraniens et Perses*, p. 195-229 ; dans « Christus », ch. VI, Albert Carnoy, *La religion des Perses* ; dans le man. de Fournier, II, C. IX, p. 157-170 ; dans le man. de Söderblom (Corswant), liv. III, ch. II, p. 360-400 ; dans *Storia delle religioni*, I, de Tacchi Venturi, Turin, 1934, Messina, *La religione persiana*, p. 287-330.



Le Père de Foucauld, apôtre de l'Islam dans le Sud-Algérien et au Hoggar, avec l'esclave racheté par lui à Beni-Abbès.

XIX

LA RELIGION ISLAMIQUE

L'Islam est sorti de la religion des Sémites d'Arabie, sous l'influence transformatrice d'un judaïsme et d'un christianisme appauvris. Il a prétendu devenir la religion du monde entier. Après avoir fait des carnages et des conversions forcées de millions de païens et menacé de la façon la plus sérieuse le christianisme, il a vu tous ses progrès arrêtés depuis trois siècles parmi les peuples civilisés, mais il tient ferme sur ses positions, et continue à se propager dans l'Afrique noire, où il faut le considérer comme le principal obstacle à l'Evangile. Ses adeptes, de l'Insulinde au Maroc, de la Russie orientale jusqu'au Sud de l'Inde, atteignent le nombre d'environ deux cent quarante millions.

L'Arabie avant l'Islam. — Le berceau de l'Islam, ce pays désertique d'Arabie qui est un des plus pauvres de la terre, n'a qu'un avantage, celui de se trouver sur la route de l'Europe aux Indes. Les nomades sémites — et chamites en partie — qui l'habitaient, n'apparaissent dans l'histoire qu'en certains passages de la Bible, comme rivaux des Hébreux, et en quelques documents assyro-babyloniens assez récents, où il est question de raids exécutés contre eux. Mais ils savaient faire trêve à leurs pillages et à leurs contestations autour des pâturages et des puits, pour jouer au besoin le rôle de

guides et de protecteurs des caravanes circulant entre l'Inde et la Méditerranée. Certaines tribus s'y enrichirent et se fixèrent au sol. Au Sud, le long de l'Océan Indien, se fondèrent les établissements des Sabéens, des Minéens, enfin des Himyarites, qui durèrent jusqu'au moyen âge et dont on a des inscriptions remontant à la première moitié du dernier millénaire avant Jésus-Christ.

Plus tard, aux environs de notre ère, dans le Nord, sur le chemin des caravanes, se fonda le royaume assez puissant des Nabatéens, qui fut réduit en province romaine sous Trajan. Ensuite, à l'époque byzantine, sur les frontières de la Palestine et de la Mésopotamie, on trouvera les royaumes des Ghazzanides, vassaux de Constantinople, et des Lakhmides, vassaux de la Perse. La religion des Nabatéens, avec le sanctuaire rupestre de Pétra, et le dieu Dusarès, identifié à Bacchus et incorporé dans une pierre noire cubique, est bien connue des palestinologues ; celles des Arabes du Sud, astrolâtriques (« *sabéisme* ») et fortement influencées par Babylone, ont laissé aussi bien des traces intéressantes. Sous les variétés locales, on retrouve d'ailleurs le paganisme sémitique en des formes très archaïques. Les sanctuaires typiques étaient des enceintes à ciel ouvert (« *harams* »), généralement avec un puits, des arbres, et gardées par un *kahin* ou prêtre-devin. Ils ne contenaient sans doute pas d'idoles, mais des fétiches dont le plus sacré était une pierre, un bétyle, que l'on portait parfois en procession ou qui accompagnait à l'occasion les expéditions guerrières. Ces harams formaient des centres de pèlerinage pour les tribus dispersées et souvent des lieux de marché. Au centre d'un polythéisme assez accusé et d'une croyance à des dieux parfois sidéraux, ainsi qu'à d'innombrables *djinns* ou esprits inférieurs, dominait la figure du grand dieu préhistorique des Sémites, *El*, que les Arabes nommaient *Allah*.

Il s'était bien conservé, ou du moins avait été remis au premier rang, sous des influences monothéistes, à l'époque où naquit l'Islam. Ce n'était plus le Dieu unique, mais un dieu suprême : *Allah akbar*, « Allah est le plus grand », disait-on. L'homme était l'esclave (*ibad*) de son dieu ; le culte comporta, jusque très tard, des sacrifices humains, mais surtout l'immolation de moutons et de chameaux. Quant aux croyances concernant la vie future, elles étaient, semble-t-il, très vagues et ne dépassaient point le stade de l'animisme.

Or les rivalités entre Romains et Sassanides ayant, en bloquant les voies du Nord, rendu son importance, pour le transit entre l'Europe et les Indes, au rivage oriental de la Mer Rouge, il s'y était fondé, autour d'un haram ancien, une cité commerçante, vraie république de marchands, qui s'appela la Mecque. Ses maîtres, la tribu des Qoraïchites, profitèrent de cette situation commerciale et religieuse pour y établir une foire importante et attirer à leur sanctuaire, où l'on vénérait une pierre noire, la *Caaba*, toutes les tribus de l'Arabie nomade qui chaque année, à cet effet, concluaient une trêve sacrée. C'est là que naquit, en 570-572 ou en 580, l'homme illustre qui fut le réformateur et l'unificateur religieux et politique de l'Arabie et qu'on appela *Mouhammad*, nom que nous avons altéré en *Mahomet*.

CHAPITRE PREMIER. — VIE DE MAHOMET

Le milieu religieux à la naissance de Mahomet. — A l'époque où naquit Mahomet, l'Arabie confinait au Nord avec de puissants États, l'empire byzantin relevé par Justinien et l'empire des Sassanides. A leur contact, le royaume des Ghazzanides était devenu chrétien et celui des Lakhmides comptait beaucoup de sujets baptisés. Au Sud, dans l'Afrique toute proche, le royaume éthiopien d'Axoum, puissant par sa marine, était chrétien aussi. On trouvait beaucoup de chrétiens dispersés un peu partout dans les oasis et le Hedjaz, et un grand nombre de moines et de solitaires, surtout dans le Nord. Mais ce christianisme était hérétique et gâté par beaucoup d'ignorance et force adaptations. En outre, des tribus juives sédentaires et riches pratiquaient l'agriculture et le commerce en plusieurs oasis ; les Himyarites étaient passés en grande partie au judaïsme, et un de leurs rois, Dhou-Nawas, avait cruellement persécuté au nom de cette religion les chrétiens du Nedjran, que les Abyssiniens d'Axoum étaient venus venger. Par ailleurs, les religions se toléraient mutuellement ; un certain courant de monothéisme, sous l'influence de penseurs indigènes qu'on appelait les *hanifs*, pénétrait bien des milieux.

Les années de Jeunesse. — Mahomet était un Qoraïchite, mais son clan, les Hakhimites, était le plus humble et le moins fortuné de la tribu. Devenu orphelin très jeune, il fut recueilli par son oncle Abou-Taleb, qui, assez pauvre lui-même, ne put l'élever que très modestement ; il n'apprit probablement jamais à lire. La légende prétend qu'il fut, dans son adolescence, berger comme Moïse, qu'il eut au désert des apparitions d'anges et que, quand il eut entrepris des voyages comme serviteur des caravanes mecquoises, un moine nestorien, Bahira, lui prédit son brillant avenir. En tout cas, il eut beaucoup de rapports avec les « gens du Livre », Juifs et chrétiens, à qui il enviait le bonheur d'avoir reçu de Dieu une révélation écrite ; il entendit et admira l'évêque-poète Qouss, du Nedjran.

C'était un jeune homme beau, sympathique et très occupé de réflexions religieuses ; on l'estimait pour son sérieux, son honnêteté, sa franchise, sa bonté et sa modestie. Ces qualités lui gagnèrent le cœur d'une veuve, Khadidja, plus âgée que lui, riche commerçante qui l'avait pris à son service. Elle lui offrit sa main, Mahomet l'accepta et, dégagé désormais des soucis pressants du pain quotidien, il put méditer plus à l'aise.

L'unité de Dieu, la toute-puissance d'Allah, lui paraissait évidente ; l'idée, prise aux chrétiens, des sanctions éternelles après la mort, le hantait. L'avarice et la dureté du milieu ploutocratique dont il avait souffert, les superstitions intéressées des Qoraïchites, blessaient au vif son âme droite. Il se disait que ses compatriotes encouraient un terrible jugement de Dieu, que leurs vices rendaient peut-être ce jugement tout proche et qu'il fallait se hâter d'opter entre le paradis et l'enfer. Vers l'an 610, il prit conscience de sa mission ; il crut voir et entendre l'Ange Gabriel, lui commandant de publier devant ses compatriotes l'unité de Dieu, les récompenses et les vengeances divines qu'ils ignoraient.

Le nouveau prophète : la période de la Mecque, la période médinoise. — Alors il se mit à prêcher ; ce fut la belle période de sa carrière, celle de la Mecque. Khadidja, très bonne femme et sans doute à moitié chrétienne, se convertit d'abord. Des opprimés, des gens simples, accessibles aux idées des hanifs, puis quelques notables, un à un, devinrent les disciples du nouveau prophète. Il y avait du mérite à cela ; car les Qoraïchites influents sentaient leurs intérêts menacés par la critique de leur despotisme cupide et la réprobation des faux dieux associés à Allah excitait leur inquiétude de commerçants à qui les pèlerinages païens à la Caaba rapportaient de gros profits. Ils poursuivirent de sarcasmes et de sévices le gênant prédicateur et ses disciples. Beaucoup de ceux-ci durent se réfugier en Abyssinie, où on les reçut avec faveur, comme une variété de chrétiens. Enfin, après la mort d'Abou-Taleb et de Khadidja, Mahomet lui-même, qui du reste avait été tout à fait conforté dans sa mission par un enlèvement au ciel (sur la merveilleuse jument Al-Boraq), jugea nécessaire de s'exiler. Il s'enfuit dans la ville agricole de *Médine* — alors Yatrib — peuplée de cultivateurs arabes et juifs, avec qui il avait négocié pendant les foires de la Mecque. Il comptait imposer de là sa doctrine et sa domination à ses compatriotes réfractaires et, s'il était possible, à tout le reste des Arabes. De cette année 622 date l'ère musulmane, celle de l'« *hégire* », ou fuite.

La « période médinoise » contraste fort avec la précédente. Mahomet n'est plus un prédicateur bafoué, ne pouvant agir que par l'exemple et la persuasion. L'accueil enthousiaste des gens de Médine, les liens de fraternité noués entre les réfugiés de la Mecque qui avaient suivi leur prophète (les *Mohadjdjiroun*) et leurs hôtes de Yatrib (les *Ançar*), ont fait de lui le chef d'un petit État, qui a cette particularité, toute nouvelle pour des Arabes, d'être fondé non sur la solidarité des clans, mais sur la profession d'une même croyance religieuse. Mahomet imposa ses lois comme un monarque de fait, accrédité par Allah, Les Qoraïchites s'inquiètent ; on pille leurs caravanes, même, ce qui est fâcheux à dire, en temps de trêve sacrée. Une guerre intermittente s'ensuit entre les deux villes ; après des alternances de succès, qu'il croit miraculeux, et de revers, Mahomet finira par avoir le dessus.

La doctrine politico-religieuse de Mahomet. — Mais, depuis qu'il commande et qu'il voit dans les armes l'instrument légitime, et le seul possible, pour faire triompher sa mission, les instincts du Bédouin se sont réveillés en lui. S'étant brouillé avec les Juifs, qui demeurent incrédules à sa vocation de prophète, il les vainc et les traite cruellement, par des massacres, des confiscations, des exils en masse. Il fait assassiner traîtreusement ses adversaires les plus dangereux ; il use sans scrupule des perfidies diplomatiques qu'autorise la morale du désert et attire à sa religion, par l'attrait du butin, une foule de convertis superficiels, parmi les Médinois et les Bédouins, à qui il prêche la « guerre sainte » (*djihad*) contre les païens rebelles à Allah et à son prophète.

Cette sorte de « sécularisation » de son caractère se fait sentir en un autre domaine ; l'ancien époux fidèle de la seule Khadidja, qui a restreint pour les autres l'usage arabe de la polygamie illimitée

au chiffre de quatre épouses, se livre maintenant aux femmes. Il a épousé Aïscha, fille de son ami et disciple Abou-bekr, quand ce n'était qu'une petite de neuf ans ; par une dispense spéciale du ciel — car les révélations ne se ralentissent pas, tout au contraire — le Prophète aura neuf épouses et plusieurs concubines.

Ses vues politico-religieuses s'étaient précisées. Dieu l'avait institué prophète pour tous les Arabes, ces fils d'Abraham et d'Ismaël, comme Moïse pour les fils de Jacob et Jésus pour l'Occident. S'il ne prétendait pas être leur égal pour la sainteté et le don des miracles (toujours il refusa loyalement de se faire thaumaturge), il était de quelque façon leur supérieur, comme « sceau des prophètes », le dernier, complétant l'œuvre des autres. L'expérience lui ayant appris qu'il ne pouvait se faire reconnaître comme successeur légitime de Moïse et de Jésus par les Juifs et les chrétiens, il donna à sa religion un caractère nationaliste et visa à s'emparer du sanctuaire de la Mecque, qu'il disait fondé par Abraham. C'était pour en chasser les faux dieux « associés » à Allah, et en faire le centre religieux et monothéiste de tous les Arabes ; il fallait donc au préalable, de gré ou de force, les arracher au paganisme. De 628 à 630, il réussit d'abord à imposer sa présence à la Mecque, comme pèlerin, mais pèlerin qui marche en tête de partisans armés et redoutables ; puis, au bout d'un an, il revient conquérir, sans effusion de sang, sa ville natale séduite ou terrifiée ; il purifie le sanctuaire, tout en laissant subsister des rites païens de pèlerinage auxquels il assigne un autre sens, en les rattachant à une prétendue histoire d'Abraham, et il interdit le séjour de la Mecque à tous les infidèles. Quand il meurt à Médine, en 632, Mahomet est vraiment le maître de l'Arabie entière ; par crainte ou intérêt, les tribus nomades ont admis sa religion, les Juifs sont matés, les chrétiens qui restent sont assujettis au tribut. Il a donc rempli sa mission, qui, dans sa pensée, était de convertir la seule Arabie, non le monde entier ; cependant, pour garantir son œuvre, et satisfaire les convoitises de ses néophytes bédouins, quelques expéditions militaires ont déjà été projetées ou essayées — sans succès — contre des peuples voisins.

Portrait moral du prophète. — Telle est, à grands traits, l'histoire du prophète des Arabes. Elle offre un contraste déplaisant entre les débuts et le dénouement. La réussite a nui au caractère de Mahomet, et elle ne fut pas elle-même de très bon aloi. Mais c'était, malgré sa conviction et sa ferveur religieuse certaine, un homme de son temps et de son pays. Jamais il n'a connu la vraie doctrine chrétienne, ni l'histoire des prophètes et de Notre-Seigneur que par des hérétiques et par des traditions apocryphes ; peut-être a-t-il cru sincèrement hériter de leur inspiration et continuer leur œuvre. Sans doute il s'est illusionné à fond et de plus en plus ; mais ce n'était pas un malade ni un aliéné ; il a fallu renoncer à expliquer par l'épilepsie et par l'hystérie même, les visions très conscientes d'un homme qui a montré par ailleurs tant d'habileté et d'énergie persévérante. Seulement, comme d'autres grands hommes, il était très imaginatif, hypersensible et, de plus, fort ignorant de toute critique ou spéculation intellectuelle.

Très honnête d'abord pour son milieu, très convaincu, rempli du désir de se sacrifier pour la vérité, il se laissa gâter par le pouvoir et l'ambition ; il était du reste le premier à reconnaître qu'il n'était pas

un saint. Sa psychologie « mystique » fut curieuse, mais non incompréhensible. Fruit d'une méditation exaltée, dans un esprit indigné et bouleversé par la corruption ambiante, ses premières « expériences » durent être spontanées et sincères ; en ce temps-là, il était relativement humble et chaste, autant qu'on pouvait l'être dans un milieu païen. Mais il désira les « révélations », les provoqua, et bientôt il ne sut plus s'en passer. Alors il se livra de plus en plus aveuglément à l'autosuggestion ; parfois même (il serait difficile de l'en excuser), à la feinte, persuadé que ses réflexions lui faisaient toujours découvrir la volonté divine, et qu'il pouvait leur prêter, pour maintenir son autorité sur ses disciples, la forme de révélations surnaturelles.

Ces « révélations », il en eut à la fin tant qu'il en voulut, chaque fois qu'il en était besoin pour sa politique, ou pour ses affaires les plus personnelles et les plus vulgaires, même pour s'approprier neuf femmes par dispense céleste, en récompense de sa foi, ou pour épouser Zeinab, femme de son fils adoptif et particulièrement dévoué, Zeïd, dont il provoqua astucieusement le divorce. De plus, son ignorance et son entêtement à l'égard des « gens du Livre », Juifs et chrétiens (qu'il accuse d'avoir corrompu leurs livres sacrés), allèrent s'épaississant toujours avec les progrès de son ambition. Mouhammad, l' « Illustre », fut un grand réformateur, sans doute, qui avait compris comme la religion et l'attente d'une autre vie doivent dominer toute l'existence terrestre ; il éleva, à bien des égards, le niveau religieux de ses compatriotes ; mais, si aucune comparaison n'est de mise entre lui et les grands inspirés d'Israël, on ne peut même pas, comme homme, l'égaler par exemple au Bouddha.

CHAPITRE II. — FORME ORIGINELLE ET ÉTAPES SUCCESSIVES DE LA RELIGION MAHOMÉTANE

Codification de la religion nouvelle. — L'*Islam* — tel fut le nom que se donna la religion nouvelle — c'est la « résignation », l'abandon total à la volonté de Dieu. Dans la période mecquoise, Mahomet prêchait le monothéisme rigoureux, la morale, l'eschatologie et demandait qu'on le reconnût comme l'envoyé de Dieu. Plus tard, à Médine, il se mit à codifier son système sous des influences juives, et entreprit l'unification religieuse de l'Arabie, en s'aidant de la « guerre sainte », croisade pour Allah, d'abord contre ses ennemis mecquois, puis contre tous les païens. Le sanctuaire de la Caaba devait devenir celui de tous les Arabes convertis à la vraie foi ; c'est vers lui, non plus vers Jérusalem comme au début, qu'il fallait se tourner pour prier. Le Livre éternel de Dieu, communiqué par fragments au Prophète, supplantait de fait les anciens livres sacrés ; on sait l'aversion progressive de Mahomet à l'égard des Juifs, et son changement d'attitude à l'égard des chrétiens, qu'il finit par assimiler, ou presque, à « ceux qui associent », aux polythéistes, à cause du dogme de la Trinité, compris à sa manière ; cependant il ménagea toujours ces derniers, à cause de leur possession de l'Evangile, l'eussent-ils altéré. Des secrétaires rédigèrent en partie les révélations reçues par Mahomet dans ses extases, d'autres restèrent dans les mémoires. C'était le *Qoran* (récitation).

Après sa mort, on collectionna ces sortes de psaumes et d'instruc-

tions émises selon les circonstances, en belle prose rythmée (non pas en vers, car les poètes ne sont inspirés que par les djinns), et l'on en fit, sans chronologie ni critique, cent quatorze *suras* divisées en versets, classées en ordre de longueur décroissante ; c'est sous le troisième calife, Othman, en 660, que fut donnée la rédaction officielle, définitive, et que toutes les autres furent prohibées et détruites.

L'Islam est exclusivement une « religion du livre » ; on remarquera la vénération de l'illettré Mahomet pour la parole écrite. Elle est faite pour les Arabes ; elle est purement légaliste, un droit (*fiqh*), ne livrant de dogme que ce qui est nécessaire pour justifier les usages nouveaux. Elle n'a ni sacerdoce ni sacrifice en principe et ne prescrit que la *prière* et les *œuvres*. L'*iman*, qui n'a point de consécration spéciale, dirige la prière publique ; les *ulémas* ne sont rien que des docteurs qui interprètent le texte sacré, et il n'est point d'autre autorité religieuse. S'il s'élève des doutes ou des contestations, c'est l'*idjma*, c'est-à-dire le consentement général, qui doit les trancher ; d'ailleurs, comme il n'y a point de « conciles », on ne connaît l'*idjma* que par la consultation des docteurs. Aucune hiérarchie ecclésiastique proprement dite n'existe dans cette communauté des croyants ; car le *calife* (vicaire) n'est que le successeur politique de Mahomet et le protecteur de la religion et des fidèles, comme ailleurs pouvait l'être un tsar.

Expansion de l'Islam. — L'idjma imposa d'abord des califes qui n'étaient point du sang du Prophète, lequel n'avait pas de fils ; ce fut Abou-bekr, Omar, Othman. Mais, après la conquête de la Perse, des « légitimistes » voulurent réserver la charge à la descendance de Mahomet, d'abord à Ali, son cousin comme fils d'Abou-Taleb, et son gendre comme époux de Fatma, la fille que Khadidja lui avait donnée. Ce fut l'occasion de guerres, de schismes et de flots de sang répandu, calamités qu'aggravèrent de fanatiques révolutionnaires, les *kharidjites* puritains, qui rejetaient l'idjma et ne voulaient confier le pouvoir qu'à des hommes saints et irréprochables ; ils assassinèrent même Ali, comme coupable de compromissions. Cependant les conquêtes s'étendaient. Il s'agissait d'abord d'occuper la turbulence des prétendus convertis bédouins, puis, à la suite de succès éclatants remportés sur les empires décrépits de Byzance et de la Perse, de satisfaire l'orgueil de possesseurs de la vérité qui croient devoir et pouvoir imposer leur domination, comme élus d'Allah, à tous les infidèles.

La cupidité jouait aussi son rôle ; il s'agissait moins de convertir le monde que de l'assujettir. La « guerre sainte » n'était pas dirigée en principe contre les « hommes du Livre » ; ils étaient réduits seulement à la condition inférieure de « protégés », payant la capitation et le tribut foncier, et exploités par leurs maîtres musulmans, qui ne payaient rien de tel et profitaient d'ailleurs, non sans habileté, des talents de leurs nouveaux sujets, dépositaires d'une civilisation plus avancée et des vieilles traditions d'un gouvernement réglé, pour de vastes territoires.

La rapidité des conversions, très différentes de celles du christianisme, s'explique surtout par la décadence et l'ignorance religieuse des populations hérétiques de l'Egypte et de l'Asie byzantines, et par la vieille haine des peuples soumis aux Grecs et aux Sassanides contre des maîtres oppresseurs ; dans l'Afrique romaine, l'épuisement des

guerres et le désarroi religieux qui remontait au schisme donatiste et à l'arianisme vandale y eurent aussi leur part. Puis le droit musulman, qui interdisait sous peine de mort le passage de l'Islam à une autre religion, et permettait aux croyants d'épouser des chrétiennes, mais non aux chrétiens d'épouser des mahométanes, faisait que l'Islam gagnait toujours sans rien perdre, les enfants devant suivre le culte de leurs pères. Enfin l'arrivisme de beaucoup de chrétiens dégénérés les fit se précipiter de plus en plus nombreux vers les mosquées, pour atteindre la source des faveurs.

Quant aux peuples païens, la « guerre sainte » les amenait à la foi par la terreur d'être massacrés, comme le furent en masse les brahmanistes et bouddhistes de l'Inde, au XIIe siècle, par les conquérants ghaznévides. Le « Crois ou meurs » n'est pas une légende en ces cas-là, car la profession de foi musulmane pouvait fréquemment les sauver.

Avec tous ces moyens de persuasion ou de pression, l'Islam, un siècle après l'hégire, avait conquis la Syrie, la Perse, l'Egypte, où il héritait de cultes hérétiques ou païens, l'Afrique romaine, qui n'avait plus de résistance, et l'Espagne, où il fit beaucoup moins de conquêtes religieuses parmi des populations catholiques. Cette expansion ne fut arrêtée que par les Franks de Charles Martel (732) et par les Chinois à l'Est.

Mais à l'intérieur la communauté musulmane était fort troublée. Ali avait péri au cours de ses luttes et de ses négociations avec une dynastie de califes établis à Damas, les Ommeyades ; plus tard, son fils Houssaïn, renouvelant ses prétentions, fut tué dans une échauffourée à Kerbela, et ses partisans l'honorèrent comme un martyr. Dès le VIIIe siècle, les Alides, alliés aux descendants d'Abbas, un oncle du Prophète, soulevèrent l'Iraq contre Damas ; les Abbassides, dupant les Alides, s'emparaient du califat, qu'ils transportèrent à Bagdad, après un massacre affreux des Ommeyades, dont l'un put s'échapper pour fonder en Espagne un califat rival, celui de Cordoue. Les partisans de la famille d'Ali rompirent avec eux et inaugurèrent le schisme du *chiisme*, qui modifia profondément la religion traditionnelle ; les Fatimites, descendants d'Ali et de Fatma, et adeptes de cette hérésie, vinrent d'Afrique occidentale en Egypte, où ils établirent une souveraineté distincte.

Nous ne suivrons plus les destinées ultérieures de l'Islam, qui, convertissant les Turcs et une branche puissante des Mongols, pénétra jusqu'au S.-O. de la Chine, dans l'Inde et l'Insulinde, contrées où il compte aujourd'hui cent-vingt millions d'adeptes, prit Constantinople et s'établit dans les Balkans et quelques régions de Russie, arrêté seulement d'une manière définitive par la victoire de Sobieski devant Vienne, en 1682.

Les points principaux de la religion. — Le Qoran est censé la somme de toute la religion islamique, qui répudie théoriquement toute idée de développement. Cependant, pour éclairer le Qoran, ont été recueillies des paroles et des anecdotes, authentiques ou non, de la vie de Mahomet et des anciens (*hadith*) ; six collections officielles en existaient au IXe siècle. Sur ces documents s'est établie la *Sunna*, ou tradition orthodoxe. Les chiites ont leur hadith à eux, où Ali et ses fils occupent une bien plus grande place.

Comme l'Islam est essentiellement une législation, ses premiers docteurs furent des juristes, répartis, dès les débuts du IXe siècle, en quatre écoles ritualistes orthodoxes : les *hanafites* modérés, qui dominent le mahométisme de la Turquie et font grand usage du principe d'analogie (*Qiyas*), pour résoudre d'après le Qoran les cas nouveaux que soulèvent les développements politiques et culturels, puis les *Malékites*, les *Châfiites* et enfin les *Hanbalites*, littéralistes forcenés dont les Wahabites, ces puritains arabes actuellement maîtres de la Mecque avec leur roi Ibn-Séoud, sont les héritiers. Ce qui est, en substance, mis en dehors de toute contestation, ce sont les principaux devoirs des fidèles, ou « *les cinq piliers de l'Islam* » :

1o La *foi*, qui s'exprime dans la formule : *Lâ ilâhoun ill' Allah, Mouhammadoun rasoulou 'llah* : « Il n'y a d'autre dieu qu'Allah et Mahomet est l'envoyé d'Allah ». Quiconque l'a prononcée est musulman et tenu à toutes les obligations qoraniques. Les théologiens ont explicité la croyance en six articles : croyance au Dieu unique ; — aux Anges ; — aux saints Livres ; — à Mahomet et à la mission des prophètes ; — à la résurrection et au jugement général ; — à la prédestination (voir ci-dessous) ;

2o La *prière*. Il faut la faire cinq fois par jour, à heures fixes, selon un rituel très strictement fixé. La voix du muezzin en annonce le moment du haut des minarets surmontant les mosquées, qui contiennent toutes une chaire et une niche sacrée indiquant la direction de la Mecque, mais jamais d'images. Les grandes réunions de prière et de prédication s'y tiennent le vendredi ;

3o L'*aumône*, ou *zakât*, devenue au bout de peu de temps l'impôt, dont l'acquittement ne dispense pas des aumônes non officielles (*sadaqa*) ;

4o Le *jeûne*, qui se précisa vite dans les trente jours d'abstinence rigoureuse du mois de *Ramadan*, à l'imitation du carême chrétien. Il est strictement interdit de rien consommer entre le lever et le coucher du soleil, quelle que soit la longueur des jours, variable avec le calendrier lunaire, malencontreusement rétabli par Mahomet. Le jeûne est clos par la fête du « *petit Beiram* » ; dans le « *grand Beiram* », qui dure trois jours au mois du pèlerinage, se retrouvent des traces d'un sacrifice de moutons ;

5o Enfin le *pèlerinage* annuel à la Mecque (*hadj*), que chaque croyant doit faire une fois au moins dans sa vie, ne fût-ce que par procuration ; Mahomet y a lui-même adopté beaucoup des anciennes coutumes païennes, avec une interprétation monothéiste et abrahamique.

La « guerre sainte » n'est point un des « piliers », mais elle demeure un devoir essentiel en théorie. Des considérations d'humanité et d'opportunité la tempèrent ; elle justifiait les cruelles razzias d'esclaves aux dépens des peuplades païennes des Noirs d'Afrique.

D'autres préceptes concernent l'abstention de boissons fermentées, de la chair du porc ou d'autres animaux, la circoncision, le mariage avec autorisation d'une polygamie bornée légalement à quatre épouses (qui doivent être bien traitées, mais sont faciles à répudier), enfin les esclaves qui, une fois établis dans la famille et surtout s'ils embrassent l'Islam, doivent être traités humainement, bien plus que dans les sociétés antiques.

Revenons aux questions de la « foi ». Le monothéisme est absolu

au point que le dogme de la Trinité passe pour une idolâtrie ; — le Prophète ayant du reste cru, lui qui ne fut jamais grand érudit ni théologien, que les chrétiens faisaient du Père céleste, de Marie et de Jésus trois divinités. Parmi les Anges, messagers des communications prophétiques, il en est un, *Iblis* (diabolos), qui est tombé et cherche à perdre les hommes. Au-dessous sont des esprits, bons ou mauvais, les *djinns*, qui peuvent d'ailleurs, comme les hommes, se convertir à la vraie foi ; c'est un reste du paganisme arabe. — Pour la prédestination, il serait sans doute injuste de faire remonter à Mahomet en personne les croyances fatalistes aujourd'hui trop répandues ; pour lui, le principal attribut de Dieu était d'être « le Miséricordieux » (*Ar-Rahman*).

Allah a communiqué sa révélation aux hommes, depuis Adam, par sept envoyés principaux (*nâbis*), dont l'avant-dernier est Jésus, et le dernier, Mahomet, « sceau des prophètes ». Jésus, modèle de sainteté et d'« Islam », est fils miraculeux de la Vierge Marie, que les musulmans honorent grandement, mais que le Qoran confond avec la sœur de Moïse. Jésus, qui aurait annoncé Mahomet, est appelé parfois « Verbe de Dieu », « Lumière de Dieu », mais ne saurait être Dieu, ni « Fils de Dieu », puisque Dieu, pur esprit, n'engendre pas. Messie rejeté par les Juifs, il n'a pas été réellement mis à mort (les musulmans ont horreur de la Croix), ce n'est là qu'une illusion des Juifs, lorsque leur prophète était, en réalité, enlevé au ciel. Selon la croyance la plus orthodoxe, il en redescendra pour préparer la fin du monde et le Jugement, — rôle assigné d'autres fois au *Mahdi* (voir ci-dessous).

L'eschatologie, qui, avec le monothéisme, fut d'abord presque le tout de la nouvelle doctrine, y tient encore la place principale ; l'origine en est indubitablement chrétienne. L'âme des impies souffrira dans le tombeau en attendant la résurrection et le jugement. Puis les infidèles seront condamnés au supplice éternel de l'enfer avec Iblis. Les élus jouiront éternellement d'un bonheur que les docteurs ont cherché à spiritualiser autant que possible et à faire consister principalement dans la vision d'Allah mais qui, dans le Qoran, garde manifestement les traits les plus sensuels et les plus propres à séduire de rudes imaginations de Bédouins : vins, ombrages, repas délicieux et plaisirs sexuels pour toute l'éternité. — Toutes les écoles orthodoxes croient que Mahomet intercédera lors du jugement pour les pécheurs croyants (en sorte qu'aucun musulman ne soit définitivement damné), faveur à laquelle les plus libéraux associent les « hommes du livre » qui auront vécu conformément à leur Loi, et n'auront été incrédules à l'égard de Mahomet que par ignorance involontaire.

Théologie. — Aux plus anciens temps, la doctrine était aux mains des seuls juristes, qui matérialisaient à l'excès la pensée de Mahomet, en prenant à la lettre les expressions les plus anthropomorphiques du Qoran concernant Allah et les plus fatalistes touchant le sort de l'homme ; les Hanbalites font toujours ainsi. Mais les contacts avec des peuples chrétiens ou plus cultivés, Syriens, Grecs, Persans, firent naître des écoles théologiques où l'on chercha à concilier la foi avec les spéculations rationnelles. Les problèmes principaux portaient sur

les attributs de Dieu, la nature du Qoran et le libre arbitre humain. Sous les Ommeyades, la lutte contre le littéralisme fut ouverte par les *Moutazélites*, primitivement des ascètes, qui voulurent purifier la notion de Dieu en revendiquant sa simplicité absolue sans distinction d'essence et d'attributs, mais allèrent parfois jusqu'à n'en plus garder qu'une conception purement négative ; pour eux le Qoran est une parole « créée » ; ils nièrent, comme les Pélagiens, toute prédétermination, même tout secours intérieur de grâce ; ils eurent leur époque de faveur, dont ils abusèrent, sous les Abbassides, puis leur enseignement fut éliminé dans l'orthodoxie. (Nous n'avons pas à parler ici des péripatéticiens rationalistes et excommuniés comme Averroës.) En réaction contre les Moutazélites, *Al-Ashari* à Bagdad et *Al-Maturidi* à Samarkhande, fondèrent les deux écoles orthodoxes qui portent leurs noms ; pour eux, les attributs de Dieu sont distincts, mais dépendants, de l'essence et d'ailleurs immuables et éternels ; le Qoran est à la fois créé et incréé ; les Asharites crurent à la prédestination absolue au bien et au mal, mais en plaçant dans l'homme une faculté d'« appropriation » (*kashab*) de ses actes, de façon à en être responsable, quoiqu'il les accomplisse nécessairement ; quant aux Maturidites, ils enseignaient une espèce de « science moyenne » (voir Power, dans *Christus*). Un grand théologien né en Perse, *Al-Ghazali* († 1111), sorti des Asharites, essaya d'après la philosophie de concilier les opinions divergentes ; sous l'influence du christianisme (il vénérait beaucoup Jésus, mais sans se débarrasser des préjugés contre la Trinité et l'Incarnation), il traça les règles d'une mystique qui, sur bien des points, touche à celle de nos grands docteurs et s'attacha à rendre le soufisme raisonnable (v. ci-dessous). Les musulmans les plus dignes et les plus instruits s'inspirent aujourd'hui encore d'Al-Ghazali, dont les Wahabites, par contre, interdisent la lecture.

Mystique. — Les traces d'ascétisme et de vie intérieure étaient rares dans le Qoran. Mahomet admirait les moines chrétiens, cependant il a dit, ou on lui a fait dire, que tout monachisme devait rester étranger à l'Islam. Les juristes considéraient évidemment l'accomplissement de la loi extérieure (*Cheri 'a*), comme pleinement suffisant à la sanctification. Mais des convertis, sous les influences combinées du christianisme, du néo-platonisme et des religions de la Perse, plus tard de l'Inde, inaugurèrent une pratique et une science mystiques qu'Al-Ghazali, en leurs meilleurs éléments, s'efforça d'acclimater dans l'orthodoxie. Ce sont les *soufis*, qui commencèrent leur œuvre en Syrie et en Egypte, d'où elle s'étendit partout, surtout en Iran et dans l'Asie intérieure. Quelques-uns d'entre eux ont visé à une très haute spiritualité, mais leur grande faiblesse, en bien des cas, fut de pencher vers le monisme (*ittihad*, unification), ce à quoi l'influence du panthéisme indien et du néoplatonisme n'est pas étrangère, en même temps qu'à un indifférentisme dogmatique et moral qui allait parfois jusqu'au plus pur cynisme. Plusieurs furent condamnés et exécutés comme hérétiques. A partir du XII[e] siècle, on les voit s'organiser en confréries, qui ne furent jamais proprement des ordres religieux, puisque le mariage — sauf exception en quelques communautés, ainsi en Albanie — leur reste permis. Pour se

procurer l'extase et l'union à Dieu, ils usent beaucoup de moyens matériels, la danse, la musique, ce qui est fort opposé à l'esprit authentique du Qoran. De là procéda l'institution des *derviches* hurleurs, tourneurs, qui ont versé assez souvent dans l'immoralité et le charlatanisme. Aujourd'hui les ordres de derviches sont dans leur ensemble dégénérés et le « maraboutisme » (ou culte de leurs chefs, vivants ou morts, « *marabouts* », avec des pèlerinages aux tombes de leurs saints) devient une source de superstition et d'exploitation des fidèles. La Turquie moderne et maçonnique a supprimé ces confréries religieuses, qui restent puissantes surtout dans les pays les moins avancés.

Les divisions religieuses. Etat actuel de l'Islam. — L'immense majorité du quart de milliard d'hommes qui professent l'Islam est orthodoxe, ou « sunnite ».

Les chiites hérétiques ne sont, tout au plus, qu'une vingtaine de millions ; leur religion est officielle en Perse depuis le moyen âge et aussi assez répandue dans l'Hindoustan. Ils sont moutazélites en théologie, rejettent le soufisme et ne réprouvent pas les arts plastiques comme les orthodoxes. Les chiites donnent d'ailleurs volontiers un sens ésotérique au Qoran, ont leur hadith spécial et vénèrent Ali et son fils Houssaïn, les martyrs, presque à l'égal de Mahomet. Houssaïn est même devenu une sorte de « rédempteur » et son sépulcre à Kerbéla, dans l'Iraq, attire des pèlerinages exaltés et tumultueux ; c'est là, et à Nazaf, que résident les grands ulémas, chefs de la religion. Les chiites les plus avancés croient à une chaîne d'*imams* invisibles, descendants d'Ali, qui sont infaillibles comme une sorte d'incarnation de la science de Dieu et se révèlent de temps à autre dans l'histoire. Il y en a sept pour les uns, douze pour les autres ; le douzième apparaîtra comme *Mahdi* à la fin des temps, pour préparer le jugement (au lieu de Jésus).

Le reste des dissidents de l'Islam se chiffrerait par environ deux millions. Il existerait encore en Afrique quelques kharidjites fanatiques. Mais il faut surtout connaître les sectes gnostiques et syncrétiques, répandues en Syrie et ayant essaimé dans l'Inde. Ce sont les *Métoualis* du Liban ; les *Ismaïliens*, qui ont une cosmogonie gnostique, attendent le douzième *Imam* et dont faisaient partie les fameux « Assassins » du temps des croisades (le richissime M. Aghakhan est aujourd'hui le chef divin de ceux de l'Inde) ; les *Druses* de Syrie, syncrétistes islamo-chrétiens, qui pratiquent des initiations secrètes et adorent comme une incarnation divine un ancien calife fatimite d'Egypte, le trop fameux Hakim ; les *Nosaïris* ou Alaouites qui, touchés aussi par le christianisme, ont adopté de nos fêtes et de nos saints, mais croient à la métempsychose et tiennent Ali pour l'incarnation de la première personne d'une triade divine, le « Nom » ; il en est encore d'autres moins célèbres. Enfin, le *bâbisme*, né au XIXe siècle en Perse où il fut persécuté cruellement, et son chef, le *Bâb*, exécuté en 1850, tient ce fondateur pour une émanation de l'intelligence de Dieu ; le *béhaïsme*, qui en est dérivé, cherche à se propager en Europe et en Amérique. Ces deux dernières doctrines, qui comptent quelques centaines de milliers de sectateurs, ont leurs livres sacrés en dehors du Qoran et forment des religions mystico-rationalistes, humanitaires et pacifistes, qui ne tiennent plus guère à l'Islam.

Le mahométisme paraît toujours inaccessible, sauf de rares exceptions individuelles, à la propagande évangélique. Les masses sont encore croyantes ; mais les intellectuels, qui se multiplient aujourd'hui en Turquie, en Egypte et plus encore dans l'Hindoustan, ne tiennent plus guère au nom de musulman que par fierté nationaliste et culturelle. Le gouvernement de la république ottomane est sous l'influence de la maçonnerie internationale, et fait du combisme ; la suppression du califat après la grande guerre a désorganisé l'action politique de l'Islam, que le roi Ibn-Séoud et les meneurs du panarabisme en Asie Antérieure cherchent à reconstituer. Mais le mahométisme, toujours grand adversaire de la religion chrétienne, ne fait plus de conquêtes que chez les Noirs peu civilisés d'Afrique, à qui il fournit une religion qui satisfait la raison dans les grandes lignes, par les quelques vérités fondamentales qu'elle a gardées, sans imposer d'obligations morales trop gênantes, ni agir avec décision contre les superstitions locales. Il n'en est pas moins pour nos missions un concurrent redoutable. Seulement la critique et l'histoire ont commencé à ébranler la foi au Qoran chez les musulmans influents et cultivés. Jusqu'ici cette modernisation paraît ne favoriser que le déisme ou l'agnosticisme ; puisse-t-elle avec le temps, dans les vues de la Providence, aider à déblayer le terrain pour y construire, après une crise qui promet d'être longue, l'édifice de la vraie religion ! La vénération de Jésus et de Marie, conservée chez les musulmans les meilleurs, fournira peut-être une base à leur évangélisation.

E.-Bern. ALLO, O. P.,
Professeur d'histoire des religions
à l'Université de Fribourg (*Suisse*).

Bibliographie. — On peut consulter, au milieu de la littérature surabondante : M. Casimirski, *Le Coran* (comme introduction, notice biographique sur Mahomet), Paris, 1840, dernière édition 1925 ; H. Grimme, *Mohammed*, 2 vol., Münster en Westph., 1892, 1895 ; H. Lammens, S. J., *La Mecque à la veille de l'hégire* (Mél. de l'Univ. St-Joseph), Beyrouth, 1924 ; du même : *L'Islam, croyances et institutions*, ibid., 1926 ; J. Wellhausen, *Muhammed in Medina*, Berlin, 1892 ; du même : *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin, 1899 ; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vol., Halle, 1889-1890 ; du même : *Le dogme et la loi de l'Islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (trad. Arin), Paris, 1920 ; Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, Paris, 1909 ; E. Montet, *L'Islam*, Paris, 1921 ; C. Snouck-Hurgronje, *Mohammedanism*, 1916 ; Th. Nöldeke, *Geschichte des Korans*, 2e éd. par Schwally, 2 vol., 1909-1919 ; A. Jaussen, O. P., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908 ; J. Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris, 1885 ; Miguel Asín Palacios, *Algazel*, Saragosse, 1901 ; du même : *La mystique d'Al-Gazzali*, Mél. de Beyrouth, VII, 1914-1921 ; L. Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallaj*, 2 vol., Paris, 1922 ; E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903 ; du même : *Etudes sur le gnosticisme musulman*, Paris, 1913, 1918 ; Max Meyerhof, *Le monde islamique*, Paris, 1926 ; Gaudefroy-Demombynes, *Le monde musulman jusqu'aux Croisades*, Paris, 1931.

Manuels : Dans Bertholet-Lehmann, I, C. Snouck-Hurgronje, *Der Islam*, p. 648-756 ; dans le man. de Bricout, Carra de Vaux, *L'Islamisme*, p. 423-450 ; dans *Christus*, Edmond Power, S. J., ch. XIV, *L'Islam* ; dans le man. de Fournier, IIe partie, C, XV, *L'Islamisme* ; dans le man. de Söderblom (Corswant), livre II, ch. II, C, p. 152-206.



Le pape Alexandre IV préside l'assemblée d'Agnani (1256) *tenue à l'occasion des discussions survenues entre Guillaume de Saint-Amour, adversaire des Ordres Mendiants et saint Thomas d'Aquin.* Détail du Triomphe de saint Thomas d'Aquin, de Gozzoli. Musée du Louvre. (Cl. Giraudon.)

XX

L'INCROYANCE

CHAPITRE PREMIER. — QUELQUES DÉFINITIONS. LE SCANDALE DE L'INCROYANCE. L'INCROYANCE DANS L'ÉVANGILE

J'appelle incroyant celui qui, connaissant le message chrétien, ayant rencontré le témoignage catholique, a refusé implicitement ou explicitement de leur conformer sa pensée et sa vie. Le païen n'est pas un incroyant puisqu'il n'a même pas l'idée de la foi ; le juif n'est pas un incroyant : il a toute la religion dans l'Ancien Testament, mais en images et en symboles ; il croit à la manne sans croire à l'Eucharistie ; l'hérétique, qui a la passion exclusive d'une moitié de vérité chrétienne, n'est pas un incroyant : par exemple, la grâce lui cache la liberté. Pas d'incroyance sans une connaissance si vague et si confuse soit-elle de la foi chrétienne et sans un refus de croire ou une impossibilité à croire le tout de cette vérité. Refus et impossibilité qui peuvent prendre les formes les plus variées et les plus inattendues de l'incroyance agressive à l'indifférence ou à l'inquiétude souffrante.

L'incroyant, c'est le Grec qui, à l'Aréopage, après le Discours de Paul, s'en va en branlant la tête, choqué dans sa raison par ce dogme

de l'Incarnation ou cette promesse de la Résurrection des corps. Voici donc le grand scandale de l'incroyance : toute prédication fait des incrédules comme elle fait des croyants. Le Christ et les apôtres du Christ sont, de ce point de vue, une même tradition avec les prophètes de la Bible dont les paroles de feu rendaient les fidélités plus ardentes et les infidélités plus coupables : « Si je n'étais pas venu et si je ne leur eusse point parlé, dit le Christ, ils seraient sans péché, mais maintenant leur péché est sans excuse » (1). Si témoignage n'avait pas été rendu à la vérité, les ignorances tranquilles n'auraient pas été transformées en négations coupables.

Loi de risque inhérente à toute marche en avant : tout progrès fortifie les forts et précipite les faibles. Ce scandale du refus de la vérité par un être fait pour la vérité donne à la foi l'apparence d'une croyance particulière, limitée à une société close alors que le Dieu auquel elle adhère est le Dieu universel, le Dieu de tous les hommes et de tous les mondes. L'incroyance apparaît comme un échec de Dieu, par suite comme une raison de douter. L'incroyance appelle l'incroyance indéfiniment.

L'Evangile nous montre deux grands types d'incroyants, éternels l'un comme l'autre : il y a l'incroyant qui ne comprend pas, qui n'arrive pas à réaliser l'ampleur du message et la grandeur de l'appel ; ainsi lorsque le Christ promet la vie éternelle à qui mangera sa chair et boira son sang, un murmure s'élève : « Cette parole est dure et qui peut l'écouter ? » (2). Et il y a, d'autre part, l'incroyant dont on oserait dire qu'il comprend trop ; celui qui désire répondre et qui recule devant une exigence qu'il se représente avec trop de lucidité : ainsi le jeune homme riche qui s'en va, triste, parce qu'il a de trop grands biens (3).

Aussi longtemps que l'Evangile sera prêché à toute créature, il y aura croyance et incroyance : mais si l'incroyance durera autant que ce monde pécheur, elle ne gardera pas toujours les mêmes formes. L'incroyance reflète dans ses raisons et dans ses causes les mobilités du temps : peut-être même dépend-elle plus des vicissitudes de l'histoire que la foi, enracinée dans l'éternel. Notre sujet se partage donc naturellement suivant deux problèmes : l'incroyance de toujours et l'incroyance d'aujourd'hui. Nous chercherons les raisons de l'une et de l'autre et nous étudierons en conclusion quelques types concrets d'incroyants.

CHAPITRE II. — L'INCROYANCE DE TOUJOURS. SES RAISONS IMMUABLES

§ 1. — *La puissance de la liberté humaine et l'inévidence de la vérité religieuse.*

Parlons théologie : quand une intelligence humaine croit un mystère surnaturel, elle n'est pas contrainte à l'affirmation par une évidence mathématique ; elle croit, inclinée par la volonté qui supplée ainsi

(1) Saint JEAN, XV, 22.
(2) Saint JEAN, VI, 60.
(3) Saint MATTHIEU, XIX, 22.

par la générosité de son élan à l'obscurité de l'objet. C'est dire que toute foi est libre et qu'elle pourrait ne pas être. Nous touchons ici à la raison la plus profonde de l'incroyance : la liberté humaine ; au plus secret de chacun de nous ce pouvoir d'acceptation et de refus ; parce qu'elle est un acte libre, la foi peut être une vertu ; la possibilité du non fait la valeur du oui.

Si l'homme est libre, Dieu aussi est libre et c'est le triomphe de la liberté divine que de ne pas forcer par contrainte la liberté humaine. Si Dieu n'apparaît pas dans une majesté incontestable, s'il ne multiplie pas les miracles sous les yeux des incroyants, cette inimaginable discrétion signifie que Dieu ne s'impose pas de force à la volonté qui ne veut pas de lui. L'enfer dans l'éternité, l'incroyance dans le temps expriment ce respect mystérieux, incompréhensible à nos indélicatesses, de la Toute-Puissance divine pour la fragile liberté humaine. Le Fils de l'Homme nous fait le terrible honneur d'attendre que toutes les destinées humaines soient fixées pour apparaître dans sa gloire sur les nuées.

Cette obscurité de la vérité religieuse, qui fait le mérite de la foi et qui explique l'incroyance, tient à la nature même de cette vérité ; les théologies jansénistes de l'incroyance ont fait à tort de cette obscurité une humiliation imposée par la justice divine à la superbe de l'intelligence humaine ; dans le Paradis terrestre, Dieu, ajoutaient-elles, était aperçu par transparence à travers toute chose créée ; mais l'homme se détournant de Dieu, Dieu se détourne de l'homme ; la nature devient opaque, l'âme silencieuse et l'incroyance possible. Erreur pessimiste : en réalité c'est sa grandeur surnaturelle qui fait l'obscurité de la vérité religieuse ; l'intimité de Dieu, que la foi nous découvre mystérieusement, ne saurait être ni à la mesure de notre intelligence, ni sous la prise de notre volonté. La vérité religieuse est une libre confidence, par laquelle Dieu nous livre en mots humains les secrets de sa vie divine : il ne peut les dire qu'à voix très basse et en les enveloppant d'obscurité pour que notre cœur ne défaille pas. Il semble que Dieu se manifeste en se cachant et se cache en se manifestant ; c'est la loi de l'Incarnation où l'homme dissimule le Dieu en le révélant. Cette prodigieuse humilité, cet infini recueillement est le grand mystère divin : Dieu se diminue pour se mettre à notre portée et en même temps s'interdit de prendre de vive force notre amitié que pourtant il désire d'un tout-puissant désir. Dès lors la foi ne peut être unanime. L'incroyance devient un fait nécessaire.

§ 2. — *La vérité religieuse est une vérité exigeante qui décourage la faiblesse humaine.*

La vérité religieuse n'est pas une vérité à contempler comme une image morte dans un miroir ; elle est une vérité qui veut sauver l'homme, le transformer tout entier. Par elle, l'égoïsme doit mourir, l'homme charnel doit devenir un autre. Que le dogme soit difficile à croire, que la morale soit difficile à pratiquer, ce n'est pas là une mortification imposée à la nature humaine par un Dieu cruel ; cette ascèse est la condition d'une renaissance ; car il faut diviniser l'homme pour le préparer à connaître Dieu. La foi soulève alors contre elle des défauts trop humains.

L'orgueil de l'intelligence. — Par la foi, l'homme avoue qu'il n'est pas le sommet de l'univers, mais qu'il est situé entre les choses et Dieu ; les choses dont il est responsable, Dieu devant qui il est responsable. Par la foi l'homme reconnaît donc et ses limites et les charges qui pèsent sur lui lourdement. Plus encore, en s'avouant créé, l'homme avoue que tout ce qu'il a est reçu et que son être même est un don. L'esprit humain supporte malaisément cette condition de dépendance totale et il est tenté de s'en affranchir en repoussant la foi.

La vérité religieuse est une vérité dogmatique, c'est-à-dire une vérité qui doit venir à la rencontre de nos découvertes, mais qu'aucune ingéniosité humaine n'aurait pu inventer. Et outre que notre vaine curiosité tolère assez mal la divine simplicité, le caractère paradoxalement banal de la vérité religieuse, le dogme mortifie aussi notre goût de l'inconnu, du pathétique : que tout soit révélé dans le Christ, qu'en un sens tout soit dit, que la nouveauté soit plus un développement qu'une évolution créatrice, ces richesses données d'un seul coup humilient notre curiosité de l'inédit, notre goût du divertissement, blessure de notre intelligence, blessure de notre volonté.

L'orgueil de la vie. — La foi dresse contre elle les convoitises qu'elle condamne : l'avidité à jouir, la passion de posséder. La vérité religieuse est une vérité à servir, non une vérité qui sert à l'aménagement et au confort de la vie comme la vérité scientifique. Par la foi nous ne nous possédons pas ; nous sommes possédés par plus puissant que nous. Le christianisme met dans une vie d'homme une douloureuse insécurité. Qui veut s'appartenir, être propriétaire de soi, opposera à la foi chrétienne un cœur hostile.

La foi oblige le croyant à affirmer l'existence de tout un univers invisible et réel : or chaque homme est ce fils de la terre, incurablement matérialiste et sensuel, lent à croire que l'invisible soit plus solide que le visible et le tangible.

En outre, le caractère apparemment paradoxal, voire même contradictoire des exigences chrétiennes fait reculer plus d'une timidité. Le christianisme somme l'homme de trouver une surabondance de vie dans le renoncement, de perdre son âme pour la sauver, d'aller à la joie par le chemin de la souffrance ; il lui demande d'avoir souci de sa propre âme comme d'un unique trésor, mais aussi de celle de tous ses frères dans l'universelle charité ; il lui demande de se recueillir et de se donner, d'être en même temps attaché et détaché. Un instinct assez sûr de confort intérieur fait redouter à l'homme cet écartèlement entre des exigences opposées.

L'image de l'homme que nous présente le christianisme a quelque chose de plus déconcertant encore ; nous sommes si habitués à nous-mêmes que nous devenons inattentifs à nos contradictions intimes ; et lorsque le christianisme nous parle de nous-mêmes, nous ne nous reconnaissons plus dans ce miroir trop fidèle que nous avons recouvert d'une buée d'illusions : nous nous refusons à la fois à être si grands et à être si pitoyables. Je suis à la fois rien et tout, poussière qui aurait pu ne pas être ; et cependant je suis appelé à partager la béatitude de Dieu tout en restant capable de faire échouer en moi l'œuvre de la rédemption ; étrange impuissance, plus étrange et plus merveilleux pouvoir ! La tentation est grande de dire : je ne suis pas cet homme

trop misérable et trop grand, car l'orgueil voudra refuser l'aveu du néant, la timidité l'appel à la divinisation. L'incroyance ira chercher ailleurs que dans la foi une image plus rassurante de l'homme.

§ 3. — *L'insuffisance du témoignage rendu au Christ par le monde chrétien.*

Si l'Eglise est sainte, elle a des membres pécheurs. La loi de l'Incarnation livre aux mains humaines les choses divines. Dieu ne veut plus apparaître aux hommes qu'à travers des témoins dont peu atteignent à l'héroïsme de la sainteté et dont l'immense majorité reste enlisée dans une boueuse médiocrité. Le Christ veut être présent au monde dans les chrétiens ; mais que ces chrétiens soient de mauvais chrétiens et le Christ sera mal connu ou méconnu ; s'ils défigurent ou s'ils rapetissent le Christ en l'accommodant aux préjugés du monde ou aux intérêts des princes de ce monde ce Christ défiguré, étriqué, aux bras étroits, parfois même complice du mal, de la violence et de l'injustice empêchera la foi de naître en beaucoup d'âmes droites. Les responsabilités des chrétiens sont ici immenses ; ils sont eux aussi causes d'incroyance lorsque des esprits, travaillés par leur générosité naturelle et par la grâce, leur disent dans la sincérité de leur déception :

Fais-nous ton Dieu plus beau, si tu veux qu'on l'adore.

Ainsi le Christ se trouve plus trahi par l'incompréhension de bien des croyants que par l'inquiétude de bien des incroyants.

§ 4. — *Le mystère de l'incroyance.*

Ces raisons, qui dureront autant que l'homme, ne prétendent pas expliquer le mystère et faire s'évanouir le scandale de l'incroyance. Mystère qui déroute l'intelligence : comment l'homme fait pour la vérité et le bonheur peut-il refuser vérité et bonheur ? Scandale qui déconcerte la Charité ; comment l'amour de Dieu souffre-t-il d'être méconnu ?

Nous nous sommes gardés d'expliquer l'incroyance par le seul mystère du péché originel, comme on le fait trop communément : dans l'homme un obscur fond de convoitise que la foi gênerait. Le mystère de l'incroyance doit être situé plus profond et il faut le voir dans la double lumière du mystère de la liberté humaine et du mystère de l'Incarnation ; il signifie que la surnaturelle exigence divine est aux prises avec une misère rebelle ; il signifie que l'immensité de la promesse divine a besoin pour s'accomplir de la libre amitié de l'homme; il signifie l'humilité d'un Dieu de vérité qui, descendant dans le temps et dans l'histoire, accepte d'être un problème livré aux discussions des hommes, l'abaissement d'un Dieu d'unité qui accepte d'être un Dieu partagé. Dans ces perspectives, un Bossuet écrirait une élévation à Dieu sur le mystère de l'incroyance. Il dirait que si l'incroyance d'une multitude est un grand scandale, la foi de beaucoup est un plus étonnant miracle. Et l'obscure clarté du mystère de l'incroyance deviendrait pour la foi qui a compris une nouvelle raison de croire.

CHAPITRE III. — L'INCROYANCE D'AUJOURD'HUI

§ 1. — *Les formes intellectuelles de l'incroyance moderne.*

Il ne faut certes pas exagérer l'influence des idées explicites sur l'incroyance contemporaine ; elle est aussi un fait social qui s'explique par des raisons sociales et nous l'envisagerons de ce point de vue. Mais, en fin de compte, c'est toujours par des idées, si appauvries et si simplifiées soient-elles, que l'homme agit sur l'homme ; et il n'est pas de forme d'incroyance qui n'ait sa philosophie.

Le déterminisme scientifique contre la foi. — La réflexion sur la science moderne peut-elle amener l'homme à une philosophie hostile à la foi ? La question est moins périmée qu'ont coutume de le dire les catholiques qui, trop facilement, sourient du scientisme. La création, il y a quelques années, d'une « Union rationaliste », avec la collaboration de quelques savants incontestables et qui se proposait de lutter contre la foi au nom de la science, montre que cette forme d'incroyance est toujours actuelle, surtout depuis que le marxisme contemporain est en train de reprendre les vieilles positions du scientisme.

La science, dira-t-on, impose une vue déterministe d'un monde que nous savons gouverné par des lois immuables ; la volonté humaine, lorsqu'elle veut agir sur cet univers de nécessité, est obligé de se faire technique, c'est-à-dire nécessité. La grâce au dedans, le miracle au dehors seraient des déchirures dans ce tissu d'un seul tenant qui relie les effets aux causes. Qu'on ne sépare pas l'homme de la nature ; il n'est pas un empire dans un empire, lui aussi est soumis à des lois ; sa pensée reflète l'évolution nécessaire de la société. L'idée de loi, conquête de l'intelligence moderne, en même temps qu'elle nous soumet le monde, fait de Dieu une hypothèse inutile. Alain a vulgarisé dans maints bulletins d'instituteurs cette idée selon laquelle il n'y a hors de l'esprit humain qu'une mécanique sans visage, sans intention bienveillante ou hostile. L'esprit ne peut plus attendre secours que de lui-même et de ses machines : maints films soviétiques se sont plu à opposer le vieux paysan ignorant et docile au pope, qui espère de sa prière une récolte toujours incertaine et le paysan d'aujourd'hui qui, parce qu'il croit aux tracteurs et non pas aux anges, découvre les merveilles de l'exploitation collective et scientifique du sol.

Contre le déterminisme scientifique, M. Bergson a apporté à beaucoup la lumière libératrice en montrant que le déterminisme, s'il était la loi de la matière inerte, n'est pas valable pour le monde de la vie et de l'esprit où triomphe une génialité imprévisible. La philosophie et l'apologétique chrétiennes de leur côté se sont trouvées assez insuffisantes. Tantôt elles ont suivi trop littéralement le bergsonisme sacrifiant allègrement l'idée de loi ; tantôt elles s'en sont tenues à des déclamations aussi éloquentes que désastreuses sur la « faillite de la science », quand elles n'allaient pas jusqu'à faire le dénombrement entier et la revue générale des savants spiritualistes et à présenter ces statistiques comme un argument décisif. Une philosophie de la science est encore à faire, qui montrerait que le déterminisme de la

nature est un déterminisme orienté ; que les grandes lois de la nature et de l'homme sont des lois de finalité et que l'astre comme l'électron proclament ainsi l'existence d'un Dieu personnel et libre.

L'idée d'évolution contre la foi. — Lorsque Roger Martin du Gard a tracé dans son *Jean Barois* un portrait maintenant classique de l'incroyant, c'est l'étude des sciences biologiques qui ouvre dans la pensée de son héros la crise décisive. Le dilemme lui semble impossible à éluder : la science impose le transformisme, l'Eglise condamne le transformisme ; il faut choisir entre la science et l'Eglise. Jean Barois commet l'erreur de beaucoup de savants qui, n'ayant pas lu *L'Evolution Créatrice*, appliquent l'idée d'évolution aux rapports de la matière et de la vie, font de la vie une simple complication de la matière, alors que l'évolution ne peut avoir un sens que dans le domaine de la vie. Généralisation qui est en réalité une contradiction. Des apologistes mal éclairés, par leurs condamnations brutales et massives du transformisme, ont contribué à faire naître en beaucoup de pensées un douloureux cas de conscience. La situation semble maintenant plus claire ; beaucoup comprennent que l'organisme vivant de l'homme peut être le résultat d'une évolution sans que soit tranché le double problème de l'origine de la vie et de la transcendance de la pensée. Il n'y a guère de difficulté sérieuse que sur la question de l'unité du couple humain primitif : et les savants ont encore beaucoup à inventer et les théologiens beaucoup à chercher. Peut-être y a-t-il même dans cette idée moderne d'évolution une vue du monde plus grandiose, un sens de l'unité et de la grandeur de la vie, qui font mieux deviner la personnalité de l'auteur du monde et de la vie.

Une image doublement infinie du monde utilisée contre la foi. — Dans les perspectives de l'évolution, le passé de l'homme et de la vie recule dans un lointain indéfini. Et c'est surtout cette image nouvelle du monde qui sera utilisée par l'incroyance contemporaine. Autrefois comme aujourd'hui, l'étonnement des hommes devant cette image d'un monde infini n'a pas été sans provoquer des crises de la foi : au XVIIe siècle, la découverte de l'infinité de l'espace explique aussi bien les constructions panthéistes d'un Spinoza que l'angoisse d'un Pascal : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ». Le monde était devenu trop grand ; on ne comprenait plus comment le Christ pouvait en rester le centre. C'est que, dans beaucoup d'esprits, la foi était liée psychologiquement à l'imagination sans audace d'un monde étriqué, qui faisait la dignité humaine solidaire d'un privilège matériel de la terre et de l'étroitesse des cieux. La découverte d'un espace indéfini, peuplé d'innombrables présences, a fait chanceler chez beaucoup une foi trop sensible. Si la science du XVIIe siècle n'a pas soupçonné l'indéfinité du temps, la science des XIXe et XXe siècles a découvert cette autre indéfinité qui agrandit le monde suivant une nouvelle dimension, provoquant ainsi une nouvelle crise de la foi. Biologie et paléontologie révèlent que l'homme est démesurément ancien, que sur ses épaules pèse un passé de vingt-cinq à trente mille ans et que l'histoire de la vie est inimaginablement plus ancienne encore. Ainsi nous touchons du doigt des entassements de durée plus

vertigineux que des entassements de soleil et de voies lactées. La création semble reculer indéfiniment et s'enfoncer dans un lointain inaccessible ; l'homme paraît être une vague éphémère de cet immense océan, perdue entre les animalités d'hier et les surhumanités de demain. Une foi qui serait solidaire de l'imagerie du naïf cantique : « Depuis plus de quatre mille ans... » serait aussi menacée que la foi solidaire de l'image du monde où la terre était centre de l'univers et où les étoiles étaient des clous d'or fixés dans le plafond du ciel. Comment le monde pourrait-il être assimilé à un quelconque objet fabriqué, qui demanderait un artisan comme la dérisoire horloge de Voltaire ? D'un mot, le monde démesurément agrandi écrase l'homme et cache Dieu (1).

Cette sorte de panthéisme, puissant sur la pensée contemporaine, oublie que temps et espace sont des grandeurs sensibles et que la découverte de leurs magnificences imprévues n'enlève rien à la misère profonde de leur contingence : si indéfinis soient-ils, ils pouvaient ne pas être ; et elle ajoute même au privilège de la pensée comme l'a dit de façon définitive Blaise Pascal : si ce monde me comprend jusqu'à m'engloutir, par la pensée je le comprends. Il reste vrai que la philosophie chrétienne et la spiritualité commune n'étaient pas prêtes à comprendre et à assimiler ce frisson nouveau de l'homme moderne devant le monde. Ici encore la carence des chrétiens a apporté de l'eau au moulin de l'incroyance. Un approfondissement de l'idée de corps mystique dans l'exacte tradition de saint Paul aurait permis d'éviter bien des désastres. Il aurait fallu mieux chercher en quel sens le Christ reste centre de cette histoire indéfinie, comment en lui tout prend son sens, comment sans lui la création étalée et s'échappant à elle-même reste gémissante, criant après son achèvement et son unité.

La critique historique contre la foi et la crise du sens critique. — Malgré l'apparence, il n'existe pas d'objection proprement historique contre la foi. Une difficulté particulière sur « les frères de Jésus » ou la date de composition du quatrième évangile n'est jamais insurmontable ; l'historicité des textes sacrés est de plus en plus indiscutable et une tentative comme celle de Couchoud, si elle a eu son heure de succès, ne dépasse pas le niveau d'une construction ingénieuse et arbitraire. « L'objection historique » est une objection d'ordre philosophique. Examinons-la. La résurrection du Sauveur, centre du credo chrétien, est un fait historique, situé dans le temps et qui ne peut être atteint que par le témoignage. N'est-ce point un mode de connaissance misérable pour un fait d'une importance si décisive ? La connaissance par ouï-dire n'est-elle pas la plus infime ? « Toute sottise entre par les oreilles », dit Alain. Il y a là une gêne pour les

(1) Au cours de la vaste enquête sur l'incroyance contemporaine menée par *la Vie Intellectuelle* à partir d'octobre 1933 et poursuivie pendant toute l'année 1934, une étudiante en sciences disait : « Dans cet univers sans cesse révélé comme plus vaste, plus riche, les notions catholiques ne peuvent plus avoir place ; de ce monde trop grand, le Christ ne peut plus être centre. L'auteur trop puissant de cette création, même s'il est par hasard une conscience, ne peut plus s'intéresser à l'homme, perdu dans le grand tout. Les phénomènes n'ont pas l'air chrétien ». (*Vie Intellectuelle* du 25 janvier 1934, p. 196.) Cette réponse met l'accent sur l'essentiel : le monde révélé par la science moderne devient le rival du Christ. Ce qui montre bien que cette « objection » dite scientifique est d'ordre spirituel et philosophique. Les apologistes catholiques devraient l'envisager dans toute son ampleur au lieu de quereller la science sur de mesquines considérations de frontières.

fanatiques de la raison. Qu'un événement historique ne participe pas au caractère éphémère et relatif de l'histoire, qu'il touche à la fois au temps et à l'éternité, c'est là la défiance *a priori* de toute exégèse rationaliste et elle tient plus au rationalisme qu'à l'exégèse. Toutes les difficultés d'un Renan sont venues de ce qu'il niait *a priori* tout miracle, ou plus exactement tout point d'insertion concret du divin dans l'humain.

Enfin, l'« objection historique » peut prendre la forme d'une difficulté de méthode et devient « l'objection critique ». Le dogme établit définitivement avant toute enquête une certaine vérité de l'histoire de Jésus. Le doute n'est-il pas alors la seule attitude vraiment scientifique ? Et surtout en histoire qui peut assurer qu'une enquête est définitivement close, qu'un fait nouveau n'apparaîtra pas qui remettrait tout en question ? C'est l'idée même de dogme qui est ici discutée, et l'objection dépasse encore l'ordre de la pure histoire. Elle vient de ce préjugé moderne selon lequel toute conclusion définitive serait l'arrêt de la recherche et la mort de la pensée. Et il est vrai que si on exige dans le domaine de l'histoire une certitude mathématique, il sera impossible de prouver que la triple convergence des prophéties de l'Ancien Testament, du témoignage des apôtres et de l'enseignement vivant de l'Eglise ne soient des coïncidences de hasard : des accumulations de probabilités peuvent-elles être équivalentes à la certitude pour qui raisonne *more geomotrico* ? L'esprit critique pourra trouver toujours matière à négations ou à interrogations. De plus, si frappantes que soient les convergences qui montrent le caractère unique de la personne et du Message du Christ, jamais l'histoire, par ses seules forces, ne pourra établir le caractère surnaturel et divin d'une parole d'homme et d'une vie d'homme. Seul l'Esprit rend témoignage à l'Esprit. L'incroyance sera toujours possible puisque, s'il faut voir pour croire, en un autre sens il faut croire pour voir.

Le sens critique, ou plutôt l'hypercritique, comme aime à dire le R. P. Allo pour désigner cet esprit de défiance systématique, est maintenant en régression et ce recul n'est d'ailleurs qu'à moitié heureux ; le besoin humain de croire se jette en notre XX[e] siècle sur des dogmatismes d'un simplisme si grossier, mythe de la race et du sang, messianisme de la classe élue ou du chef prédestiné, que les preuves de Jésus-Christ paraissent en regard fonder la plus solide et la plus étudiée des vérités. Etre exigeant sur les preuves, apparaît en notre âge de pragmatisme comme une peur d'agir, un refus de s'engager. L'action a besoin de mythes et il est facile de voir que, devant le dilemme de plus en plus inévitable : mythe moderne ou dogme chrétien, la liberté de l'esprit et l'esprit de liberté sont du côté du dogme chrétien.

L'incroyance philosophique. — La philosophie n'est plus synonyme aujourd'hui d'incroyance militante. Les grands noms de Maurice Blondel, de Jacques Maritain et de Gabriel Marcel sont là pour en témoigner. Le thomisme est sorti de la cendre des manuels scolaires pour redevenir vivant et assumer les grandes inquiétudes de ce temps. La philosophie universitaire, purement historique ou étroitement spécialisée, ne pose pas le problème religieux, ni même d'ailleurs le problème métaphysique.

A ces ignorances, qui témoignent d'une fâcheuse carence d'intellectualité, je préfère, exception de grand poids, l'incroyance réfléchie et militante d'un Léon Brunschvicg, qui au moins ne fuit pas le grand débat. La philosophie, selon M. Brunschvicg, est un jugement sur la religion ; elle est la religion comprise et dépassée ; elle dissipe les sources de l'illusion religieuse : d'abord les pièges du langage, origine du dogmatisme ; la fable transmise de générations en générations emprunte à la tradition une autorité illusoire ; le mythe est fils du mot : M. Brunschvicg reproche au christianisme d'avoir pris au sérieux et transformé en dogmes les mythes que le platonisme avait contés avec ironie et sourire pour exprimer poétiquement le pouvoir et la valeur de l'esprit (cette caverne d'où il faut s'évader ou ce voyage de mille ans parmi les morts). Première source donc de la religion, matérialisme de la lettre triomphant du spiritualisme du symbole.

Deuxième origine, la pensée sociale : le monde social cache à l'esprit humain le monde tout court et c'est une tentation inévitable pour la pensée qui s'éveille de faire de l'univers dans son ensemble une vaste société : le royaume céleste et l'enfer ne sont-ils pas une sorte de projection de la société dans un ciel mythique ? Au monde imaginé comme une cité il faut un chef et un juge comme aux tribus d'Israël ; et ce roi tout-puissant, dont la parole comme celle des rois d'ici-bas est immédiatement efficace, a sa cour d'anges musiciens, mais aussi son bagne d'où l'on ne sort plus. Société enfin en ordre puisque les bons et les méchants y sont définitivement séparés.

L'homme pour vivre est artisan, fabricateur : et, ici encore, un matérialisme inconscient lui fait appliquer à l'ensemble du monde ce qui est vrai de l'œuvre d'art humaine : à l'œuvre il faut un ouvrier et elle dépend totalement de lui comme le pot dépend du potier.

Enfin la confusion de la pensée et de la vie serait la dernière et la plus subtile source de l'illusion religieuse. Un vivant a une origine et une fin ; il est un appétit égoïste de vivre toujours davantage. Le christianisme ne voit dans l'homme qu'un vivant en cultivant en lui l'angoisse de son origine, l'inquiétude de sa fin, en prolongeant son vouloir-vivre par des perspectives d'outre-tombe qui flattent et trompent le plus égoïste des instincts.

La pensée est au delà de la religion : elle est indifférente aux destinées individuelles, elle assure une communion intellectuelle désintéressée ; elle rend l'homme indifférent à ses origines animales et à la mort ; elle est le Dieu en esprit et en vérité, le Dieu qui sauve l'homme de ce matérialisme de l'imagination tour à tour verbale, sociale, technique, biologique dans lequel les religions dogmatiques restent empêtrées. D'ailleurs l'expérience historique n'a-t-elle pas amplement démontré l'impuissance du christianisme à créer dans le monde la communion intellectuelle comme la justice universelle ? L'échec de sa volonté d'unité comme de sa volonté d'union fait preuve contre lui.

Contre l'idéalisme de M. Brunschvicg qui rejette avec un désespoir lucide les idées d'existence, d'origine et de fin en dehors de la philosophie et qui réduit l'inquiétude métaphysique à une angoisse vitale méprisable, la philosophie de M. Bergson a remis au centre de la philosophie le problème de la destinée. On a dit ailleurs ce que lui doit la foi d'un grand nombre parmi les meilleurs des croyants. Cependant

il y a dans le bergsonisme un sens exclusif du devenir, une impuissance à penser l'éternel qui est pour beaucoup un obstacle à la foi. L'immuable, le stable, c'est l'inertie et la mort. Le temps est la vie de toute vie. Cette durée sans cesse glorifiée, on peut se demander si elle n'est pas la substance à la fois divine et mouvante de ce monde et si Dieu ne devient pas avec le temps. Sans doute l'héroïsme et la création sont choses divines ; mais comment savons-nous si les temps à venir ne nous réservent pas l'apparition de formes d'héroïsme aussi inattendues que la sainteté chrétienne avait pu l'être du point de vue des sagesses antiques. Nous trouvons dans la logique du bergsonisme une vaine espérance mère de beaucoup d'incroyances sympathiques au christianisme : certes, disent-elles, le christianisme est la plus haute grandeur humaine ; mais demain peut voir éclore une grandeur plus inouïe. Une philosophie du devenir, par son refus de l'éternel, condamne l'humanité à un messianisme éternel. Tout dogme devient le résidu d'un élan vital qui, plus tard, fidèle à sa loi d'évolution créatrice, produira d'autres dogmes, encore inconnus. La part du bergsonisme est grande dans cet esprit d'aventure intellectuelle qui fait redouter toute attitude dogmatique comme une restriction de la vie : cette peur serait moins désastreuse, si trop de croyants, faisant de leur foi une sécurité confortable, n'avaient perdu l'inquiétude.

L'incroyance d'aujourd'hui ne s'appuie pas toujours à des philosophies radicalement nouvelles. L'esprit moderne donne une force accrue à de vieilles objections. L'objection du mal, la seule objection, disait un jour Mauriac, a pris dans les temps où nous vivons une forme redoutable, génératrice d'incroyance. L'idée n'est pas neuve : comment un Dieu de bonté peut-il avoir créé un monde où le mal est si puissant ? Le Christ nous a promis le salut, mais a-t-il ôté le mal du milieu de nous ? Cette antique difficulté est devenue plus aiguë parce que la conscience humaine est devenue plus sensible au mal : elle souffre moins l'injustice sociale ; elle tolère moins la guerre. Le tragique de cette objection, c'est donc qu'elle devient plus forte parce que la conscience commune devient plus exigeante moralement, c'est-à-dire plus naturellement chrétienne ; parce qu'elle excuse moins d'excès, tolère moins de défaillances, est toujours plus sensible à l'écart entre l'idéal et le réel, justifie moins facilement tout ce qui est au nom d'un réalisme qui n'est que le déguisement d'un immoralisme. Le jansénisme d'un Pascal, renonçant à la justice en ce monde (ne pouvant faire que le droit soit fort, nous avons déguisé la force en droit ; il ne faut pas poser le problème de la légitimité des pouvoirs), serait aujourd'hui une position fort peu tenable. Ainsi l'Eglise est jugée de plus en plus d'après l'efficacité de son action contre le mal et si, diaboliquement, le mal devient plus puissant, beaucoup doutent ou ne croient pas.

Cette plus grande lucidité de la conscience, caractéristique des temps modernes, âge réflexe, comme dit Jacques Maritain, a développé un humanisme souvent hostile à la foi. L'Eglise ne diminue-t-elle pas l'homme en mettant en lui par le péché originel une prédestination invincible au mal ? N'est-ce pas la condamnation de tout progrès humain ? L'esprit demande-t-il ses titres à un pouvoir politique ou économique, l'Eglise répond que le péché a soumis l'homme à l'autorité de l'homme et que tout pouvoir est légitime parce qu'il

est. Quelques volontés courageuses veulent-elles libérer le travail humain de tyrannies économiques injustes, l'Eglise leur oppose que la peine au travail, expiation du péché, durera autant que le péché et que le monde. Avoir la foi, c'est croire en outre qu'il y aurait dans le cœur humain un poison qui gâterait toute générosité et tout désintéressement. Si l'Eglise a toujours de la sympathie pour les moyens de contrainte, c'est parce qu'ils sont des moyens pessimistes, qui ne font pas confiance à la nature réfractaire de l'homme et que l'homme ne saurait faire de la liberté que le plus triste usage : toute recherche ne tend-elle pas par son poids charnel à devenir une curiosité vaine et coupable ? L'Église n'étouffe-t-elle pas sous le formalisme du rite, le jaillissement spontané de la vie intérieure, de peur peut-être que l'homme trouve ainsi en lui quelque génie créateur qui le ferait l'égal de Dieu ? N'est-ce pas déclarer la guerre à l'homme, faire de toute grandeur humaine une tour de Babel qui appelle infailliblement le feu du ciel ?

Cet humanisme dressé contre la foi chrétienne n'a été si puissant que parce que les croyants ont trop souvent fait appel à une apologétique malencontreuse qui faisait argument de l'impuissance de l'humanité à organiser la justice et la paix, pensant qu'en donnant aux hommes le dégoût de ce monde on leur donnerait plus facilement le désir du Royaume. Puissant aussi parce que trop de catholiques ont accueilli sans réserve une apologétique du dehors qui, avec Charles Maurras, opposait à l'anarchie chrétienne l'ordre catholique ; qui affirmait que l'Eglise de Rome avait bien jugé l'homme en estimant qu'il devait être gouverné au spirituel comme au temporel. Puissant encore parce que sont trop ignorés et trop combattus les efforts des meilleurs parmi les catholiques pour élaborer une doctrine d'humanisme intégral qui repense chrétiennement les idées de travail et de liberté. Puissant enfin parce que cet humanisme, vulgarisé, simplifié, est devenue une pensée de masse, difficile à redresser, depuis que l'incroyance est dans le monde moderne un fait historique et un fait social.

§ 2. — *L'incroyance devenue fait historique ; l'irréligion des masses*.

L'incroyance n'est plus seulement aujourd'hui la protestation de quelque conscience isolée contre la discipline du dogme ou la discipline de la morale. Elle devient un fait social. D'abord l'Etat s'affirme indifférent à toute croyance religieuse, puis glisse à l'hostilité. Dès lors — et c'est un fait de conséquence incalculable — l'Eglise qui, dans le passé, a eu à sa disposition les appareils d'Etat voit souvent ces appareils dressés contre elle fabriquant des indifférents ou des athées. En même temps, effet ou peut-être cause de ces apostasies de l'Etat, les masses populaires deviennent elles aussi indifférentes ou hostiles.

De la philosophie de la Révolution française au laïcisme. — L'incroyance contemporaine a surtout des causes historiques. L'Eglise est apparue à beaucoup comme un obstacle à la réalisation de certaines aspirations politiques et la grande majorité des incroyants est allée à l'incroyance par l'anticléricalisme. Il faut remonter ici à

la Révolution française et peut-être même plus haut ; parce que le laïcisme des Constituants a son origine dans une tradition qui remonte au laïcisme des légistes de la monarchie ; parce que l'Ancien Régime, depuis la mort de la Chrétienté, avait cessé tout en protégeant l'Eglise de s'inspirer de principes chrétiens. Il s'est donc trouvé — et ce fut l'origine de nos plus grands malheurs — qu'un mouvement politique légitime en lui-même, né de l'expérience d'une longue injustice, n'a pu se penser lui-même qu'en utilisant une philosophie humaniste et antichrétienne. Un contre-évangile est né où le peuple remplace le Christ, un Christ qui serait à la fois sauveur et sauvé. La Révolution se confond avec la cause du peuple et les catholiques, en la condamnant, ne savent pas faire le départ entre une philosophie inacceptable et une volonté d'émancipation nécessaire et légitime. Malgré quelques tentatives héroïques, de 1830 à 1848, ils gardent l'obscur regret de l'Ancien Régime et cherchent des soutiens compromettants dans les régimes d'autorité que, par un instinct tenace et sûr le peuple considère comme des régimes ennemis. Victor Hugo, ici encore, est un écho sonore ; sa sensibilité était naturellement chrétienne ; aucun poète n'a eu plus que lui le sentiment du redoutable infini divin, la crainte sacrée du Seigneur ; s'il est devenu si violemment anticlérical, s'il a été pour beaucoup un maître d'incroyance, c'est que les évêques du Second Empire ont chanté trop de *Te Deum* en l'honneur de Napoléon III. Si la politique républicaine de Ferry à Combes a été si anticléricale, si dominée par la Franc-Maçonnerie, c'est qu'elle a su utiliser un puissant ressentiment populaire contre l'Eglise, accusée d'être l'ennemie de l'œuvre de libération entreprise par la Révolution.

La laïcité de l'enseignement, fruit de cette politique, est communément présentée comme une cause permanente d'incroyance. Il suffit que, à l'école, Dieu soit ignoré, le Christ inconnu ou opposé parfois à l'Eglise ; que l'histoire montre dans le passé le moine toujours gras et fainéant, l'évêque toujours guerrier et oppresseur ; que la vie morale y soit présentée comme purement humaine sans aucun fondement transcendant et une atmosphère sera créée, propice à l'incroyance. L'enseignement des écoles normales, qui forment les instituteurs, semble orienté dans un sens hostile à la foi ; ou plutôt une foi laïque y est développée défiante à l'égard de la foi chrétienne. Depuis 1920, la sociologie y joue, suivant le mot de Thibaudet, le rôle d'un thomisme pour séminaire laïque. Les idées de Durkheim n'y sont pas présentées comme des opinions en concurrence avec d'autres opinions ; elles n'y sont pas soumises au droit commun de la discussion, mais sont considérées comme la science définitive de l'homme. Tout ce qui dans l'homme dépasse le niveau de l'instinct et de la vie sensible y est expliqué par l'action et la présence de la société. L'homme civilisé par la vie en commun, élevé au-dessus de lui-même par les énergies collectives, se méprend grossièrement en expliquant, par l'action des dieux, ces ferveurs et ces exigences merveilleusement écloses en lui. L'homme ne croit au divin que parce qu'il ignore la puissance du social. La sociologie fait s'évanouir la foi en l'expliquant. Nourrie de cette philosophie, comment les instituteurs ne seraient-ils pas des missionnaires d'incroyance ?

Il convient de nuancer quelque peu ce jugement pessimiste. L'hosti-

lité, souvent plus politique que religieuse des catholiques à l'école laïque, n'a pas peu contribué à lui donner une allure plus sectaire. Il est bien certain aussi que l'école publique ouverte dans ses bancs comme dans ses chaires aux membres de toutes les familles spirituelles de la France est une grande occasion de rencontres et de témoignages. Depuis que des catholiques le veulent, rompant avec une tradition d'émigration à l'intérieur, la charité y sert et la foi y étonne. L'enseignement de la sociologie lui-même fait cesser le silence sur la religion et ce fut pour beaucoup une révélation (1) : le fait religieux n'est plus considéré comme une invention arbitraire, utile aux puissants ; il est naturel, il n'y a pas de société sans religion. La morale laïque en affirmant et souvent très sincèrement, la tolérance, le respect des consciences, la nécessité pour chacun de justifier ses croyances, de faire l'expérience d'une doctrine avant de l'adopter, peut être tournée tantôt contre et tantôt pour la religion. Il y a dans l'esprit de l'école publique française un libéralisme qui peut mener au scepticisme, énerver le sens dogmatique ; mais il vaut mieux que les négations brutales.

Le laïcisme de l'école n'est d'ailleurs qu'un cas particulier du laïcisme de toute la vie publique : laïque la conscription et la vie de caserne (2), qui déchristianisèrent nos campagnes ; laïque une littérature qui, de Racine à Marcel Proust, analyse le cœur humain sans y rencontrer le péché ni la grâce ; laïque surtout la presse, où nos contemporains vont chercher les idées générales et les enthousiasmes qu'ils allaient autrefois demander à l'église, à ses cérémonies, à ses prédications, à ses vitraux ou à ses sculptures ; il y a la presse qui calomnie et qui se moque ; plus dangereuse encore la presse qui ignore ; la presse dont l'esprit de passion ne sait pas traiter l'adversaire en homme et qui verse dans les cœurs ces sentiments violents qui étouffent d'avance la charité et par conséquent la foi ; la presse dont la politique ignore les exigences chrétiennes et qui cherche son principe suprême dans l'intérêt d'une classe ou l'intérêt de la nation ; la presse qui oublie systématiquement les règles morales et les devoirs de générosité qui mènent à leur achèvement les collectivités comme les individus, la presse qui parle comme si le Christ n'était pas venu parmi nous, la presse pour laquelle Dieu n'est jamais actuel.

Du laïcisme à l'athéisme. — L'histoire du XX[e] siècle montre comment le laïcisme qui se veut indifférent glisse par une logique naturelle à l'athéisme militant. La vie communautaire prend de nos jours une importance de plus en plus grande ; une communauté ne peut se passer de religion et lorsqu'elle ignore Dieu elle tend à se diviniser elle-même. Religion qui exige tout l'homme, mais religion sans

(1) « L'idée que les religions peuvent être intéressantes à étudier s'insinue dans les esprits. Le grand silence qui a régné de 1882 à 1920 est fini. Sans doute on peut parler des religions fort mal et sans compétence ; mais on ne passe plus le fait religieux sous silence ». (Enquête de *la Vie Intellectuelle* déjà citée. Réponse des milieux primaires. Anonyme, *Vie Intellectuelle* du 10 janvier 1935, p. 18.)

(2) « ...la caserne obligatoire fut, croyez-en ma vieille expérience de curé, une école d'immoralité et d'incroyance pire que l'école laïque... C'est la caserne pour tous qui donna le coup de grâce à nos campagnes, dépeupla et stérilisa nos foyers ruraux ». (Réponse d'un curé à l'enquête de *la Vie Intellectuelle*, recueillie et présentée par le R. P. BESSIÈRES, *Vie Intellectuelle* du 25 avril 1934, p. 200.)

Dieu ou plutôt contre Dieu. D'où une forme d'incroyance nouvelle dans l'histoire, une incroyance religieuse qui sert à un peuple ou à une classe à s'affirmer différents des autres peuples ou des autres classes, une incroyance dont le caractère essentiel est d'être particulière, d'exalter une société close et par suite de traiter en ennemi l'universalisme chrétien. La prédication de la fraternité chrétienne est un danger pour l'avènement d'un messianisme de classe ou pour l'affirmation temporelle, impérialiste d'une collectivité : comment puis-je combattre de toutes mes forces mon ennemi de classe ou de race si je crois de toute ma foi qu'il est racheté comme moi par le sang du même Christ ? Le communisme et le racisme sont les deux formes opposées et semblables de cette religion athée.

L'incroyance ne peut devenir ainsi religion que grâce à un obscurcissement du sens de l'universel, une abdication de la raison comme de l'amour. Le racisme n'accepte pas le Dieu crucifié parce qu'il ne veut pas d'un dieu vaincu ; il exalte la volonté de vivre et ces puissances obscures qui montent de la chair et du sang. De même le marxisme reproche au christianisme de prêcher des vertus de patience et de résignation qui rendent les volontés moins agressives ; de s'opposer à la violence révolutionnaire qui est l'affirmation exclusive d'une classe. Dans le nationalisme raciste comme dans le communisme marxiste, nous trouvons une incroyance militante qui reproche au christianisme de ne pas diviniser des partialités, négation de Dieu, négation de toute civilisation.

Le communisme est devenu pour la foi chrétienne un adversaire particulièrement dangereux. Le marxisme, qui est sa philosophie officielle, fait du christianisme le reflet de l'impuissance de l'homme : l'homme prie quand il ne peut pas. Idée vulgaire qui oppose la technique à la foi. Mais le marxisme a été un faiseur d'incroyance par l'extraordinaire fortune de sa formule : la religion est l'opium du peuple. L'Eglise, signifie-t-elle, a partie liée avec les puissances d'argent ; elle empêche le peuple de s'insurger contre des injustices qu'elle lui dit être des conséquences nécessaires du péché originel et qu'elle l'invite à supporter patiemment, en attendant la récompense éternelle de cette résignation. Et comme toute idéologie, suivant le matérialisme historique, exprime et défend des intérêts, une religion qui prêche le respect de l'ordre établi, ne peut exprimer et défendre que des intérêts bourgeois.

L'histoire est ici douloureuse : la bourgeoisie qui était voltairienne est redevenue catholique dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle ; en même temps les masses ouvrières, chez qui grandissait le sentiment de l'injustice de la condition prolétarienne, s'opposaient de plus en plus à la bourgeoisie et en arrivèrent à haïr aussi une religion qui, en fait, devenait une religion de riches. En outre, l'Eglise de plus en plus privée de l'aide de l'Etat, a eu besoin d'argent pour ses œuvres, son enseignement, son apostolat, ses missions. La tentation devenait grande, chez quelques clercs, de fausser ou d'atténuer la morale pour ne pas déplaire à certains bienfaiteurs intéressés. Trop de services rendus ont créé parfois le soupçon de quelque servitude. Beaucoup d'apparences étaient contre l'Eglise ; les condamnations nécessaires du socialisme et du communisme ont été mal comprises du monde ouvrier et tout se passait parfois comme s'il y avait

accord entre les capitalistes qui ont besoin de l'acceptation résignée des exploités et les gens d'Eglise chargés de faire se dissiper en nuées mystiques l'ardeur révolutionnaire, créée nécessairement par l'exploitation. En outre, l'hostilité de nombre de catholiques à la conquête par la classe ouvrière de sa majorité sociale, leur indifférence aux injustices du régime capitaliste comme aux grandes Encycliques qui les dénonçaient, leur peur de toute nouveauté, leurs complicités avec des intérêts impurs, toutes ces causes ont joué contre la foi catholique en même temps que la propagande marxiste et elles ont contribué à faire le redoutable succès du communisme.

D'un autre côté le courage du Saint-Siège et de la hiérarchie, les initiatives des catholiques sociaux ont racheté bien des timidités et des compromissions. Dès lors, les passions nationalistes et les intérêts capitalistes ont de moins en moins confiance dans l'Eglise ; de nombreux appuis temporels de l'institution catholique semblent céder. Cette insécurité, cet inconfort de l'attitude chrétienne est cause à la fois d'incroyance et d'un renouveau de fidélité : les timides se détournent davantage ; des générosités neuves se lèvent pour les remplacer. Dans le chassé-croisé indéfini des causes de l'histoire, il n'y a pas de cause d'incroyance qui ne puisse être aussi une raison de croire.

CHAPITRE IV. — QUELQUES TYPES CONCRETS D'INCROYANTS

L'indifférent. — Il y a des âmes installées dans l'incroyance et qui n'éprouvent aucun sentiment de vide ou d'absence : ce sont les indifférents, ceux qui ne sont ni hostiles ni inquiets. L'indifférent sait que d'autres ont la foi, mais il n'éprouve à leur égard aucun sentiment ni d'infériorité ni de supériorité. Tente-t-il de s'expliquer lui-même à lui-même, de s'interroger sur son impuissance à éprouver un sentiment religieux, il se dira qu'il est insensible au sentiment religieux comme d'autres sont sourds à la musique. D'ailleurs l'expression courante : « avoir la foi » est équivoque et elle semble vouloir dire que les uns ont la foi, les autres non, en même façon que les uns ont les cheveux bruns et les autres les cheveux blonds ; l'indifférent reste en deçà du problème.

La seule existence de ces indifférents, de ceux pour lesquels n'existe pas le tourment de l'absolu, « ce beau mal inguérissable », comme disait un jour Malègue, fait un scandale assez vif. Il ne suffit pas de dire que la vie moderne, divertissement systématiquement organisé, ne favorise guère l'attention à la présence de Dieu, qu'elle étourdit sans les apaiser nos faims spirituelles ; il est vrai aussi que la contrainte sociale ne joue plus en faveur de la foi, que l'Eglise ne dispose plus que de moyens spirituels et un grand nombre d'indifférences qui n'osaient s'avouer apparaissent maintenant au grand jour. Ces explications sont insuffisantes ; et le scandale subsiste : si le tourment et le besoin de Dieu sont le fond de notre nature, d'où vient qu'ils se manifestent si peu ? Le scandale cesserait peut-être si, suivant une remarque profonde de M. l'abbé Masure (1), nous n'étions trop

(1) « Notre apologétique pascalienne ou newmanienne n'aurait-elle pas trop gardé

systématiquement individualistes ; comme si l'individu n'était pas constamment distrait de lui-même ; comme s'il pouvait trouver seul le divin qui est en lui, comme si les hommes n'étaient pas liés ensemble dans l'unité d'un même corps ; c'est souvent de l'extérieur que l'inquiétude prend à la gorge un indifférent ; sans la rencontre d'un vrai croyant, d'un saint prêtre, le besoin religieux serait resté endormi. C'est dire l'immense responsabilité des croyants devant l'absence d'inquiétude du monde moderne : l'action et la psychologie des chrétiens s'expliquent trop par des intérêts et des mobiles naturels ; nous n'étonnons plus comme faisaient les premiers chrétiens ; nous ne sommes pas assez des semeurs d'inquiétude et il nous sera demandé compte de cette multitude d'indifférents, appelés à être nos frères dans l'inquiétude et qui vivent sans savoir leur destinée.

L'incrédule. — L'incrédule est un incroyant sans inquiétude mais non sans curiosité ; un incroyant conscient de son incroyance. La foi l'intéresse et il prétend la comprendre en la dépassant ; l'indifférent était en deçà de la foi ; l'incrédule prétend être au delà. C'est la plus intellectuelle parmi les formes de l'incroyance. Ainsi Valéry rencontre Pascal et l'interroge avec sérénité : l'inquiétude il l'a analysée et expliquée et n'a trouvé en elle aucun mystère, elle n'est que l'impatience du cœur devant les lenteurs et les détours de l'esprit ; pressé de conclure, « le cœur tend à se répondre par un dieu ». La pensée de la mort ne trouble pas l'auteur du *Cimetière Marin* : la dissolution dans le Tout ne l'effraie pas plus que la dissolution du paysage dans la lumière dévorante du soleil languedocien et il a encore assez de liberté d'esprit pour moquer son âme qui peut-être secrètement résiste :

Chanterez-vous, quand vous serez vaporeuse ?

Alain, plus encore que Valéry, est le parfait exemple d'incrédulité. Devant la religion, il éprouve la joie de l'esprit qui dépouille une mythologie riche de sens caché : toute vérité humaine, dit-il, est dans la religion chrétienne sous formes d'images ; mais le croyant les croit sans les penser ; l'incroyant sectaire, dans sa fureur de nier et de substituer « une vérité industrielle » au symbolisme chrétien, manque la vérité humaine contenue dans la religion : l'incrédule n'a garde d'oublier que le christianisme est « la religion de l'esprit », car elle a compris d'abord que la grandeur humaine n'était ni « dans le costume, ni dans la richesse, ni dans le pouvoir » ; le Christ en croix est le symbole de l'esprit, toujours accablé, vaincu par des forces plus puissantes que lui et cependant toujours vainqueur. La foi n'est pas la croyance naïve en une réalité extérieure et supérieure à l'homme ; toute cette fable est née des passions et cette sorte de foi est une humiliation du jugement ; la vraie foi est la foi dans l'homme, celle qui attend des miracles de la volonté humaine, par forte espérance et malgré l'abondance des preuves de paresse et de stupidité. Dans le christianisme, Alain ne voit qu'un humanisme vêtu de beaux sym-

l'empreinte de cet individualisme théologique qui nous inspire depuis le XVIe siècle ? N'avons-nous pas oublié que l'Eglise est un corps ? N'avons-nous pas rêvé d'une apologétique close à chaque individu, sans tenir compte du reste de la Chrétienté ? » (*Vie Intellectuelle* du 25 février 1934, p. 21, 22.)

boles. Toute croyance est exténuée (1). D'ailleurs, « penser c'est dire non ».

De cette attitude, il convient de remarquer qu'elle est non un dépassement, mais un choix. A son origine on trouverait cette peur d'être dupe, dont Alain veut trouver le modèle en Descartes et qui s'exprimerait finalement en un postulat de la forme : « Dans l'univers, il n'y a rien au-dessus de l'homme ». Et comme une telle proposition, demanderait, suivant la profonde remarque de Gabriel Marcel (2), une enquête infinie pour être vérifiée, ce postulat exprime une attitude toute subjective qu'un parti pris orgueilleux transforme en dogmatisme : « Je ne veux pas qu'il y ait dans l'univers quelque réalité plus éminente que l'homme en dignité et en puissance ». En face d'une incrédulité de ce type, la meilleure méthode est celle que suggère Gabriel Marcel : amener l'incroyant à comprendre que son attitude est subjective et passionnelle ; l'aider à prendre conscience du refus qu'elle implique. Le pari de Pascal n'a jamais conduit personne à la foi ; du moins a-t-il pu amener l'incrédule à s'apercevoir que son incrédulité avait la partialité et l'arbitraire d'un pari et d'un pari tragique puisque c'est un pari pour le néant. L'apologétique gagne à ces prises de conscience. L'incrédule, l'incroyant, conscient de son incroyance et cherchant à la justifier, peut supporter le dialogue avec Pascal ; l'indifférent n'y atteint jamais.

Le dilettante. — J'appelle dilettante l'incroyant qui a peur de s'engager et qui redoute dans un choix définitif une mutilation d'une âme promise aussi à beaucoup d'autres possibilités. Aucune hostilité contre la foi chrétienne : elle est une expérience humaine, d'une valeur incontestable ; mais il y en a beaucoup d'autres ; les mystiques hindous que découvrit un jour Romain Rolland sont eux aussi riches d'une expérience humaine et s'ils ont connu Dieu d'autre manière que les saints chrétiens, pourquoi cette connaissance n'aurait-elle pas aussi une inestimable valeur ? C'est ainsi que beaucoup gardent du christianisme une sensibilité molle, une vague invitation à l'égalité et à la fraternité, mais redoutent aussi en lui une limitation aux puissances d'invention et d'investigation de l'homme. C'est l'attitude d'un André Gide qui, dans *Les Nourritures terrestres*, disait son horreur du choix et de l'engagement. Le christianisme représente pour Gide des valeurs discutables de continuité, de fidélité, de défiance de l'homme. C'est parce que l'Enfant prodigue manque de courage qu'il rentre fatigué à la maison de son père ; et il prend sa lassitude paresseuse pour une conversion.

Que le christianisme ait donné à beaucoup ce sentiment de vie étriquée, c'est souvent la faute des croyants qui, comme le *Robert* d'André Gide ou le *Bernard Desqueyroux* de François Mauriac, confondent christianisme et morale bourgeoise et croient posséder en quelques maigres formules tout le secret de la vie. Ces êtres contrefaits de conventions ne sont pas les vrais chrétiens et en un sens

(1) « C'est par croire que les hommes sont esclaves. Réfléchir c'est nier ce que l'on croit ». (ALAIN, *Propos sur le Christianisme*, p. 170.)
(2) GABRIEL MARCEL, *Vie Intellectuelle* du 10 novembre 1934, p. 363, 364.

Robert est responsable de l'incroyance de Geneviève, Bernard de l'incroyance de Thérèse.

Mais surtout ce dilettantisme s'accorde trop bien avec l'instabilité naturelle de notre cœur. Le chemin du salut, ici encore, est dans la prise de conscience ; il faudrait que le dilettante comprît par expérience l'impossibilité de tuer à force de satisfaction nos puissances de désir et de rêve. L'idéal est plus cruellement exigeant et plus désespérément lointain après une expérience réussie de création ou d'amour qu'après un échec. De plus ce goût de l'expérience, poussé jusqu'au refus de choisir, est lui-même un choix et le plus dramatique ; car il est une expérience dont se prive le dilettante, et c'est celle du choix et de la fidélité. Sait-il si elle n'est pas la seule qui compte ? D'ailleurs la foi ne s'expérimente pas comme on goûte un fruit ou un vin ; elle se refuse à qui veut la prendre à l'essai pour y mirer un bref instant sa trop belle âme. Ici il est permis d'être bref. Ces dilettantismes sont tourments de riches : ils supposent d'heureux loisirs. Ils sont rares.

L'incroyance héroïque. — Au dilettantisme, je préfère le mépris héroïque d'un Nietzsche qui considère la foi chrétienne comme une lâcheté devant la vie et devant la mort. La religion dissimule aux hommes leur condition réelle. Leur solitude d'abord. Chacun de nous est seul en face de lui-même ; la foi dans la grâce lui donne l'illusion que sa solitude est peuplée d'une présence amie ; l'illusion en outre qu'il peut être aidé par une volonté toute-puissante, ce qui est dégrader en destin fatal l'idée de libre destinée. La religion essaie aussi de nous rendre inattentif à notre condition d'être soumis au changement comme s'il y avait en nous quelque substance éternelle capable de défier le temps. Enfin et surtout la religion voudrait nous faire oublier la mort qui pourtant donne son prix à la vie. L'héroïsme qui se risque pour quelque grande cause n'est véritable que s'il accepte la perspective d'un anéantissement total : les révolutionnaires d'André Malraux en risquant leur vie risquent tout ; ils atteignent ainsi à une sorte d'héroïsme pur que le chrétien ne peut connaître : le saint martyr, certain que sa vie lui sera rendue au centuple, ne fait qu'une sortie de théâtre : quel est son mérite si Dieu l'attend dans les coulisses ? Le héros devant l'abîme du néant est héros sans tricherie et il connaît cette exaltation des personnages de *La Condition humaine*. La religion est donc un système d'illusions consolantes qui donnent à l'homme une fausse sécurité et exténuent le tragique de la condition humaine : la solitude, le changement, la mort.

Tout n'est pas sain dans cet héroïsme qui tente parfois des âmes fortes : l'amour du gouffre, le vertige de la destruction ne sont pas naturels à l'homme qui est fait pour la vie et pour la surabondance de la vie. Il y a peut-être aussi dans cette attitude un ressentiment de l'être contingent et créé contre sa propre contingence, sa propre condition d'être créé : si je suis néant qu'au moins j'éprouve jusqu'au fond ce pouvoir de me nier. Attitude purement subjective et qui ne saurait passer pour une expérience de ce qui est. Il reste cependant que trop de croyants, en embourgeoisant la religion, en la rapprochant des lieux communs d'une courte sagesse, ont été cause de cette tentation de faux héroïsme. Quelques-uns ont fait de la sainteté une

douceur sans héroïsme ; ont oublié qu'elle n'esquivait pas la douleur de la solitude, du changement et de la mort, qu'elle en découvrait au contraire toute l'amertume. Enfin une certaine apologétique pragmatique, en développant l'idée fade des illusions consolantes, de la vieille chanson qui berce la misère humaine a pu, à bon droit, faire venir pour certains *Le temps du mépris*. Contre cette molle doctrine se rebelle l'instinct de vérité : si le ciel est vide, il vaut mieux le savoir et être malheureux que de l'imaginer peuplé de dieux et de jouir d'un bonheur mensonger. Cette protestation a quelque chose de sain et de fort : ici encore responsabilités des chrétiens.

L'inquiet. — Enfin il y a des incroyants inquiets qui désirent la foi, envient ceux qui la possèdent et parfois la désirent sincèrement. Ce sont quelquefois ceux qui, comme le jeune homme riche, ont peur des exigences morales du Christ, ceux qui redoutent la Croix. Mais ce sont aussi ceux qui ont des exigences intellectuelles sérieuses et graves, qui ont peur de s'engager sur de l'incertain, les fils de saint Thomas l'apôtre. Ces esprits sont envahis de nobles scrupules qui les trouvent sans force : ce désir de la foi qui les inquiète n'est-il pas un obscur atavisme, le fruit d'une longue tradition chrétienne ? Mais alors, si ce sont mes pères qui continuent à croire en moi, ne dois-je pas me raidir contre ce désir de la foi ? Ou encore, cet intérêt que j'ai pour la foi n'est-il pas simplement philosophique, une curiosité pour une doctrine qui fait somme, où toute interrogation est apaisée, ou pour une institution qui a accablé l'histoire de ses bienfaits ? Ici les meilleures apologétiques manquent leur but, elles retiennent en même temps qu'elles engagent : à donner trop de motifs humains de croire, on risque de retenir une foi qui se voudrait purement surnaturelle. Enfin, fait scrupule cette désespérante idée que, pour démontrer la réalité du divin et de l'infini, il faudrait une enquête infinie. Et une vie d'homme, l'expérience même de l'humanité y suffisent-elles ? D'autant plus qu'à certaines heures la nature et l'histoire paraissent désespérément silencieuses et l'âme accueille avec trop de complaisance certains cris de Pascal et de Vigny.

Ce dialogue de celui qui cherche sans trouver, Dieu seul sait s'il dissimule une peur de s'engager, un refus, ou s'il est déjà une possession inconsciente de Dieu. Saint Thomas l'apôtre (1), dont on aimerait assez faire le patron des incroyants, était de cette race d'hommes pétris d'exigences têtues et le Christ ne lui refuse pas les preuves expérimentales qu'il cherchait. Mais sans doute saint Thomas avait-il cru dès que le Christ parut devant lui : un regard avait suffi et c'est pour confesser son humilité qu'il mit tout de même ses mains dans les plaies du Sauveur. De même, si Dieu le veut, l'incroyant inquiet, et qui cherche, s'aperçoit qu'après des montagnes d'efforts

(1) « Peut-être sur saint Thomas l'apôtre, les commentaires sont-ils un peu sévères. Même quand la résurrection pascale lui eût été annoncée, son scepticisme mit sept jours à se transformer en certitude. Plus que cette résistance, ce qui doit frapper notre pensée c'est la volonté de croyance qu'elle recélait en ses plis. Le Christ préféra à la sienne une foi faite de générosité immédiate et comme liquide. Mais enfin il offrit à ses exigences les plaies que l'autre réclamait. C'est un saint précieux, très voisin de nous. Quand elle se prolonge en bonne volonté définitive, une tenace exigence de preuves, une enquête même acariâtre n'ont jamais écarté Jésus ». (J. MALÈGUE, *Sur la foi et l'incrédulité, Vie Intellectuelle* du 10 février 1937, p. 352.)

et d'immenses labyrinthes d'idées avoir la foi est aussi simple que d'avoir confiance en un ami.

CHAPITRE V. — ENCORE LE PÉCHÉ D'INCROYANCE

La foi est une vertu. Cette donnée de la foi elle-même nous ne devons pas nous en servir pour mépriser l'incroyance comme une faute. Car la foi en nous, comme toute vertu qui peine à l'ombre du temps et de la mort, est sans cesse menacée par mille tentations, crédulités ou incrédulités.

Crédulités : nous sommes tentés de mettre trop vite du divin dans nos amours et nos enthousiasmes, humains, trop humains et c'est idôlatrie. Incrédulités aussi : nous disons avoir la foi ; grande témérité ; si nous avions la foi, a dit le Christ, nous transporterions des montagnes ; et hélas ! beaucoup de montagnes d'injustices et de haines étalent devant nous leur masse insolente et inébranlée. Dès lors, nous chrétiens nous ne devons pas nous considérer pharisaïquement comme le peuple des purs, séparés des incroyants. Nous sommes unis à tout le peuple des incroyants ; nous tenons à lui par quelque partie nocturne de notre âme, toujours trop crédule, toujours trop incrédule.

Nous portons donc le péché d'incroyance. Nous le portons aussi parce que nous ne sommes pas sans responsabilités dans l'incroyance de beaucoup. Dans les raisons modernes de l'incroyance nous avons trouvé nos fautes exactement renvoyées, notre conception trop négative du christianisme, ascétique ou défensive ; de notre foi nous avons fait un retranchement dans les deux sens de ce mot, retranchement d'enthousiasme et retranchement de vie ; mais aussi retranchement du monde comme derrière des remparts qui nous isolent ; c'est la mort de l'esprit de conquête et les vérités neuves rencontrées par les modernes restent inassimilées et hostiles. D'où d'immenses insuffisances sociales et intellectuelles que nous payons par l'affreuse ampleur de l'incroyance contemporaine. Il y a certes un péché d'incroyance. Mais ce péché est partagé et il en sera demandé compte aussi au monde chrétien.

Ne pensons pas trop notre Eglise comme une société close rejetant les incroyants dans les ténèbres extérieures. En réalité, que d'incroyants loyaux dans leurs recherches, leurs hésitations et leurs refus qui, aux yeux de Dieu, sont des croyants en esprit et en vérité ; que de croyants qui se rendent à eux-mêmes gloire de leur foi et qui ont, aux yeux de Dieu, la dureté de cœur et les complaisances d'esprit des incroyants. Le bon grain et l'ivraie ne sont pas encore séparés et il serait sacrilège de prétendre devancer le moissonneur éternel.

Témoins infiniment discrets et cependant brûlant d'amour pour les âmes, respectant le secret des libertés et la lenteur des cheminements de la grâce, se gardant d'être plus impatients que le Christ, les chrétiens qui auront médité le mystère de l'incroyance et qui auront tremblé devant le scandale de l'incroyance, garderont à la fois lucidité et espérance et ils seront d'autant plus pleinement les disciples du Dieu qui a promis la paix et par conséquent la lumière à tous les hommes de bonne volonté.

Etienne BORNE

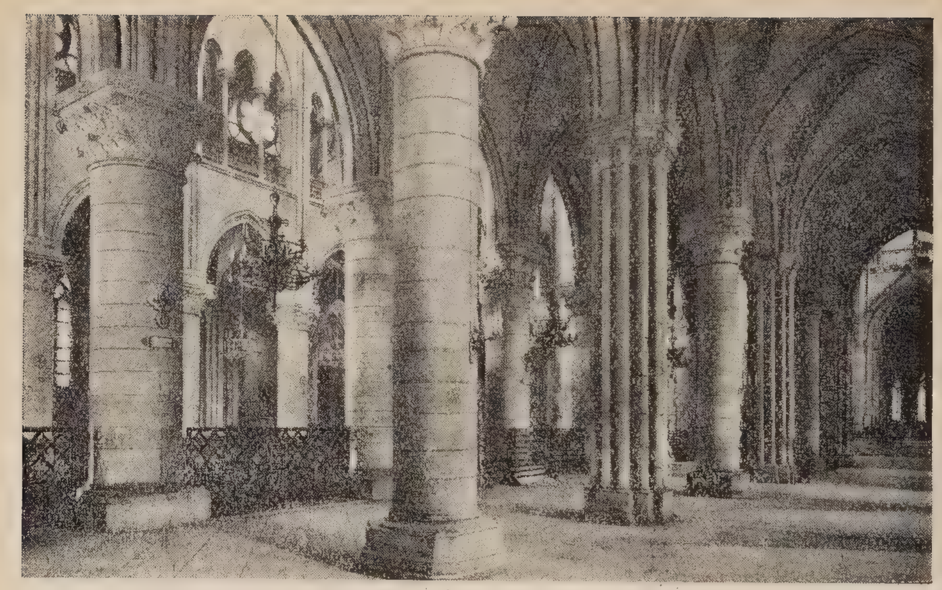
Bibliographie. — On a rencontré dans ce chapitre un certain nombre de références à l'enquête sur « les raisons actuelles de l'incroyance » menée par *la Vie intellectuelle* à partir du numéro du 10 octobre 1933 (contenant la lettre d'envoi et le questionnaire).

Devivaise, *Catholicisme et rationalisme*, 10 novembre 1933, p. 357 ; R. P. Allo, *L'hypercritique*, 10 décembre 1933, p. 181, et 25 décembre 1933, p. 404 ; Humbert, *Le scientisme*, 25 janvier 1934, p. 181 ; Masure, *Indifférence et inquiétude religieuse*, 25 février 1934, p. 9 ; Madaule, *La littérature et l'incroyance contemporaine*, 10 mars 1934, p. 181 ; Roullet, *Quelques facteurs d'incroyance*, 25 avril 1934, p. 181 ; Mauriès, *La politique et l'incroyance d'aujourd'hui*, 25 mai 1934, p. 9 ; chanoine Dutroncy, *Les responsabilités des catholiques*, 10 juillet 1934 ; A et J. Boyer, *Les milieux ruraux et les milieux ouvriers*, 25 octobre 1934, p. 182 ; G. Marcel, *Réflexions sur la foi*, 10 novembre 1934, p. 357 ; XXXXX, *Rapport sur l'incroyance dans les milieux primaires*, 10 janvier 1935, p. 9 ; Roumieux, Chauvet, Hubert, *Les étudiants*, 10 mars 1935, p. 181 ; Schwob, *Itinéraire de l'incrédulité à la foi*, 10 mai 1935, p. 361.

Voir aussi dans *la Vie intellectuelle* : J. Malègue, *Points de vue contemporains sur la foi et l'incrédulité* ; *Vie intellectuelle*, 25 janvier et 10 février 1937, p. 165 et 325.

Ouvrages de fond : R. P. Sertillanges, *Catéchisme des Incroyants* (Flammarion).

Sur la psychologie de l'incroyance, deux romans dès maintenant classiques : R. Martin du Gard, *Jean Barois* (Gallimard) ; Malègue, *Augustin ou le Maître est là* (Spes).



La nef de Notre-Dame de Paris. Le 25 décembre 1886 à l'heure des vêpres, debout « près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie », en un instant Paul Claudel fut touché au cœur et il crut. (Cl. Alinari.)

XXI

LE TÉMOIGNAGE DES CONVERTIS

INTRODUCTION

Intérêt du témoignage des convertis. — Si l'on croit volontiers les témoins qui se font égorger ; si, dans un traité d'apologétique, une place doit être faite aux martyrs confessant, à l'heure de la mort, leur foi en Jésus-Christ, ne devons-nous pas nous tourner également vers d'autres témoins, vers ceux qui, magnifique exemple d'apologétique vivante, sont, à la suite de longues réflexions, entrés ou rentrés dans l'Eglise catholique, la jugeant seule capable d'apaiser leur faim spirituelle, de calmer leur inquiétude religieuse, de leur apporter la certitude (1) ?

Point d'étude plus passionnante, et plus réconfortante aussi, que celle de ces itinéraires vers Rome, si nombreux grâce à Dieu et si divers. Peut-être d'ailleurs est-ce leur diversité même qui les rend intéressants : on dirait que la Providence a voulu nous montrer que les chemins aboutissant à l'Eglise partent de points aussi variés que possible, afin que nous comprenions que, d'où que l'on vienne, on ne rencontrera jamais d'obstacle insurmontable dans la marche vers la Vérité.

(1) Sur la valeur apologétique des conversions, cf. JOSEPH HUBY, *La Conversion*, Paris, Beauchesne, 1919.

« Il y a mille et mille chemins — dit, dans un de ses sermons, un converti dont nous parlerons tout à l'heure, Mgr Benson (1) — qui mènent à la Cité. L'un sera guidé par le son de l'orgue, l'autre par le parfum de l'encens ; l'un s'en ira, tenant une Bible ; l'un est un historien, l'autre un mystique, l'autre un philanthrope ; celui-ci un pécheur qui implore le pardon ; celui-là un simple qui veut être éclairé ; cet autre encore, un saint qui réclame l'union avec Dieu. L'un est conduit par la main de sa mère, l'autre s'arrache à ses amis pour suivre le Christ. Ainsi s'en vont-ils, ces milliers de mille, chacun suivant sa propre voie, chacun mû par une puissance qui reste pour lui mystérieuse. Mais tous finissent par se rencontrer à la même porte : tous doivent franchir cette porte dont parle l'Apocalypse, qui est faite d'une seule perle... »

La conversion et le fait de l'Eglise. — Ne nous étonnons d'ailleurs pas de cette magnifique multiplicité. « Le concile du Vatican, écrit Mgr Chollet (2), a des paroles qui ouvrent la perspective vers la richesse des raisons de croire et vers la variété des voies du retour. Après avoir dit comment Dieu, voulant rendre notre assentiment de foi conforme à la raison, a fourni à celle-ci, outre les secours intérieurs de l'Esprit Saint, des preuves extérieures de la révélation, c'est-à-dire des arguments qui résident dans des faits divins et d'abord dans des miracles et des prophéties..., le concile fait allusion aux lumières nombreuses et merveilleusement orientées par Dieu et confiées à l'Eglise, pour nous amener à constater, jusqu'à l'évidence, la crédibilité de la foi chrétienne. De ces multiples voies, les Pères du concile vont en dégager et préciser quelques-unes : ils les prennent dans l'histoire et dans la nature et les qualités de l'Eglise, qui est à elle-même le témoignage le plus indiscutable de sa divine mission ».

Et il est bien vrai qu'à part certains cas que l'on serait tenté d'appeler exceptionnels, de conversion soudaine et presque violente — Ratisbonne dans l'église S. Andrea delle Fratte à Rome ; ou Paul Claudel à Notre-Dame de Paris, le 25 décembre 1886, à l'heure des vêpres, debout « près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie », dont en un instant le cœur fut touché, et qui crut ; ou encore cet incroyant qu'a connu Retté (3), qui feuillette distraitement un Evangile dans une boîte de bouquiniste et qui, empoigné par cette lecture, va incontinent dans l'église la plus proche demander à voir un prêtre, — la plupart des convertis de notre temps ont été attirés à Dieu par la considération de l'Eglise catholique, de son histoire, de son unité, de sa beauté, de ses traditions, de sa fécondité, passée et présente, de son reflet en la personne de ses saints ou de ses membres.

Le fait de l'Eglise possède une immense valeur apologétique : « Il faut toujours, écrivait récemment Mgr Brunhes (4), partir du connu pour aller à l'inconnu, du proche pour aller au lointain. S'il est évident que la personnalité du Christ tel que nous le montre le Nouveau

(1) Cité par A. DE LA GORCE, *R. H. Benson, prêtre et romancier*, Paris, Plon, 1928.
(2) Mgr CHOLLET, *Quelques retours à la foi*, Paris, Lethielleux, 1931.
(3) Cf. A. RETTÉ, *Quand l'Esprit souffle*, Paris, Messein, 1914, « Une embuscade de l'Evangile ».
(4) Mgr BRUNHES, *En marge d'Augustin*, *Bull. Joseph Lotte*, 1er janvier 1935.

Testament s'impose, s'il est certain qu'une critique objective et impartiale arrive à l'historicité des Evangiles, il ne faut pas néanmoins faire abstraction de l'Église. Approfondir d'abord le catholicisme, qui nous garantira ensuite une étude fructueuse et critique de ses origines, de deux manières : d'abord parce que sa doctrine, ses exigences, ses fruits de sainteté, tous les signes divins qu'indique le concile du Vatican, sont une preuve plus que suffisante de sa mission divine ..., ensuite parce que l'intelligence du présent nous facilite l'intelligence du passé.

Si nous regardons les saints, nous trouverons en chacun d'eux, malgré des tempéraments divers et des méthodes différentes, le même but : l'imitation du Christ et dans leur cœur l'amour éperdu du Christ-Dieu dont ils sont les témoins à travers les âges... Et si nous étudions les miracles d'aujourd'hui, par exemple ceux, incontestables, qui figurent aux procès de canonisation d'un curé d'Ars ou d'un Don Bosco, nous admettrons sans difficulté ceux de l'Évangile... » C'est encore Mgr Benson qui écrivait (1) : « Je crois que la meilleure voie pour arriver à la vérité, c'est d'essayer de regarder la chrétienté, pour ainsi dire avec les yeux d'un étranger : comme un voyageur venu d'une autre planète. Examiner les marques de l'Eglise : Unité, Apostolicité, Sainteté, Catholicité. Dans quelle partie de la chrétienté se trouve le plus d'unité ? Quelle partie conserve l'autorité apostolique, en tant que distincte de l'épiscopale ? Quelle partie produit des saints éminents ? Laquelle supprime le mieux les distinctions de race, est la plus indépendante de la nationalité, de la langue, du climat, du siècle ? »

Quelques exemples de conversions. — Il est donc normal de voir — et c'est ce que nous allons rapidement étudier dans quelques cas particuliers — le rôle prépondérant joué, dans les conversions, par le fait de l'Eglise, soit qu'un cœur inquiet, venant d'une autre religion, trouve enfin dans le catholicisme le repos qu'ailleurs il cherchait en vain, soit que l'exemple d'un saint, la lecture d'une œuvre, la fréquentation d'un chrétien éveillent le désir de mieux connaître cette Église entrevue, soit encore qu'une âme éprise d'un certain idéal, philosophique, artistique, humanitaire, voie dans l'Église romaine le plein épanouissement de ses aspirations. Nous aurons là, semble-t-il, les plus belles leçons d'apologétique, les plus beaux témoignages en faveur de la foi catholique. Et comme de tels convertis sont légion, nous nous contenterons de quelques noms, venus de différents points de l'horizon spirituel, dont nous essaierons de fixer l'itinéraire, de dégager les raisons qui les ont poussés à la conversion, de préciser ce qu'ils ont cherché dans l'Eglise, et ce qu'ils ont eu le bonheur d'y trouver (2).

(1) Mgr Benson, *Lettres spirituelles*, traduites par J. Mainsard, Bruxelles, Dewit, 1925.

(2) Nous ne pouvons, bien entendu, faire ici état que des conversions en quelque sorte *officielles*, c'est-à-dire qui ont été racontées par le converti lui-même ou par ses biographes, dans des ouvrages ou des articles. Combien d'autres sont restées ignorées du public et ne sont connues que d'un cercle restreint d'amis ! Ce ne sont pas les moins intéressantes. Je songe, par exemple, à celle de ce très grand mathématicien anglais, récemment passé du presbytérianisme écossais au catholicisme ; ou à cet important mouvement de conversions de Russes et d'Israélites, auxquelles n'est pas étranger un prêtre parisien venu lui aussi du judaïsme. *Quorum Deus nomina scit.*

PREMIÈRE PARTIE. — DÉFICIENCE DES MILIEUX RELIGIEUX DANS LESQUELS VIVAIENT LES FUTURS CONVERTIS

CHAPITRE PREMIER. — CARENCE DU PROTESTANTISME : VON RUVILLE

Les conversions de protestants. — Il est peut-être difficile de trouver beaucoup d'exemples de conversions de luthériens ou de calvinistes à l'Eglise de Rome, non que de tels retours ne soient pas nombreux, Dieu merci, mais la plupart du temps ceux qui franchissent le pas avaient depuis longtemps abandonné toute pratique et même toute foi, de sorte qu'il s'agit en réalité d'un passage de l'athéisme ou du rationalisme au catholicisme (1), comme pour les Hollandais Verkade (2) et Van der Meer (3).

Il est cependant des âmes sincèrement croyantes, qui ont senti les déficiences du protestantisme et l'ont abandonné pour la vraie foi : tel le docteur Albert von Ruville, professeur à l'Université de Halle, historien réputé, auteur d'un important ouvrage sur *la Bavière et le rétablissement de l'Empire allemand* et d'études sur William Pitt. Les raisons qui amenèrent au catholicisme (en 1909) ce luthérien « positif, tranchant et rigide » valent que nous nous y arrêtions, car elles mettent admirablement en lumière un défaut capital du protestantisme (4).

Von Ruville et la nature de la foi. — Plein d'admiration pour la personne du Christ (que lui avait révélé le célèbre ouvrage de Harnack, *L'essence du Christianisme*) et possédant, comme il le dit lui-même, la foi au symbole, Albert von Ruville ne se sentait pourtant pas entièrement à l'aise. « Ce qui me causait de l'ennui, dit-il, c'est qu'il me fallût autant *réfléchir* pour avoir une foi solide. Somme toute, ma foi était et restait une *foi de réflexion* ». Le protestantisme lui apparaissait comme une religion purement intellectuelle, où la réflexion occupe une place prépondérante ; peut-être certains esprits peuvent-ils en tirer de l'orgueil, se complaire dans une foi qui leur semble d'essence supérieure et quelque peu raffinée ; avec une loyauté et une charité également grandes, von Ruville se déclarait insatisfait d'une telle constatation ; ses pensées allaient tout de suite à la masse, aux petites gens, aux peuples encore sauvages, incapables d'une si forte réflexion. « Cette masse inculte, ces peuples barbares devaient-ils être privés de la véritable conviction religieuse, des bénédictions divines, jusqu'au moment où l'instruction les aurait rendus capables d'en comprendre complètement la signification et la nature intime ? C'était là un inconvénient d'une irrécusable évidence ». La

(1) A moins que l'itinéraire ne soit encore plus compliqué, comme celui du chanoine André de Bavier, calviniste devenu catholique après un stage dans l'anglicanisme.
(2) Cf. Dom W. Verkade, *Le Tourment de Dieu*, Paris, Art Catholique, 1923.
(3) Cf. Pierre Van der Meer de Walcheren, *Journal d'un Converti*, Paris, Crès, 1917.
(4) Dr von Ruville, *Retour à la Sainte Eglise*, trad. Lapeyre, Paris, Beauchesne, 1912.

vraie foi ne doit pas, ne peut pas être l'apanage de quelques-uns (1) : une égale possibilité doit être « offerte à tous les hommes d'acquérir et de conserver la foi véritable, solide, conforme au symbole apostolique ». Sur ce point, le protestantisme était singulièrement déficient et von Ruville cherchait en vain à se débarrasser de ce souci qui l'obsédait. Quant au catholicisme, il n'en était point question ; von Ruville était trop foncièrement imbu de luthéranisme pour accepter l'infaillibilité pontificale, la transsubstantiation, le célibat des prêtres — sans parler, bien entendu, des indulgences sur lesquelles il n'avait que des renseignements tendancieux et du culte de la Vierge qu'il croyait, de bonne foi, être dans le catholicisme un culte de lâtrie.

Meilleure connaissance du catholicisme. — Mais, l'un après l'autre, ces préjugés vont tomber : d'abord, en historien, von Ruville va étudier la Papauté : « A la vue du désarroi doctrinal qui régnait dans l'Eglise protestante et qui effaçait toute barrière entre le christianisme et le paganisme », il va comprendre la nécessité d'un point d'appui qui, « si toutefois il existait, ne pouvait être que la Papauté » et reconnaître, sans nul doute possible, les pouvoirs spéciaux confiés à Pierre par le Christ. Puis, par hasard, il lut un ouvrage de théologie catholique du professeur autrichien Reinhold et s'aperçut que dès sa jeunesse on l'avait « tout à fait faussement instruit sur l'Eglise catholique. Le tableau qui m'était présenté maintenant, dit-il, était absolument différent, à certains égards même justement le contraire de celui que je m'étais imaginé. Tout était si sage, si profondément pensé, si logique ! Autant de qualités que je n'avais jamais, à un tel degré, trouvé dans les doctrines protestantes proprement dites. Celles-ci me paraissaient en comparaison comme un pastiche maladroit, où les meilleurs traits avaient été sacrifiés. Je reconnus que les maîtres, les pasteurs, les théologiens à qui j'étais redevable de ma science, n'avaient rien compris au catholicisme ; et cependant ils n'avaient pas craint de le juger doctoralement, même de déverser assez souvent sur lui leurs sarcasmes ».

La conversion. — Enfin, « le coup direct, tôt ou tard inévitable », lui fut donné par la lecture de la *Symbolique* de Moehler, qui l'éclaira entièrement sur la question, encore obscure pour lui, de la transsubstantiation. « Je connus alors, dit-il, le mystérieux miracle de la sainte Eucharistie, et j'y crus ». Il n'y avait plus d'obstacle à son entrée dans l'Eglise : elle eut lieu le 6 mars 1909.

La liberté dans le protestantisme... — Qu'y trouva-t-il ? La liberté. « Enfin me voilà libre, m'écriai-je ». Cela peut sembler étrange, car on a trop souvent l'habitude d'opposer l'intransigeance doctrinale et morale du catholicisme au libre examen et au libre culte des protestants ; mais von Ruville, dans des pages fort curieuses, dénonce cette équivoque. « Les protestants ont pour leurs obligations religieuses

(1) « Puisque Notre-Seigneur, écrit Mgr Benson, est venu sauver les ignorants et les pécheurs, il a dû nécessairement donner à son Eglise des signes qui fussent aussi évidents pour les ignorants et les pécheurs que pour les savants et les saints. Autrement, il y aurait une prime à l'érudition ».

la liberté la plus étendue *dans le sens négatif*. Ils n'ont pas besoin d'aller à l'église, de participer à la Cène, de faire des prières ; somme toute, ils n'ont en réalité aucun devoir religieux à remplir, s'ils ne se les imposent eux-mêmes ou si la loi civile n'intervient... Au contraire, *du côté positif*, la liberté est considérablement restreinte. Le protestant ne peut aller à l'église chaque jour ou même quand il lui plaît : car l'église est fermée en dehors du temps prescrit... C'est à peine s'il lui est permis de prendre part à la Cène au gré de ses désirs ; on lui fixe pour cela des échéances parcimonieusement mesurées... On regarde comme inconvenant de s'occuper dans l'église d'autres exercices de dévotion, de faire d'autres prières que celles de la communauté, de s'agenouiller devant les images ou devant l'autel. Le protestant ne doit pas vénérer les reliques, même authentiques, quelques pieuses pensées qu'elles puissent éveiller en lui. Il ne doit jamais implorer l'intercession des saints personnages, fût-ce celle des apôtres et même de la Très Sainte Vierge. Il ne doit pas faire de vœux ou fonder des ordres qui ont des vœux à leur base... Avant tout, il est obligé de s'abstenir de ce qui est particulièrement considéré comme catholique. Ne s'explique-t-on pas ainsi que le véritable croyant, le chrétien enthousiasmé pour les choses divines, qui voudrait, dans la mesure du possible, s'approcher de son Sauveur et Maître, se sente comme dans une camisole de force et qu'il ait en horreur cette tutelle perpétuelle ? A quoi lui sert donc la liberté par le bas, la liberté de l'indifférence, la liberté de l'inaction ?... Il veut agir, servir Dieu, faire pénitence, offrir des sacrifices, tout à fait à sa guise ; or, cela lui est défendu dans l'Eglise protestante... »

... et dans le catholicisme. — Mais, ajoute alors von Ruville, « dans l'Eglise catholique, il en est tout autrement. On a établi des règles fixes pour la fréquentation de l'église, la réception des Sacrements, la manière de prier et pour maints autres exercices de dévotion. S'il ne veut pas commettre un péché, le catholique doit observer ces prescriptions. Ainsi donc, il est soumis à des restrictions *du côté négatif* : c'est pourquoi, du *côté positif*, il jouit d'une liberté presque illimitée dans la mesure où cette liberté n'est pas diminuée par des circonstances locales défavorables. Il ne viendra à personne l'idée de critiquer les exercices de piété du catholique dans l'église. La maison de Dieu lui est ouverte en tout temps. Il a l'occasion d'assister tous les jours au Saint Sacrifice de la Messe... La communion quotidienne ne sera nullement regardée comme une exagération, mais elle sera désirée et conseillée... Il peut vénérer les reliques et ainsi fortifier sa piété. Il peut et doit s'adresser à un Saint et à la Mère de Dieu pour demander leur intercession... Avec joie, l'Eglise sanctionne de nouvelles formes liturgiques, pourvu qu'elles soient en harmonie avec ses doctrines et respirent la vraie foi... Partout elle laisse germer, verdir, fleurir, quand bien même les plantes présenteraient parfois une physionomie extraordinaire. Elle ne paraît pas aussitôt, le sécateur à la main. Quelle magnifique éclosion d'ordres religieux dont personne ne peut nier les puissants effets sur l'Eglise et les peuples, dans les temps anciens et modernes, et que l'Eglise a laissés se développer dans la liberté la plus étendue... » Ainsi, conclut-il, « la liberté, dans le vrai sens du mot, n'est pas un bien réservé aux protestants,

mais un bien que l'Eglise catholique possède dans une mesure beaucoup plus large » (1).

C'est donc, on le voit, pour avoir trouvé dans le protestantisme — à côté de beaucoup de beau et de bien, qu'il reconnaît très loyalement — « de graves défauts », que le docteur von Ruville, désireux d'y remédier, n'a jugé possible qu'un seul moyen, « celui qui s'exprime dans cette exhortation : retour à la Sainte Eglise ».

CHAPITRE II. — CARENCE DE L'ANGLICANISME : R.-H. BENSON ET R.-H. KNOX

Anglicanisme et anglo-catholicisme. — C'est chaque jour que nous voyons, en Grande-Bretagne, des hommes de premier plan refaire, presque par les mêmes sentiers, l'itinéraire spirituel du cardinal Newman (2). Alors qu'il semble que, surtout pour les jeunes générations, l'anglicanisme ne soit plus qu'une religion officielle, traditionnelle, une institution typiquement britannique, comme le tea ou le cricket (3), il y a dans l'anglicanisme beaucoup d'âmes réellement chrétiennes et religieuses, convaincues d'être dans la vérité et d'appartenir à l'Eglise. Cependant, certaines, parmi elles, aperçoivent avec évidence les déficiences de cette église « nationale » et, poussées par un ardent désir de perfection, abandonnent l'anglicanisme ou même ce qu'elles appellent l'anglo-catholicisme, se déclarent incapables de demeurer dans cette *Via Media* qui satisfit Pusey, et finissent par atteindre Rome, but obligé. C'est au catholicisme que sont venus, pour les mêmes raisons, l'un en 1903 et l'autre en 1917, Robert-Hugh Benson et Ronald-Hilary Knox, que nous prendrons pour exemples sans les séparer l'un de l'autre, d'abord parce que leurs voies sont à peu près identiques, ensuite parce que, si Benson reconnaît que l'agent prin-

(1) Mgr Benson exprimait la même idée, sous une forme humoristique, dans une de ses lettres (après sa conversion) : Dans l'Eglise catholique, écrivait-il, « l'infaillibilité se dresse comme une mère et dit parfois : Assez, mes enfants, cela suffit ! ou : Jean, tu es trop brutal ; Jeanne, tu es trop exigeante. Mais cela ne veut pas dire que Jeanne doive nécessairement jouer au cricket, ou que Jean doive jouer à la poupée ».

(2) Sur Newman et le mouvement d'Oxford, on consultera H. Bremond, *Newman, Essai de psychologie religieuse*, Paris, Bloud et Gay, ainsi que les trois volumes fondamentaux de Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX*e *siècle*, Paris, Plon.

(3) On trouverait maint exemple de cet état d'esprit dans les ouvrages de divers romanciers contemporains, Galsworthy ou Somerset Maugham, par exemple. Leurs personnages ne voient dans la religion anglicane qu'un ensemble de préceptes rigides et pharisaïques, tyrannisant l'Angleterre au nom d'un idéal périmé et précipitant dans l'athéisme le plus radical ceux qui ont le courage de secouer le joug. Il est intéressant néanmoins de trouver parfois, chez ces auteurs anti-religieux, quelques lignes où perce une certaine admiration pour le catholicisme. Voir, chez Galsworthy, divers passages de ses derniers ouvrages (la Saga des Charwell) et, chez Maugham, la curieuse parabole qui figure dans *The Chinese screen* : « J'ai rencontré l'autre jour — dit un médecin anglais établi en Chine — un étranger qui m'a demandé le chemin de la mission américaine : je lui ai répondu que ses membres étaient à la montagne de mai à septembre. Il m'a dit qu'il voulait aller dans une école ou un hôpital : mais les écoles sont fermées, et l'hôpital est laissé aux médecins indigènes quand vient la saison chaude. Et je lui ai dit : Vous pourriez aller chez les catholiques, ils sont là toute l'année, ils ne prennent pas de vacances. Comme il s'éloignait, je lui ai demandé son nom, et il m'a répondu : Je suis le Christ » (cité par Dottin, *S. Maugham et ses romans*, Paris, Perrin). On sait que deux autres romanciers anglais d'aujourd'hui, Maurice Baring et Sheila Kaye Smith, se sont convertis au catholicisme.

cipal de sa conversion fut la lecture de Newman, Knox déclare que l'un des premiers coups lui fut porté par la lecture d'un livre de Benson (1).

Leur position vis-à-vis de Rome... — L'archevêque de Cantorbéry, Edward Benson, se promenait un jour avec son fils, Robert-Hugh, né en 1871, depuis peu diacre de l'Eglise anglicane, quand le jeune homme lui posa brusquement cette question : « Les catholiques romains font-ils partie de l'Eglise du Christ ? » Et le primat d'Angleterre lui répondit qu'à son avis, les catholiques romains « avaient péché assez gravement dans leurs croyances pour avoir perdu le droit d'appartenir au corps du Christ ». Il est probable que le docteur Knox, évêque de Manchester, aurait répondu, vingt ans plus tard, d'une façon encore plus intransigeante à la même question si son fils, le diacre Ronald-Hilary, né en 1888, la lui avait soumise.

... et vis-à-vis de Cantorbéry. — Si, en face de Rome, la position des deux jeunes gens était ainsi fort nette — Benson affectait même d'appeler l'Eglise catholique *la mission italienne* — leur jugement sur l'anglicanisme officiel ne l'était guère moins. Au cours d'un voyage en Egypte, R.-H. Benson médite sur la chapelle anglicane que les hôteliers britanniques ont, à l'usage de leurs clients, fait construire à Louqsor : ce n'est, dit-il, « qu'une espèce d'appendice à la vie européenne emporté par une certaine nation à travers le monde, un peu comme un tub de caoutchouc, pour offrir aux touristes de cette nation un surcroît de confort ou pour leur procurer une sensation de familiarité ». Et R.-H. Knox, devenu pasteur, prêchera en 1913 un sermon qui fera scandale, où, remontant aux sources de l'anglicanisme, il déclarera que l'Angleterre n'a pas lieu d'être fière de cette Réforme qui a créé deux Eglises et déchiré la Robe sans couture, et invectivera la reine Elisabeth en ces termes : « Il n'y avait qu'une femme pour inventer l'établissement de la Réformation. Car c'est l'affaire d'une femme de servir en lunch froid ce que vous avez eu chaud au dîner de la veille au soir, de raccommoder des chaussettes plutôt que d'en acheter de nouvelles, de couper les pantalons de son mari pour en faire des culottes pour son fils. Et la Réformation conduite par Elisabeth fut une suite de raccommodages, de rapiéçages et de coupures de cérémonies ; elle ne fit que tailler en pièces et en morceaux la religion catholique. Le résultat, on ne voulait pas qu'il fût beau ni idéal ; il était tout cacheté de cire et verni et ne tenait ensemble que par des bouts de ficelles : mais il allait, il allait tout juste : c'était tout ».

Foi de nos pères. — Si donc l'anglicanisme tel que l'a conçu la Réforme ne peut satisfaire, n'est-il pas indiqué de chercher ce qu'il y avait de bon et de beau dans la religion de l'Angleterre avant Henri VIII et Elisabeth ? C'est bien l'opinion de Benson, qui se plonge dans la lecture des mystiques anglais d'autrefois, une Julienne de Norwich ou un Richard Rolle, et qui, lorsqu'il chante le cantique anglican *Foi de nos pères*, déclare que par pères, il n'entend ni Cranmer, ni

(1) R. H. Benson, *Confessions of a convert*, Londres, Longmans. Cf. Agnès de la Gorce, *op. cit.*; R. H. Knox, *A spiritual Aeneid*, Londres, Longmans. Cf. G. Goolen, *Une énéide spirituelle*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. xxviii, 1919, p. 215-231.

Latimer, ni Ridley, ni aucun de leurs semblables, mais bien les saints du moyen âge. Son premier livre — car Benson commence à cultiver ses dons d'écrivain — intitulé *la Lumière invisible,* suite de récits où se mêlent la mystique et le merveilleux chrétien, semble l'œuvre d'un catholique : un critique l'a défini « un gîte sur la route de Rome, un adieu à la maison définitivement quittée » — et c'est cet ouvrage qui, à la Noël de 1903, aiguillera le jeune Knox sur la voie de la conversion.

Des catholiques sans Rome. — Tous deux cependant entendent demeurer membres de l'Eglise d'Angleterre et, par un singulier compromis — celui de Pusey et des Tractarians d'Oxford — ils vont chercher à insuffler à cet anglicanisme agonisant une vie nouvelle, par l'introduction de cérémonies, de pratiques, de coutumes empruntées au catholicisme. Tous deux deviendront des adeptes de ce ritualisme, de cet anglo-catholicisme, hybride mélange des deux religions, où l'on récite le bréviaire, où l'on dit le chapelet, où l'on célèbre en anglais une étrange messe, où l'on recommande la confession, où l'on expose ce qu'on croit être le Saint-Sacrement... Bizarre illogisme, qui fera d'eux, comme le dira Knox, « des catholiques romains dans l'Eglise d'Angleterre », à qui d'ailleurs il ne manquera qu'une chose, c'est précisément d'être catholiques.

Benson, toujours désireux de faire mieux, se dirigera — après son ordination anglicane — vers l'une de ces « communautés », assez nombreuses, où les ritualistes tentent de copier l'idéal monastique du catholicisme, et entrera dans la Maison de la Résurrection, à Mirfield (comté d'York), fondée par l'évêque Gore. Il va pendant cinq ans partager la vie de ces moines, analogues à nos missionnaires diocésains, prédicateurs qui « se proposent de catholiciser l'Angleterre par les sacrements ». Knox, chapelain de Trinity College, Cambridge, sans embrasser lui-même le monachisme, fréquentera assidûment d'autres communautés : celle des Pères de Cowley où l'on chante les psaumes en anglais, mais en grégorien, celle des Bénédictins anglicans de Caldey, qui, quelques années plus tard, se convertiront en bloc au catholicisme et seront reçus dans l'Eglise par un autre converti, dom Bède Camm (1).

Cependant, un doute surgit obstinément dans leur esprit : l'Eglise anglicane est-elle apostolique ? Ce divorce d'avec Rome, n'a-t-il pas brutalement rompu les liens qui rattachaient l'Angleterre à la véritable tradition religieuse ? Assistant à la première messe anglicane de son frère, R.-H. Knox s'écrie : « Nous avions été élevés ensemble, nous nous étions connus à Oxford comme il arrive rarement à des frères. Cela aurait dû être pour moi le plus grand bonheur de le voir alors prêtre, accomplissant pour la première fois le plus auguste mystère de notre religion, dans la même église, au même autel où j'avais accompli les mêmes rites trois ans auparavant, en sa présence. Et tout à coup je vis l'autre côté du tableau. Si ce doute, cette ombre de scrupule qui avait grandi dans mon esprit était légitime, supposez seulement qu'il le soit, ni lui ni moi n'étions prêtres, et cela n'était

(1) Cf. DOM BÈDE CAMM, *De l'Anglicanisme au Monachisme, journal d'étapes d'un converti.* Trad. CH. GROLLEAU, Paris, Desclée de Brouwer (collection *Pax*), 1930.

pas une messe, et cette hostie n'était pas l'Hostie rédemptrice ; les accessoires de la cérémonie, les ornements resplendissants, les fleurs fraîches écloses, la clarté mystérieuse des cierges n'étaient que la monture d'une pierre fausse. Nous avions été pris au piège, trompés, trahis en pensant que tout cela valait quelque chose. Nous avions labouré dans le sable, nous avions combattu pour une Hélène qui n'était qu'un fantôme durant toutes ces années de lutte. J'étais si loin de toute sainte pensée pendant cette angoissante révélation, qu'au dernier Evangile, je sentis une malédiction qui se formulait dans mon esprit, une malédiction contre Henri VIII. C'est ainsi que je partis baiser la main du nouveau prêtre... » Quant à Benson, qui, lui aussi torturé de doutes, vient de quitter la Congrégation de Mirfield, il se plonge dans la lecture de Newman, puis dans l'étude des origines de la Réforme en Angleterre : il en tire une série de romans historiques (1) passionnants, où passent, au second plan, la figure des grands martyrs anglais, saint Thomas More ou le bienheureux John Campion ; et l'on pressent qu'au témoignage des martyrs va bientôt répondre le témoignage du converti.

La seule issue. — Nous ne nous étonnerons donc pas de voir R.-H. Benson abjurer le 11 septembre 1903, entre les mains d'un Père Dominicain, de même que c'est sans surprise que nous apprendrons, en septembre 1917, que R.-H. Knox, parti pour l'abbaye bénédictine de Farnborough, afin d'y faire une retraite, en ressortait catholique. Ce dernier exprime par une comparaison l'impression qu'il a ressentie. Il était comme un homme sans foyer et qui cherche un abri ; apercevant une maison, il était entré dans le hangar, par derrière, puis dans les dépendances. Il avait alors essayé d'ouvrir la porte de la cave, par l'extérieur, afin de s'introduire dans la maison : mais, si la serrure avait fonctionné, la porte était restée fermée. Il avait enfin fait plusieurs fois le tour de l'édifice et, au dernier moment, alors que la fatigue et le mécontentement le gagnaient, s'étant approché de l'entrée principale, sur la façade, il s'était aperçu qu'elle avait toujours été grande ouverte ; et il avait eu la sensation de rentrer chez lui, dans la liberté et dans la paix.

C'est bien ce que dira aussi Benson, lorsqu'à un protestant lui demandant : « Qu'avez-vous trouvé dans le catholicisme que vous n'ayez trouvé dans la religion que vous avez abandonnée ? » il répondra : « La paix absolue de l'esprit ». Et chez tous deux éclate la joie d'appartenir, non plus à une église qui, quelles que puissent être la charité et la sainteté de beaucoup de ses membres, n'est qu'une secte nationale, mais à cette Eglise universelle que le fils de l'archevêque de Cantorbéry, devenu Mgr R.-H. Benson, décrira dans un de ses sermons, en une vision magnifique : « [Je vois] une grande figure mystique, couchée à travers le monde. La tête repose à Rome, couronnée d'épines. Le corps blessé, non mutilé, dépouillé de ses vêtements brillants, mais en vie, s'étend sur la terre. Les bras et les

(1) ROBERT HUGH BENSON n'est guère connu en France que par son roman apocalyptique, *Le Maître de la Terre*. Beaucoup plus intéressants sont ses romans historiques, *By what authority*, *The King's achievement*, *The Queen's tragedy*, *Come rack come rope*, etc., ainsi que ses romans psychologiques et religieux, *The Sentimentalists*, *The Conventionalists*, *None other gods*, etc. Presque tous ont été traduits. Cf. AGNÈS DE LA GORCE, *op. cit.*

pieds s'allongent à travers les mers et les continents. Jusqu'en Chine les doigts délicats cherchent des âmes. Un sang commun de prière et de foi se communique, de ce cœur qui bat, à toutes les nations, les unissant dans une vie surnaturelle inconnue jusqu'alors à l'univers... Parfois, de la bouche douloureuse, sort un mot qui apaise les clameurs et résout les discussions. Cet être immense est âgé de dix-neuf siècles. Les membres qui s'agitaient, il y a mille ans, dans la fièvre, gisent calmes, sous le contrôle d'un cerveau infaillible, et le monde qui se plaît à les torturer s'étonne de leur vitalité. Car les ennemis n'ont pas épuisé leur malice. Les voici qui attaquent de nouveau : et la grande figure mystique tout entière a tressailli, car lorsqu'un membre souffre, tout le corps souffre. Les yeux lassés se tournent vers le ciel comme pour demander : « Combien de temps ? » Et la réponse est l'écho de ces paroles prononcées en Galilée, qui donnèrent la vie à ce corps : Tu es Pierre. Les portes de l'enfer ne prévaudront point. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ! »

CHAPITRE III. — CARENCE DE L'ATHÉISME : ADOLPHE RETTÉ

Du diable à Dieu. — Nous n'avons pas l'intention de décrire en détail les péripéties du retour à Dieu du poète Adolphe Retté, bien que l'on trouve dans son témoignage (1) un très bel exemple de cette lutte à trois personnages — l'homme, l'ange de lumière et l'ange de ténèbres — dont l'enjeu est l'âme du patient : nous voulons simplement détacher, du récit autobiographique où Retté conte sa conversion, un point qui nous semble capital : la fissure par laquelle, dans l'édifice bien ordonné de son athéisme, l'idée de Dieu commença à s'infiltrer, pour ne plus lui laisser de repos jusqu'à la reddition définitive.

Donc, Retté, élevé sans religion, fréquentant des cercles littéraires où régnait le plus complet amoralisme, était attiré, au point de vue politique, par les doctrines anarchistes et, au point de vue philosophique, par un mélange de paganisme, de bouddhisme et de panthéisme qui lui faisait « découvrir ses dieux, parcelles de la substance indéfinie, sous l'écorce des chênes et le feuillage des hêtres », adresser « des prières aux bouleaux », considérer « la rosée, sur les fleurs d'or des genêts, comme une eau lustrale ». Au fond, tout ce verbiage cachait surtout un total athéisme et même une violente haine de toute religion, qui se traduisait d'une part par des poèmes blasphématoires, d'autre part par des conférences, des articles, où sa « rage antireligieuse » se donnait libre cours.

Une question directe. — Or, un soir de juin 1903, à Fontainebleau, Retté termine par ces mots : « Guerre au capitaliste, guerre au soldat, guerre au prêtre », une causerie qu'il a faite à des ouvriers, dans une salle de café. La conférence finie, près de lui plusieurs auditeurs se groupent, pour échanger des idées autour de quelques bocks de bière et l'un d'eux, très simplement et très sincèrement, oriente la conver-

(1) ADOLPHE RETTÉ, *Du diable à Dieu*, Paris, Messein.

sation vers une question que la causerie de Retté vient de faire naître en son esprit : puisque, ainsi que l'a affirmé l'orateur, Dieu n'existe pas et que le monde s'est fait sans lui, puisque l'on a cessé de croire ce que la religion enseignait sur l'origine des choses, quelles sont, sur ce point, les données de la science : « Expliquez-nous en quelques mots comment tout a commencé ».

La seule réponse possible. — « Cette mise en demeure, dit Retté, me remua singulièrement, car, que leur répondre ? Ils étaient là qui attendaient, les oreilles ouvertes toutes grandes et les yeux pleins d'espoir, que je leur départisse les articles du *Credo* scientifique. Ces faces attentives, penchées vers moi, me gênaient. Je me sentais travaillé de scrupules graves. Je n'ai jamais su affirmer ce que je ne connais pas. Pourtant, le peuple étant très friand de faconde, il m'eût été facile de satisfaire mes interlocuteurs ; seulement tant de bonne foi chez ces pauvres gens me touchait. Je m'en serais voulu à mort si je les avais trompés... Eh bien, dis-je, poussé par la vérité, la science ne peut pas expliquer comment le monde a commencé ». Les ouvriers, qui attendaient autre chose, se retirent désappointés et Retté, fort humilié, rentre chez lui, après un tour en forêt, la tête lourde de pensées.

Dans son lit, où il ne parvient pas à s'endormir, il passe en revue les diverses hypothèses mécanistes sur l'origine du monde, constatant que toutes sont insuffisantes et pèchent par quelque côté : quand, brusquement, une idée surgit : *si pourtant Dieu existait*... Et, bien qu'il l'accueille aussitôt avec « un énorme ricanement », c'est encore en répétant, presque malgré lui, *oui, pourtant, si Dieu existait*, qu'il s'assoupit, à l'aube.

Comme l'écrit Mgr Chollet, « le trait est lancé, il est entré dans l'âme ; il y restera. Quand les Romains voulaient déclarer la guerre à un peuple, ils envoyaient à la frontière des personnages sacerdotaux, les fécials, qui, à haute voix, prononçaient la déclaration de guerre et, en outre, jetaient une javeline sur le territoire ennemi. Dieu a jeté sa javeline sur le territoire qu'il veut conquérir et que le démon possède ». La fissure ne fera que s'agrandir : trois ans après, Retté sera catholique.

CHAPITRE IV. — CARENCE DU SOCIALISME : ILLEMO CAMELLI

Un idéal sans Dieu. — Retté, irréligieux, ne possédait qu'un idéal en quelque sorte négatif, destructeur : guerre au prêtre. Chez d'autres incroyants, au contraire, nous trouvons un idéal positif, constructeur, fort élevé et hautement respectable, fondé sur l'amour de l'humanité, la pitié devant la souffrance, la charité devant la détresse. Mais, n'étant pas appuyés sur Dieu, qu'ils ignorent, ils se tournent alors, pour satisfaire leur désir d'apostolat, vers l'une de ces pseudo-solutions à la question sociale dont Léon XIII a dénoncé le danger et les déficiences : ces paroles de *Rerum novarum* seraient à merveille illustrées par le récit de la conversion de Camelli, amené à la foi chrétienne par la foi socialiste (1).

(1) Illemo Camelli, *Du Socialisme au Sacerdoce*, trad. M. Vaussard, Paris, Beauchesne.

Socialisme paysan. — Nous sommes au début du XXe siècle, dans une Italie où les luttes politiques étaient encore libres. Le ministre socialiste Bissolati, sentant, comme Jaurès et plus tard Lénine, quelles forces immenses et inemployées on peut trouver chez les paysans, avait entrepris auprès d'eux une vaste propagande ; pour l'organisation de cette ligue des paysans, il n'avait point de meilleur auxiliaire que le jeune militant Illemo Camelli. « Pendant un automne entier, dit celui-ci, j'allai de pays en pays, à petites journées... Je causais avec les paysans, les accompagnant souvent le long des sillons sans fin multipliés que traçait la charrue, et je passais de champ en champ, répandant ma semence... Le dimanche, tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre, je tenais des réunions plénières et, par manque de locaux adaptés, ou par crainte des représailles patronales, nous nous réunissions soit dans des hangars écartés, soit dans de basses mansardes, où, courbés sous le toit, souillés de poussière et de toiles d'araignées, nous parlions à voix étouffée de nos affaires... Bien vite, les inscrits à la ligue furent plusieurs milliers... L'enthousiasme se communiquait, circulait, devenait presque une forme de folie... Chacune de mes sorties prenait l'aspect d'un triomphe dont j'étais fier, parce que je ne me l'attribuais pas en propre, mais à l'idée pour laquelle je me sacrifiais ».

Le Christ et le socialisme. — Dans cette âme ardente, vraiment assoiffée d'idéal, qu'y a-t-il au point de vue religieux ? Rien, tout d'abord : Camelli ne connaît Jésus qu'à travers Renan. Cependant, un jour, il achète une Bible à un voyageur protestant : la lecture de saint Matthieu le frappe très vivement, mais simplement parce qu'il trouve entre les paroles du Christ et les thèses socialistes une analogie qui lui semble intéressante : « J'imaginais la propagande de Jésus : je le voyais assis au sommet des collines, à l'ombre des oliviers, parlant doucement de la béatitude aux apôtres rangés autour de lui, en qui une vie nouvelle s'insinuait tandis qu'ils l'écoutaient... Il me semblait que mes paroles prenaient une plus profonde efficacité quand, assis de même à l'ombre d'un arbre, j'annonçais aux pauvres ma joie rédemptrice : moi aussi, moi aussi, je vous apporte la bonne nouvelle !... » D'ailleurs, le christianisme lui paraît en quelque manière une étape vers le socialisme : si le premier s'est jadis répandu dans le monde, le second lui aussi pourra un jour régner ; la suite naturelle de « ce rêve communiste qui brilla aux yeux des premiers chrétiens », n'est-ce pas, à l'heure actuelle, la doctrine socialiste ?

Désenchantements. — Hélas ! Le beau rêve que caressait Camelli, de bonté et de fraternité, ne devait pas tarder à s'écrouler peu à peu. A la suite d'une grande grève rurale et d'une magnifique victoire politique qui en fut la conséquence, le parti paysan fut rapidement envahi par « des éléments hétérogènes et peu stables » qui entraient dans la ligue uniquement par opportunisme et qui, « presque toujours, dominèrent les vieux compagnons à la foi sûre ». Avec eux vinrent les ambitions, le favoritisme, la suspicion, tout l'arsenal des haines politiques : « A peine le parti fut-il sorti du domaine purement théorique pour aborder le terrain pratique, qu'il eut en lui aussitôt le germe de sa propre déchéance ». Aux conférences ardentes d'autre-

fois se substituent des parlottes sans intérêt, où des « discoureurs d'occasion ne cherchent que des applaudissements utiles à leur ambition personnelle » ; à la stricte discipline du début, qui « combattait l'ivresse avec acharnement », succéda le relâchement des mœurs, l'alcoolisme, le désir de « profiter de la vie ». Que tout était changé ! On se réunissait, maintenant, dans ces « cantines sociales » fondées un peu partout, « locaux bas et étroits, où l'atmosphère empestait affreusement le vin, le tabac et le reste », et non plus, hélas, « dans les champs en fleurs, où les paroles naissaient de la beauté des choses environnantes, avec le calme d'une source... »

Mais si, chez les nouveaux chefs du mouvement, Camelli voyait avec horreur et tristesse l'ambition politique, l'égoïsme, la recherche de l'avantage matériel, passer au premier plan, il restait heureusement la masse, « en somme, toujours droite et honnête, croyant à une amélioration essentielle des choses de ce monde ». Là pullulaient encore « les enthousiasmes neufs, les générosités entières, les héroïsmes obscurs, les dévouements profonds ». Plus encore que chez l'ouvrier des villes, on trouvait toujours chez les paysans cette fraîcheur de sentiments qu'ils puisent dans le contact quotidien avec la nature. La partie n'était pas perdue : il était encore possible de reprendre en main ces hommes frustes et bons avant que les profiteurs de la politique ne les aient gâtés. Mais comment faire ?

« Je réfléchis longuement, nous dit alors Camelli ; il me sembla que je pourrais faire acquérir aux masses paysannes une véritable élévation morale si j'étais capable d'imprimer au mouvement socialiste un caractère spécial de *religiosité* ».

Christianisme d'abord. — Le mot est lâché. Voici que Camelli comprend qu'au-dessus de l'idéal socialiste, il y a l'idéal religieux, et qu'au lieu de socialiser le christianisme, comme il avait naguère pensé le faire, c'est au contraire le socialisme qu'il faudra christianiser. Nous ne raconterons pas comment le jeune homme revint alors à l'Evangile, comment, avec sa générosité coutumière, il se décida, non sans lutte, à rompre avec son ancien parti et à suivre la voie qui lui parut dès ce jour la seule capable de satisfaire ses aspirations. « Longtemps après avoir quitté le milieu de ma jeunesse, écrit-il, je voulus y retourner, en une occasion où je savais devoir retrouver tous mes compagnons d'autrefois. Quelle vision ! Sous une voûte basse, causant un sentiment d'oppression, une fumée diffuse, suffocante et âpre, coupée de lueurs incertaines sous lesquelles se mouvaient des figures humaines, penchées autour de tables noires : voilà le milieu où si longtemps j'avais cru avoir raison de vivre, ébloui par une illusion... Je m'approchai de la table où j'avais aperçu mes anciens camarades. Ils me laissèrent mon ancienne place et je m'y assis. On apporta la soupe. Alors, me levant, je leur dis : Voyez-vous comment je fais ? Et je traçai sur moi un grand signe de croix... Je pensais qu'après tout, cela avait été de belles années d'amour romantique, de sorte qu'en partant et en serrant la main à tous j'étais ému, parce que je disais adieu à la jeunesse d'une génération, à l'idéal d'un âge épris de rêves et de nuées inconsistantes... »

Mais ce n'étaient plus des rêves et des nuées que poursuivait, quelques années plus tard, l'abbé Illemo Camelli, professeur au grand

séminaire de Crémone : lui-même, en 1918, montrait en quelques lignes, avec une netteté admirable, ce qu'il avait trouvé dans le catholicisme et dans le sacerdoce, dépassant, de toute la primauté du spirituel, l'idéal socialiste de sa jeunesse : « Le nouvel Illemo, dit-il, se dirige encore vers les maisons tristes et noires des hommes, portant avec lui le pur rayon du soleil : il ne songe pas seulement aux besoins matériels, qui recouvrent souvent une cupidité insatiable et basse, mais il porte le bienfait de la lumière et de la chaleur vers toutes les souffrances, vers tous les maux qui frappent l'homme dans son corps, dans son cœur et dans son esprit. Il possède la parole vraiment fraternelle, parce qu'à tous ces hommes il peut montrer le Père commun, devant qui tous sont égaux. Et tous, il peut les diriger vers l'Unité... Enfin, uni à tous ceux qui, avec lui, auront pu franchir l'abîme, il sera, suivant son espoir, éternellement vivant dans

l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles,

au delà des plus sublimes aspirations humaines, dont il ne restera nul souvenir ».

CHAPITRE V. — CARENCE DES PHILOSOPHIES : LÉONTINE ZANTA

Beautés de la philosophie. — C'est donc parce que son idéal de pureté et de bonté s'est heurté à de mesquines ambitions humaines que Camelli est allé le chercher en Dieu. Mais, loin des luttes politiques ou sociales, l'âme ne peut-elle pas, enfermée dans une tour d'ivoire avec ses propres pensées, sans se préoccuper de l'extérieur, trouver dans la lecture et la méditation des grands philosophes antiques et modernes le repos qu'elle désire ? Ecoutons, sur ce point, le témoigange de Mlle Léontine Zanta, qui fut la première femme obtenant en Sorbonne le doctorat de philosophie, en 1914 (1).

Elle n'avait gardé, de son enfance pieuse, qu'une religiosité vague et sentimentale et n'allait à l'église que par convenance, pour ne point déplaire à sa famille. Vers l'âge de quinze ans, prise en affection par le vieux professeur de philosophie du lycée voisin, ami de son père, elle fut autorisée par lui à suivre les cours qu'il faisait, chaque semaine, à des jeunes filles, d'ailleurs de trois ou quatre ans plus âgées ; et c'est ainsi qu'elle découvrit la philosophie : « Les joies que j'éprouvai à ces premières leçons furent des joies débordantes ». Ainsi passèrent quatre années « d'enchantement », puis la jeune fille partit pour Paris, préparer à la Sorbonne sa licence de philosophie — ce qui, à l'époque, était encore une rareté et demandait même quelque courage.

Là, l'enchantement continua. « Mon enthousiasme ne connut plus de règle. Je subis le prestige de tous les systèmes. Ce fut d'abord le mirage de la philosophie antique : les grandes idées morales qui s'en dégagent répondaient à merveille aux exigences de ma sensibilité et

(1) Cf. TH. MAINAGE, *Les témoins du Renouveau catholique*, Paris, Beauchesne, 1917. Ce volume groupe un certain nombre de témoignages de convertis, publiés dans la *Revue des Jeunes* ; outre celui de Mlle Zanta, nous y trouvons les récits de Georges Dumesnil, Paul Claudel, Francis Jammes, Charles de Bordeu, René Salomé, Louis Bertrand, André de Bavier, Pierre de Lescure et Lucien Puel de Lobel.

soutenaient ma volonté dans ses efforts vers le mieux... J'en vins donc à être tour à tour platonicienne, aristotélicienne et même épicurienne à fond... Cela me semblait si bon, si réconfortant de penser qu'il m'était possible de trouver dans ma propre nature, sans l'aide de qui que ce soit, de quoi me faire une belle vie, une vie harmonieuse, à la manière des Grecs dont j'admirais la nature artiste, noble et fière, et aussi d'atteindre le bonheur ici-bas, sans qu'il fût nécessaire d'en remettre l'échéance à l'au-delà, auquel je croyais pourtant, mais qui m'apparaissait dans un trop lointain recul... » Et notre jeune philosophe pleure en lisant les dialogues de Platon.

Impuissance de la philosophie. — Cependant, à côté de ces jouissances intellectuelles, il y a la vie, la vie quotidienne, dure, hostile : « Je me débattais au milieu de difficultés de toutes sortes, d'ordre matériel, d'ordre sentimental », et ce n'était point dans *Phédon* ou le *Banquet* que se trouvait le remède : « On ne vit pas de contemplation lorsqu'il faut agir et qu'une dure nécessité vous presse ». Une autre doctrine vient alors s'offrir à cette passionnée d'hellénisme : c'est le stoïcisme (1). Platon est délaissé pour Épictète, et le *Manuel* devient le code de Léontine Zanta. Pour peu de temps, hélas, car être, selon la règle du jeu, toujours maître de soi, c'est une « satisfaction bien grande en espérance, bien pauvre en réalité ». Aux heures de lutte, la philosophie grecque s'avère tristement impuissante.

Les modernes seront-ils plus utilisables ? Il eût fallu pour cela qu'ils apportassent quelque nouveauté : or, ils se contentaient, à la suite de Kant, de détruire : « C'était la ruine complète de la métaphysique... Il ne nous restait plus rien pour résoudre le problème de nos destinées, plus rien que ce vague espoir que, dans l'humanité future, la science pourrait reconquérir le terrain perdu par la métaphysique, l'utilisant à sa manière et qu'elle pourrait alors nous enseigner pratiquement à vivre. La sociologie remplacerait la morale ; la conscience collective, la conscience individuelle. Mais il n'y aurait plus d'idéal, l'idéal était mort, l'idéal dont nous vivions depuis des siècles, qui avait été l'étoile éclairant notre route sombre. Voilà où nous avait conduits cette méthode critique, soi-disant scientifique, que préconisait déjà Renan ; absence de finalité, l'homme marche au hasard dans la brume des temps, poussé par je ne sais quel aveugle mécanisme, produit des faits, ou d'un formidable accident, rouage d'un autre rouage, déterminé et fatal... »

Cette fois, c'en était trop : cette philosophie « ne remplissait point ses promesses » : au lieu de donner à l'homme la paix et le calme, loin des passions, elle le « rejetait en pleine mer ». Là encore, la solution était ailleurs. « Je le compris. C'est vers l'Église qu'il me fallait diriger mes pas, c'est à sa discipline qu'il fallait enfin me soumettre, c'est à sa vie qu'il me fallait participer pour transformer en l'idéal concret, vivant, réel du Christ l'idéal vague, nuageux que je portais en moi et que la critique moderne menaçait fort de détruire... » Abandonnant platonisme, stoïcisme et kantisme, Léontine Zanta reconnut que « l'homme, quoi qu'il fasse, n'est point un Dieu, ni même un demi-

(1) La thèse de doctorat de L. ZANTA aura pour titre : *La Renaissance du stoïcisme au XVI[e] siècle.*

dieu, si l'Homme-Dieu ne le transforme de sa divine humanité ».

Et dans ces paroles de la convertie, ne retrouvons-nous pas l'écho de celles d'un autre converti célèbre, qui avait, lui aussi, fait le tour de toutes les philosophies et qui finit par s'écrier : *Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te ?*

DEUXIÈME PARTIE. — LE RAYONNEMENT D'AMES CHRÉTIENNES

Dans les exemples que nous avons étudiés jusqu'ici, ce qui a déterminé la conversion, c'est la constatation réfléchie de quelque déficience du milieu religieux (ou irréligieux) dans lequel vivait le sujet : caractère trop intellectuel du protestantisme, nationalisme de l'Eglise anglicane, impuissance de l'athéisme devant certains problèmes, insuffisance de la mystique socialiste ou de la philosophie profane devant certains faits concrets.

Chez d'autres convertis, nous trouverons un processus un peu différent : ils découvrent, par hasard, un personnage dont la vie ou les œuvres les intéressent d'abord, les enthousiasment ensuite : or, c'est un catholique, et c'est précisément de son catholicisme que provient, en grande partie, cette puissance d'attraction, ce rayonnement qui force l'admiration. Le désir vient alors d'étudier de plus près cette religion capable de produire de tels fruits — et c'est bientôt la conversion définitive. Johannès Joergensen est amené au catholicisme par saint François d'Assise (1) ; Henri Ghéon revient à Dieu pour avoir entrevu trois fois, à Nieuport, le lieutenant de vaisseau Pierre Dupouey (2). Examinons un ou deux cas de ce genre (3).

CHAPITRE PREMIER. — L'ACTION D'UNE SAINTE : VERNON-JOHNSON

« Un Anglais très ordinaire ». — Il s'agit, ici encore, d'un anglican, et même d'un anglo-catholique : mais ce qui différencie la conversion de M. Vernon-Johnson de celles de Benson ou de Knox, c'est le rôle primordial qu'y joua sainte Thérèse de Lisieux (4).

(1) Cf. JOHANNES JOERGENSEN, *Le pèlerinage de ma vie, Vita vera*, Paris, Beauchesne *Le livre de la route*, Paris, Perrin.

(2) Cf. HENRI GHÉON, *L'homme né de la guerre*, Paris, Bloud et Gay.

(3) Il faut noter aussi cette cause fréquente de réflexion, puis de conversion, qu'est la conversion d'un ami intime ou d'un conseiller écouté. L'anonyme destinataire des lettres spirituelles de Mgr Benson nous dit combien il fut bouleversé quand « Father Benson », qu'il considérait comme son directeur de conscience, lui écrivit son intention d'entrer dans l'Eglise romaine. « Mais alors, continue-t-il, s'il n'était pas catholique au sein de l'Eglise anglicane, qu'était-il, et qu'étais-je moi-même ?... Pour nous tous, anglicans de la Haute Eglise, qui vivions sous la direction du Père Benson, il était extraordinairement difficile de savoir pourquoi cet homme avait pu juger nécessaire à son salut de se soumettre à l'Eglise de Rome. Nous étions persuadés qu'il n'avait pu franchir ce pas terrible que parce qu'il croyait ne point pouvoir autrement sauver son âme, et c'est pour cela qu'un si grand nombre d'entre nous furent amenés à étudier, sous sa direction, ce problème et, finalement, à se faire eux-mêmes catholiques ».

(4) VERNON-JOHNSON, *Un Seigneur, une Foi*, trad. MAHIEU-TOURNEUR, Paris, édit. du Pélican.

Né en 1886, ordonné en 1911 dans l'Eglise anglicane, puis membre depuis 1914 de la congrégation ritualiste de la Divine Compassion, Vernon-Johnson se consacre surtout à la prédication. « Il prêche partout, dans les églises, les théâtres, les city-halls, à Oxford, à Cambridge, et partout les foules accourent pour l'entendre. Il fut l'un des rares prédicateurs qui remplirent l'Albert Hall, le plus vaste de Londres ».

Vis-à-vis de l'Eglise romaine, position fort nette : il ne s'en préoccupe pas. « Je ne m'étais jamais tracassé, dit-il, au sujet de l'Eglise catholique... Je suis un Anglais très ordinaire et, comme tel, j'avais dans le sang toute la crainte, la frayeur et la suspicion de Rome, la méfiance de ce que je regardais comme intrigue ecclésiastique et gouvernement italien, hostilité latente qui me venait de mon éducation et de la tradition anglaise et qui existait en moi à un degré extraordinaire. Insulaire à fond, je n'étais jamais sorti de mon pays avant 1925. Et, autant qu'il m'en souvienne, je n'avais parlé que deux fois à un prêtre catholique et les deux fois tout à fait accidentellement. Je n'avais jamais assisté à un office catholique et ce n'est que par hasard que j'avais jeté un regard dans les églises catholiques... En ce qui me concerne, le catholicisme et l'anglo-catholicisme furent, jusqu'en 1925, deux mondes absolument séparés ».

Découverte de sainte Thérèse. — Que s'est-il donc passé, à cette date fatidique de 1925 ? Ceci : bien que prévenu contre ce livre qu'il juge à première vue « sentimental, artificiel, anti-anglais », Vernon a, d'ailleurs sur le conseil d'une religieuse anglicane, lu l'autobiographie de sainte Thérèse de Lisieux. « Les deux premiers chapitres ne me disent rien du tout : au vrai, je trouvai difficile de les parcourir. Peu à peu, cependant, l'histoire m'étreignit et il est tout à fait impossible de décrire mon état d'esprit quand, bien après minuit, je déposai le livre ».

Les raisons de ce bouleversement intérieur, les voici : « J'avais trouvé quelqu'un qui avait aimé Notre-Seigneur à un degré supérieur à tout ce que j'avais rencontré auparavant : un amour fort comme celui des martyrs d'autrefois, mais avec la délicatesse et la tendresse d'un petit enfant, si délicat et si tendre qu'on a peine à s'imaginer la fournaise à laquelle il fut épuré. Et, primant le tout, cet évangile de la souffrance que la sainte nous présente comme le don le plus sacré au moyen duquel nous pouvons être réellement unis à Notre-Seigneur dans un amour sans entraves, et cette interprétation de la douleur et de la souffrance, qu'elle nous donne comme quelque chose qui peut être offert en union avec la croix de Notre-Seigneur pour le salut de l'Eglise et des âmes... Pour la première fois, je compris les mots de saint Paul : J'accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour le salut de son Corps qui est l'Eglise » (1).

Premier voyage à Lisieux. — Plein de ces pensées, le livre lu et relu, Vernon-Johnson décide d'aller passer quelques jours à Lisieux, en mai 1925, et de voir les lieux où vécut cette sainte qui s'est emparée de son esprit. Il aborde au Havre, un dimanche, et entre dans

(1) *Col.* I, 24.

une église où se déroule une procession, dans laquelle un vieux prêtre psalmodie des litanies en français, « précédé d'un vieux bedeau des plus cocasses, coiffé d'un tricorne et armé d'un bâton », ce qui lui arrache ce cri : « Si c'est cela le catholicisme romain, je suis heureux de ne pas en être ! »

Le voici à Lisieux et le premier contact avec sainte Thérèse est dur. Devant cette châsse dorée et ces festons de roses en papier, il n'éprouve qu'une grande répulsion. Mais les reliques de la sainte, les objets dont elle se servait journellement, couverts, sandales, vêtements et discipline, l'émeuvent ; la visite aux Buissonnets l'intéresse beaucoup ; il a maintenant l'impression de côtoyer le surnaturel et d'être vraiment près de la sainte. Le lendemain, après une nouvelle visite à la maison de sainte Thérèse (il est même, par mégarde, enfermé dans le jardin et doit, pour sortir, escalader le mur avec beaucoup de difficultés), il se rend au cimetière de Lisieux, où fut d'abord enterrée la sainte — ce charmant cimetière de campagne, au bout d'un chemin creux, où il était si bon d'aller, à l'aube de son culte, sur la tombe de la « petite sœur Thérèse », dans l'enclos des tombes carmélitaines ; — enfin, par l'intermédiaire d'une dame rencontrée fortuitement, il obtient un court entretien avec la supérieure du Carmel, la sœur aînée (Pauline) de la sainte. Et pour son troisième et dernier jour, fuyant la chapelle de la châsse qui décidément le déroute, il ne peut se tenir de retourner à ses chers Buissonnets, où la gardienne, apprenant qu'il est anglican, lui permet, par faveur spéciale, de voir et de toucher divers souvenirs que d'ordinaire on ne montre pas aux pèlerins.

Quelle a été, en somme, la leçon de ces trois jours à Lisieux ? « Une expérience spirituelle totalement inconnue jusque-là », la présence du surnaturel, ressentie comme jamais auparavant ; la constatation, à voir de près ces reliques si modernes, que « les temps de la sainteté héroïque n'étaient pas révolus » ; enfin le sentiment très net qu'une main mystérieuse avait réglé tous les détails de cette visite.

Ainsi, de plus en plus rempli de vénération pour sainte Thérèse, mais sans avoir pour cela le moindre désir de se faire catholique, ni même d'étudier cette religion, Vernon-Johnson retourna à son ministère de prédication.

Second voyage à Lisieux et ses conséquences. — Durant l'année qui suivit, il lui arriva parfois de se demander, avec une vague inquiétude, pourquoi il n'avait rien rencontré de semblable dans son Eglise ; mais la réponse venait aisément et le tranquillisait : « Ce n'était qu'une question de temps : l'anglo-catholicisme se développerait et cette même vie animerait l'Eglise d'Angleterre ». Cependant, en mai 1926, il retourne à Lisieux.

Cette fois, dit-il, « la sainte s'était retirée à l'arrière-plan : toute l'activité de mon esprit se concentrait non plus sur elle, mais sur cette pensée : qu'est-ce qui avait rendu cette vie possible ? qu'est-ce qui avait produit Thérèse ? »

La foi personnelle de la sainte, évidemment. Mais quelle était l'origine de cette foi ? En réfléchissant, Vernon s'aperçoit de la différence fondamentale qu'il y a entre la foi d'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la sienne propre : « La foi était surtout pour moi un fruit

de la raison. J'acceptais ce que je ne pouvais pas prouver pourvu que cela ne contrariât pas mes raisonnements. Pour sainte Thérèse, au contraire, la foi était la croyance en certaines vérités parce qu'elles lui étaient enseignées du dehors par un magistère à qui elles avaient été révélées, et qui, investi d'une autorité divine, avait le droit d'exiger son obéissance absolue... Je trouvais le centre de ma foi en moi-même, Thérèse le trouvait dans l'Eglise ». Et le fruit de cette seconde visite à Lisieux, qui se passa surtout en réflexions et en méditations dans les chemins des environs, fut la résolution d'étudier le Nouveau Testament de la façon la plus minutieuse, en mettant au premier plan ces trois questions fondamentales : Autorité, Unité, Papauté.

Trois ans d'études, de luttes, d'angoisses : la conclusion s'imposait avec évidence : « En dépit de tout ce qu'il contenait de bon, l'anglo-catholicisme ne faisait pas partie de l'Eglise universelle... L'Eglise anglicane ne possède ni l'Autorité ni l'Unité... Elle s'avère impuissante à réaliser les volontés de Notre-Seigneur » que, seule, l'Eglise catholique réalise. « Aussi grand que fût mon attachement aux associations qui s'étaient groupées autour de l'Eglise d'Angleterre ; aussi étroits que fussent les liens d'amitié qui m'attachaient à certaines de ces âmes fidèles, l'Eglise d'Angleterre ne pouvait plus prétendre à mon allégeance : je ne pouvais que faire ma soumission à la seule Eglise qui se réclame d'une autorité divine et qui répond à la volonté et aux desseins de Notre-Seigneur ».

En 1929, le converti de sainte Thérèse de Lisieux abjurait le protestantisme et partait pour Rome se préparer à recevoir le sacerdoce catholique.

CHAPITRE II. — L'ACTION D'UNE AME CHRÉTIENNE : LÉOPOLD LEVAUX

Léopold Levaux. Sa position religieuse. — « Pendant qu'Il opère lui-même au dedans de nous, écrit Jacques Maritain, Dieu se plaît à nous envoyer, témoin de sa vérité, instrument de sa miséricorde, un de nos frères pour rompre enfin le moule et délivrer son ouvrage. C'est Léon Bloy qui, pour Léopold Levaux comme pour beaucoup d'autres (1), fut cet envoyé du Seigneur ».

Léopold Levaux (2), un des meilleurs critiques belges d'aujourd'hui, avait abandonné le catholicisme vers l'âge de quatorze ans et, nous dit-il, tenait « le christianisme pour périmé, pour définitivement dépassé », parce que lui-même en était sorti. « Je ne suis plus, écrit-il en 1911, ni chrétien, ni catholique. Je crois en la beauté morale comme je crois en la beauté absolue, en la Beauté, simplement... Je me sens une certaine amitié, à travers les temps, pour Jésus de Nazareth : mais je déteste la religion, les prières, les rites : tout cela m'apparaît un formalisme rabaissant ». Ou encore : « Le catholicisme apprend à profaner la prière, il manque de piété, de recueillement et de ferveur dans le culte. Pour l'homme de valeur, la forme de religion qui le séduit importe peu. Tout réside dans le sentiment du

(1) Parmi lesquels, on le sait, Jacques Maritain lui-même.
(2) Léopold Levaux, *Quand Dieu parle*, Paris, Bloud et Gay (collection *Ars et Fides*).

divin ». Et il lit, relit, transcrit et annote Spinoza, dont le panthéisme le jette parfois « dans une véritable jubilation » ; il se passionne pour Nietzsche (« Nietzchéisme : la terre et sa joie. Christianisme : création d'un monde invisible, hostile à la joie terrestre »), puis pour Gide. Comme bien souvent en pareil cas, cette irréligion est la marque d'une âme inquiète, insatisfaite : « Un besoin la tourmente sans trêve, avoue Levaux, de se reposer dans l'Absolu, dans l'Infini de l'Etre... mais un tel Etre existe-t-il ? » Par ailleurs, il est d'une très vaste érudition littéraire, émaille son journal de citations de Baudelaire, Poë, Rimbaud, Laforgue : aussi, dans l'angoisse métaphysique où il se débat, songe-t-il à se mettre en rapport avec l'un de ces écrivains qu'il aime et dont il connaît les fermes certitudes et, comme quelques années plus tôt Jacques Rivière à Claudel, il écrit à Francis Jammes, sans que l'apaisement lui vienne de cette correspondance tôt arrêtée. Plus durable est l'amitié qu'il noue, à Liége, avec un ingénieur, Walthère Dewé, catholique pratiquant, avec qui il a de longues et intéressantes conversations. Mais ni Jammes ni Dewé ne devaient être le silex d'où jaillirait la flamme.

Découverte de Léon Bloy. — C'est un jour de 1913 — Levaux venait de se fiancer avec une jeune fille incroyante comme lui — qu'un de ses amis lui annonce « dans une conversation à bâtons rompus, qu'il a découvert par hasard, dans une boîte de bouquiniste, un livre au titre drôle d'un écrivain extraordinaire appelé Léon Bloy : *Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne* ». Levaux ne connaissait Bloy que de nom, par le *Livre des Masques* de Remy de Gourmont ; encore le confondait-il vaguement avec Jules Bois. L'ami se déclare « renversé par la puissance, la magnificence, la verve formidable, l'esprit corrosif de cet écrivain dont personne ne parle » et qu'il tient, au reste, « pour un odieux fanatique » ; il passe le livre à Léopold Levaux...

« 26 *février. Minuit* 20 », écrit alors celui-ci dans son journal : « Une admiration sans limite pour Léon Bloy. Je suis reporté au plus haut point de mon inquiétude. J'aspire une odeur d'espérance. Je sens Dieu. Je suis pénétré de ce que je tiens là un livre divin ». Il transcrit des pages entières de Bloy, dévore tous ses livres. « Je ne puis me détacher de Bloy. Cet homme m'a blessé d'une manière étrange. Bloy, vivandier de Dieu. Bloy, un chrétien supérieur... Bloy : j'entre dans Dieu par la porte violente ». Et, reprenant le mot de Péguy dans sa *Jeanne d'Arc* : « Il y a eu des saints de toute sorte. Il a fallu des saints et des saintes de toute sorte. Et aujourd'hui il en faudrait peut-être d'une sorte de plus », il ajoute : « Il en faudrait de la sorte de Bloy ». Il a, vraiment, la sensation de toucher au port : « J'ai enfin rencontré, un peu différent de ce que j'imaginais, l'*être de vie* que je rêvais, que j'appelais ».

A ce tourmenté, l'Absolu de Bloy apparaît dès lors comme la seule certitude possible (1) : mais il ne s'agit encore que d'admiration et de désir ; Levaux n'est pas prêt à suivre Bloy. D'ailleurs, le comprend-

(1) « J'espère qu'un jour, écrit à la même époque Léopold Levaux, un de mes livres lui portera le témoignage de toute l'admiration et de tout l'amour qui brûlent en moi pour lui ». On sait qu'effectivement Levaux a écrit plus tard une remarquable et copieuse étude sur Léon Bloy (aux éditions Rex, Louvain).

il vraiment ? En Bloy, il voit surtout, pour le moment, celui qu'il appelle « l'unique » ; ce sont ses violences, ses révoltes devant la lâcheté et la bêtise communes, sa véhémence devant la médiocrité religieuse contemporaine, qui l'attirent : pour un peu, comme Bernard Shaw sacrant Jeanne d'Arc protestante avant la lettre, il opposerait Bloy au catholicisme, à ce catholicisme dont il hait encore les dogmes et les rites — sans paraître remarquer (il le comprendra plus tard) à quel point la foi de Léon Bloy est conforme à la doctrine de l'Eglise, et combien liturgique est sa piété. Est-il possible de voir autre chose qu'un « chrétien amoureux », chez ce Bloy qui, bien avant les décrets de Pie X, pratiquait la communion quotidienne et qui, tout au long de sa vie et de son œuvre, ne voulait pas être autre chose que le pèlerin du Saint Tombeau ? Mais cela, Levaux ne le voyait pas encore. Pour l'instant, il vient de se marier (1913) et d'être nommé professeur en Russie : pendant quelques mois, bien qu'il continue à réfléchir et à lire, il va oublier un peu son idole.

Correspondance avec Léon Bloy. — Mais on n'oublie pas facilement Léon Bloy. Comme l'a écrit Stanislas Fumet (1), « où le zèle d'un grand nombre continue à échouer, Léon Bloy, avec ses défauts, ses exagérations, ses violences, réussit prodigieusement. Les âmes s'attachent comme d'instinct à la vérité absolue que ce chrétien qui les aime leur présente sans beaucoup d'égards pour leur susceptibilité. Mais le Dieu dont il leur parle est si évident, et il est si incontestablement le Pain et le Vin dont chacun a faim et soif à en mourir, qu'elles ne résistent pas longtemps, pourvu qu'elles soient généreuses, à l'affirmation d'un homme qui leur découvre péremptoirement le mystère de leur abîme ». Six mois après son arrivée en Russie, Léopold Levaux revient à Bloy, d'une manière inattendue, par l'intermédiaire de sa femme.

« Je lisais dans mon cabinet, écrit-il à la date du 15 janvier 1914 : Hélène est venue m'y retrouver en larmes. Elle tenait le *Mendiant ingrat* dans ses mains. Jamais, depuis le temps où Bloy avait failli me ravir dans sa voie, elle n'avait accepté d'en lire une seule ligne. Après un an écoulé, toutes ces choses déjà devenues lointaines, elle a ouvert le livre par curiosité. L'accent de Bloy l'a immédiatement saisie. Elle a lu avec une émotion croissante. L'artiste prodigieux, le héros de l'âme, le pauvre sublime, l'époux et le père débordant d'amour et cruellement torturé ont agi sur elle avec une telle force qu'elle pleurait de compassion, d'admiration et de remords. Nous avons pleuré ensemble et nous avons décidé d'écrire à Bloy ». Ce qu'ils font et, le 26 février, ils reçoivent de Bloy une lettre pleine d'affection. Levaux en est bouleversé : « C'est comme si tout à coup, dit-il, une voix vivifiante venait de rompre le lourd silence où je me mouvais et que je prenais pour une rumeur de vie. Cette voix me traverse comme un axe et me stabilise. L'élan violent de mon cœur qui se jette à Bloy par dessus la distance me fixe et m'affermit ».

La correspondance continue. Dans sa seconde lettre, Bloy pose avec fermeté la solution du grand problème : « Vous semblez me dire que

(1) Stanislas Fumet, *Mission de Léon Bloy*, p. 380 (Desclée de Brouwer), collection *Les Iles*). On recommande vivement la lecture de ce volume à qui désirerait connaître le vrai visage de Léon Bloy.

vous êtes éloigné de ma voie religieuse. Je ne puis vous répondre que ceci, que j'ai déjà répondu à beaucoup d'autres : cet éloignement est infiniment déplorable. Tant que vous ne serez pas catholique, vous mourrez d'inanition, l'Eglise romaine seule étant capable de vous nourrir. Mes livres ne vous diront pas autre chose. Et ceci est *absolu* ». Levaux, cette fois, commence à comprendre que Bloy n'existerait pas sans son christianisme : mais il se cabre, retourne à Kant, se débat de nouveau dans l'angoisse : « Qui croire, que croire ? » Néanmoins, à la suite de cette crise, il arrive à une conclusion qui marque un pas certain vers la vérité : c'est que, si l'on admet comme un fait l'existence de Dieu et la Révélation, la seule attitude logique est alors le catholicisme romain.

Visite à Léon Bloy. — Mais le moment des vacances approche : Levaux et sa femme reviennent en Belgique, puis à Paris et, le 7 juillet, sonnent à la porte de Léon Bloy.

Entrevue inoubliable, émotion intense : « Les yeux de Bloy ! Je ne puis exprimer la plénitude du bonheur que j'ai éprouvé à me baigner dans les regards dont il m'enveloppait. Les regards de Bloy sont de la lumière. Ils rayonnent une force, une douceur, un sérieux qui m'incitent à la plus parfaite confiance... Léon Bloy est par excellence l'homme doux et terrible. Il est semblable en cela à Jésus-Christ et c'est seulement ainsi que je puis concevoir le chrétien ». Et, tandis que Bloy, le soir, lit à haute voix la préface qu'il vient d'écrire pour le livre où son filleul Pierre van der Meer raconte sa conversion, il semble à Levaux qu'« une boule d'angoisse, longuement amassée », lui crève dans la gorge.

Le surlendemain, après une nouvelle visite à Bloy, Léopold Levaux rentre en Belgique. Dans la salle d'attente de Mézières, où il s'est arrêté entre deux trains pour saluer le buste de Rimbaud, il subit encore une crise douloureuse : « Ou j'ai vécu jusqu'ici dans l'erreur et Bloy est dans le vrai ; ou j'avais raison et c'est lui qui se trompe. Dans le premier cas, Jésus est la deuxième Personne divine et nous sommes au milieu d'un gouffre indicible au centre duquel jaillit une source infinie d'espérance. Dans le second cas, Jésus n'est qu'un homme d'une grandeur surhumaine et Bloy un désespéré sublime appuyé sur une idolâtrie admirable ». Quoique incapable de sortir de ce dilemme, Levaux, en tout cas, a compris cette fois ce qu'est Bloy : un chrétien. Au travers de l'écrivain, il a entrevu le christianisme : il lui reste à l'approfondir et, ensuite, à faire le pas définitif.

Pour obtenir la foi de Léon Bloy. — Quelques semaines après, c'est la guerre. Réduit à l'inaction dans Liége occupée, Léopold Levaux a le loisir de lire et de méditer. Il se procure la Bible, des vies de saints, quelques ouvrages des Pères de l'Eglise. « Je vais lire les *Confessions* de saint Augustin, pour voir ce que c'est que de croire en Dieu et comment ce grand homme y est venu ».

Le voici qui, peu à peu, découvre l'Eglise : jusqu'ici il n'avait puisé ses renseignements sur elle que « dans des livres d'hérétiques, de juifs, de libres-penseurs, d'apostats, tels Spinoza, Novalis, Michelet, Renan, Nietzsche... ». Il étudie la véracité des Evangiles, l'histoire de l'Eglise ; il n'hésite pas à relire Renan et voit avec joie s'évanouir « ce misé-

rable et ridicule fantôme », en même temps qu'Henri Poincaré lui apprend la relativité de toute science. La pérennité de l'Eglise lui apparaît à présent avec une évidence aveuglante : la victoire complète est proche. « Je voudrais, écrit-il, le 24 octobre pouvoir demander des prières à Bloy pour que la grâce nous soit accordée de ne plus hésiter et que nous soit donnée la force de tuer le vieil homme... Très cher Léon Bloy, je vous prie humblement, filialement, au nom de mon âme, de me jeter sur votre épaule ». Le 15 novembre : « Je ne vais pas plus loin dans la résistance. Je roule sur les pentes de l'amour »... Deux jours après, il demande un prêtre à son ami M. Dewé.

Le 28 novembre, en la chapelle des Dominicains, Léopold et Hélène Levaux reviennent au Christ. « Nous ne sommes plus que deux petits enfants à qui Dieu a pardonné, deux brebis perdues et retrouvées. Jamais nous n'avons goûté un bonheur de cette nature-là. O paix de Jésus, nous te savourons. Lumière du Christ, nous te voyons, et en toi nous voyons désormais toutes choses ». Le lendemain, premier dimanche de l'Avent 1914, messe de communion : « Vers vous, ô mon Dieu, j'ai élevé mon âme : en vous je me confie, que je n'aie point de confusion », dit l'Introït du jour. Mais Levaux n'oublie pas qui fut l'instrument de son bonheur : « Notre retour au Christ eucharistique, nous l'offrons à Dieu pour Léon Bloy, pour les siens et pour tous ceux qui ont à recevoir de lui. Mon Dieu, bénissez cet homme qui a tant souffert pour que nous voyions ! »

TROISIÈME PARTIE. — QUELQUES CHEMINS PARTICULIERS DE LA GRACE

A d'autres convertis, le catholicisme s'impose non par la comparaison avec les différentes religions, ni par le rayonnement des vertus qu'il a fait éclore chez tel de ses enfants, mais parce que lui seul s'accorde pleinement avec leurs aspirations intimes, lui seul permet l'épanouissement complet de leurs tendances innées, quelles que soient d'ailleurs ces aspirations et ces tendances, pourvu qu'elles soient sincères : Dieu sait en effet faire germer la foi sur des terrains qui paraissent, à première vue, devoir être à tout jamais stériles. Il ne semble pas qu'une passion presque malsaine pour l'artificiel et le frelaté, ou encore qu'un culte exclusif de l'esprit militaire, soient propices à l'éclosion du sentiment religieux : pourtant la grâce saura tirer parti de ces dispositions : « La grâce a de ces jeux, écrit M. l'abbé Paris (1), et sait orienter tous les moyens au but qu'en secret elle poursuit ». Elle transformera les désirs, utilisera en eux ce qu'il y a de droit et de bon : parce que Huysmans, tout en étant fermé aux beautés naturelles, sent profondément les beautés artistiques, Dieu lui fera goûter l'art religieux et par là l'amènera à l'Eglise ; parce que Psichari, dans le désert, veut apparaître, devant les Maures, comme le type du soldat français, Dieu lui montrera qu'à cet idéal, il doit nécessairement ajouter l'idéal chrétien. Voyons d'un peu plus près quelles furent les raisons de croire chez ces deux écrivains (2).

(1) *Bulletin Joseph Lotte*, 1er octobre 1935, p. 28.
(2) Parmi ces conversions où la voie suivie semble étrange, on peut citer aussi celle de Joseph Lotte, fondateur du *Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université* ; ainsi

CHAPITRE PREMIER. — L'ARTISTE QUI TROUVE DIEU : J. K. HUYSMANS

« Ah ! la vraie preuve du catholicisme, c'était cet art qu'il avait fondé, cet art que nul n'a surpassé encore ! c'était en peinture et en sculpture les primitifs ; les mystiques dans les poésies et les proses ; en musique, c'était le plain-chant ; en architecture, c'était le roman et le gothique. Et tout cela se tenait, flambait en une seule gerbe, sur le même autel ; tout cela se conciliait en une touffe de pensées unique : révérer, adorer, servir le Dispensateur, en lui montrant, réverbéré dans l'âme de sa créature, ainsi qu'en un fidèle miroir, le prêt encore immaculé de ses dons » (1).

Que l'on pense ce que l'on voudra de cette apologétique, évidemment spéciale et sans doute quelque peu insuffisante : il n'en demeure pas moins que, dans le retour à Dieu du romancier J.-K. Huysmans, c'est l'art chrétien qui a joué le rôle principal : « En somme, en se récapitulant — fera-t-il dire à son porte-parole — il pouvait croire que Saint-Séverin par ses effluves et l'art délicieux de sa vieille nef, que Saint-Sulpice par ses cérémonies et par ses chants, l'avaient ramené vers l'art chrétien qui l'avait, à son tour, dirigé vers Dieu ». En tout cas, l'itinéraire spirituel de Huysmans mérite d'être étudié, d'abord en raison de son originalité même, ensuite à cause de la très grande influence qu'ont eue ses livres sur le renouveau liturgique actuel, sans parler des conversions qu'ils ont opérées (2).

Des Esseintes et l'art sacré. — Joris-Karl Huysmans était, vers 1880, l'un des piliers du naturalisme, membre, avec Zola, Céard, Hennique, etc., du Groupe de Médan, capable d'écrire une longue nouvelle, presque un petit roman, sur les difficultés qu'éprouve un employé de bureau, célibataire, peu fortuné et gastralgique, à trouver un restaurant qui lui convienne. Avec cela, un artiste, mais n'aimant que l'artificiel : il déteste la nature : « Elle a fait son temps, écrit-il, elle a définitivement lassé, par la dégoûtante uniformité de ses paysages et de ses ciels, la patience des raffinés. Au fond, quelle platitude de spécialiste confiné dans sa partie, quelle petitesse de boutiquier tenant tel article à l'exclusion de tout autre, quel monotone magasin

que l'affirme son biographe, Pierre Pacary [M. l'abbé Paris], la lecture de Bergson ne fut pas étrangère à son retour à Dieu. Enfin rappelons le très extraordinaire itinéraire spirituel de René Schwob, converti par la grâce du sacrement de l'Eucharistie qu'il recevait sans la foi. Cf. René Schwob, *Moi Juif*, Paris, Plon, et l'admirable analyse donnée de cet ouvrage par G. Brunhes, in *Revue Apologétique*, avril 1930, p. 476.

(1) J. K. Huysmans, *En Route*, Paris, Plon. C'est le livre fondamental à lire pour étudier la conversion de Huysmans. On pourra y ajouter la Préface écrite en 1903 pour *A Rebours*, Paris, Fasquelle. Très nombreux sont les articles qui traitent du cas Huysmans : nous en citerons quelques-uns chemin faisant.

(2) Au sujet de l'influence de Huysmans, Retté cite le fait suivant (dans *Quand l'Esprit souffle*) : l'abbé Ferret, un de ceux qui avaient instruit le converti, craignait d'avoir agi avec trop de précipitation ; un jour qu'il était spécialement troublé à ce sujet, un inconnu demanda à se confesser et « lui déroula une série d'aveux où foisonnaient les turpitudes et les sacrilèges. Il témoignait du plus intense repentir et spécifiait qu'il n'avait plus pratiqué depuis vingt-cinq ans ». Interrogé alors par l'abbé sur les causes de ce retour à Dieu, il déclara : C'est que je viens de lire *En Route*. Tout récemment, dans une conversation avec M. Frédéric Lefèvre, le dictateur portugais Salazar insistait sur les nombreuses conversions dues, au Portugal, à la lecture des ouvrages de Huysmans.

de prairies et d'arbres, quelle banale agence de montagnes et de mers ! » Ou encore : « La nature n'est intéressante que débile et navrée », c'est-à-dire à la lisière des villes, dans la zone, parmi les détritus et les tas d'immondices. Comme fleurs, il n'admet que les orchidées, parce qu'elles ont l'air fausses, faites de morceaux de tuyau de poêle, de bouts de calicot empesé, de taffetas d'Angleterre. Il concrétise ses admirations et ses haines dans ce héros d'un de ses premiers romans, *A Rebours*, dans ce des Esseintes, le dilettante de l'artificiel, qui vit hors de la société, « dans une maison, dit un critique, où tout, depuis l'ameublement jusqu'aux heures et menus des repas, est organisé de façon à bafouer la coutume et la nature ».

Or, en art et en littérature, des Esseintes — c'est-à-dire Huysmans ou plutôt ce qui représentait, à cette époque, l'idéal de Huysmans — fait une place, parmi le petit nombre de ses préférences, à l'art sacré et à la littérature chrétienne. Il se délecte à la lecture des poèmes religieux de basse époque, ceux de Prudence, de Sedulius, de Commodien de Gaza, de Fortunat « dont les hymnes et le *Vexilla Regis*, taillés dans la vieille charogne de la langue latine, épicée par les aromates de l'Eglise, le hantaient certains jours », de Walafrid Strabo et de quelques autres ; chez les auteurs modernes, dont peu trouvent grâce à ses yeux, il consent à louer deux ou trois écrivains catholiques, Hello ou Louis Veuillot. Quant à l'art religieux, il en parle déjà avec une certaine tendresse et l'on voit poindre l'intérêt qu'il portera plus tard au chant grégorien, qu'il appelle « le verbe de l'antique église, l'âme du moyen âge, la prière éternelle chantée, modulée suivant les élans de l'âme, l'hymne permanente élancée depuis les siècles vers le Très-Haut ». Remarquons d'autre part que, dans ce bizarre *A Rebours* où il est constamment question des choses religieuses, celles-ci sont toujours traitées avec respect, et que les derniers mots de ce dilettante neurasthénique sont une véritable prière : « Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute, de l'incrédule qui voudrait croire, du forçat de la vie qui s'embarque seul, dans la nuit, sous un firmament que n'éclairent plus les consolants fanaux du vieil espoir ! », ce qui faisait dire à Barbey d'Aurevilly, rendant compte du volume : « Après un tel livre, il ne reste plus à l'auteur qu'à choisir entre la bouche d'un pistolet ou les pieds de la croix ».

Une halte : Là-Bas. — Comme l'écrit M. l'abbé Calvet (1), « Huysmans préféra les pieds de la croix : mais il n'y vint pas immédiatement. Pour parvenir à Dieu, il passa par Satan ». *A Rebours* est de 1884 ; en 1891, l'écrivain publiait *Là-Bas*, roman où il se mettait lui-même en scène dans le personnage de Durtal — qu'on retrouvera dans ses œuvres ultérieures — et dans lequel, sous une affabulation d'une extrême habileté, il étudiait le satanisme, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, dans ses manifestations les plus variées, spiritisme, envoûtements, messes noires, etc. Il en arrive à constater scientifiquement l'existence du surnaturel diabolique, « d'un surnaturel de pacotille, sans doute, mais d'un surnaturel tangible ». Or, croire au diable, c'est déjà, d'une certaine manière, croire à Dieu : dans ce

(1) Abbé J. CALVET, *Le Renouveau catholique dans la littérature d'aujourd'hui*, Paris, Lanore.

terrain ainsi préparé, l'art chrétien, mieux étudié et mieux compris qu'à l'époque de des Esseintes, va être l'instrument de la grâce. Huysmans, toujours sous le nom de Durtal, va nous raconter, dans un nouveau roman, *En Route* (1), paru en 1895, comment, trois ans auparavant, il revint à la foi.

Saint-Séverin et Saint-Sulpice. — « Durtal, dit-il, avait été ramené à la religion par l'art. Plus que son dégoût de la vie même, l'art avait été l'irrésistible aimant qui l'avait attiré vers Dieu ». Longues visites dans les musées, devant les toiles des primitifs : déjà, dans *Là-Bas*, il avait écrit d'admirables pages sur les crucifixions de Grünewald. Stations prolongées à Saint-Séverin, l'église qui toujours aura sa prédilection : « Il ne se sentait chez lui que là ; il croyait que s'il voulait enfin prier pour de bon, ce serait dans cette église qu'il devrait le faire et il se disait : ici, l'âme des voûtes existe. Il est impossible que les ardentes prières, que les sanglots désespérés du moyen âge n'aient pas à jamais imprégné ces piliers et tanné ces murs ; il est impossible que cette vigne des douleurs où jadis les saints vendangèrent les grappes chaudes des larmes, n'eût pas conservé de ces admirables temps des émanations qui soutiennent, des effluves qui sollicitent encore la honte des péchés, l'aveu des pleurs ! » — Enfin, à Saint-Sulpice, révélation de la beauté des offices religieux : splendeur de la liturgie des morts, du *Dies irae* « qui montre la terre épouvantée, criant de peur devant le Dieu inflexible », menaçant d'« affoler les eaux, de fracasser les monts, d'éventrer à coups de foudre les océans du ciel », du *De profundis*, chanté par des voix d'enfants qui, au dernier verset, « se déchiraient en un cri douloureux de soie, en un sanglot affilé, tremblant sur le mot *eis* qui restait suspendu dans le vide... », du *Libera* pendant lequel « le prêtre fait à grands pas le tour du catafalque, le brode de perles d'eau bénite, l'encense, abrite la pauvre âme qui pleure, la console, la prend contre lui, la couvre, en quelque sorte, de sa chape... » ; bouleversement de la Semaine sainte, « les incomparables offices de ces jours luctueux, de ces minutes noires, la douleur infinie de la Passion, si noblement, si profondément exprimée à Ténèbres par les lentes psalmodies, par le chant des lamentations et des psaumes... »

Aussi, quelle fureur, chez Durtal, devant ces messes de minuit mondaines, où l'on remplace le plain-chant par « des marches d'orphéons, des valses de guinguettes, des airs de feux d'artifices », ou encore devant ces enterrements bourgeois, à la Madeleine, où « l'on joue du Massenet et du Dubois, du Benjamin Godard et du Widor, ou, pis encore, du bastringue de sacristie, de la mystique de beuglant, comme les femmes affiliées aux confréries du Mois de Mai en chantent », au milieu du mobilier atroce que déploient les Pompes funèbres, « toute une quincaillerie funéraire du temps du premier empire, frappée en relief de patères, de feuilles d'acanthe, de sabliers ailés, de losanges et de grecques ! » Combien il se sent plus près de Dieu dans cette pauvre chapelle des Franciscains missionnaires, rue de l'Ebre, où il est entré par hasard l'après-midi de Noël, où il entend « des vêpres

(1) A partir de *Là-Bas* inclusivement, toutes les œuvres de HUYSMANS sont éditées chez Plon.

intimes, en plain-chant de campagne, suivies par les fidèles avec une ferveur prodigieuse, dans un recueillement de silence inouï », et un salut pendant lequel, à sa grande honte, on lui met un cierge dans la main et on le prie de s'agenouiller à la barre de communion : et il reste là, empêtré par son cierge qui coule, gêné par cette posture qui lui est inhabituelle et qui le fait — dit-il — « suer d'angoisse ».

De la rue Monsieur à la Trappe. — Mais surtout, dans ses pérégrinations à travers les divers sanctuaires parisiens, il découvre les Bénédictines et par conséquent le grégorien dans toute sa pureté. C'est peut-être dans cette chapelle de la rue Monsieur, qui, pour tant de raisons, sera toujours chère à beaucoup d'entre nous, que Huysmans reçut les derniers coups de la grâce. « Saint-Séverin, Saint-Sulpice lui semblaient, maintenant, profanes ; il se trouvait en face d'un chant à la maigreur effilée et nerveuse des primitifs ; il voyait la rigidité ascétique de la ligne, la résonance de son coloris, l'éclat de son métal martelé avec l'art barbare et charmant des bijoux goths ; il entendait, sous la robe plissée des sons, palpiter l'âme naïve, l'amour ingénu des âges ». Le lent travail de la grâce, appuyé sur l'art et la beauté, sera bientôt terminé : surmontant ses dernières répugnances (« il faudra s'astreindre à un tas d'observances, se plier à des séries d'exercices, suivre la messe le dimanche, faire maigre le vendredi... »), Huysmans va trouver un prêtre qu'il connaissait et auquel il donne, dans le roman, le nom d'abbé Gevresin. Après plusieurs mois de luttes, l'abbé lui arrache enfin, à la sortie d'une prise d'habit aux Bénédictines qui l'a bouleversé, la promesse d'aller au plus tôt dans une Trappe, pour une retraite et pour « le grand lessivage ». De cette Trappe d'Igny, dans la Marne (1), où il se rendit en effet, enfin vaincu, en 1892, Huysmans, malgré des journées angoissantes où il eut à subir de violentes attaques démoniaques, revint purifié, consolé et pacifié.

Son œuvre et son influence. — Il va maintenant mettre son art d'écrivain au service de Dieu. D'abord, à la suite d'une longue étude de l'architecture et de la sculpture du moyen âge, particulièrement à Chartres, il donnera *La Cathédrale*, le roman de la symbolique médiévale ; de Ligugé, où il s'établira ensuite, à l'ombre de l'abbaye des Bénédictins, auxquels il s'attachera par l'oblature et qu'il ne quittera qu'au moment où la loi les forcera à s'expatrier, il rapportera *l'Oblat*, le roman de la liturgie ; plus tard, fixé à Paris, il écrira la vie de *Sainte Lydwine de Schiedam*, le poème de la substitution mystique et *Les Foules de Lourdes*, le poème de l'Immaculée, dans lequel il réveillera sa vieille colère contre la laideur et le mauvais goût, par quoi, dit-il, à Lourdes, le démon prend sa revanche sur la Vierge. Enfin ce chrétien eut une fin splendide : torturé par un cancer de la face, il prononça héroïquement son *Fiat*, refusa le soulagement de la morphine que lui proposaient les médecins et s'éteignit dans d'atroces souffrances, privé même du secours de la communion que sa bouche

(1) Cf. chanoine MUGNIER, *J.-K. Huysmans à la Trappe*, Paris, éditions du Divan Voir aussi DOM BESSE, *J.-K. Huysmans*, Paris, Art catholique, ainsi qu'une conférence de M. Ribes publiée dans la *Feuille des Oblats de Sainte-Marie de Paris*, numéro du 15 janvier 1932.

pleine de pus ne pouvait plus recevoir, mais dans la sérénité et l'abandon total.

L'influence de ce converti à l'itinéraire curieux, dont on a dit : « Il a trouvé Dieu comme il a pu, mais il l'a trouvé », a été considérable. « L'architecture chrétienne, le plain-chant d'église, la liturgie sacrée, écrit M. l'abbé Calvet, ce sont là des sujets que Huysmans a introduits de force dans la littérature au nom même des principes naturalistes qui font une loi à l'écrivain de traiter tout le réel ; et ces thèmes, il les a imposés par le prestige d'un art que sa conversion n'avait pas affaibli, mais qui trouvait dans le domaine de la foi, la matière choisie qu'il avait vainement cherchée dans les laideurs et les bassesses du monde soumis à Satan. Ce n'est pas peu que d'avoir fait cette révolution dans le roman et d'avoir ouvert aux écrivains de notre génération la voie où beaucoup se sont engagés ». Cet art chrétien qui l'a ramené à Dieu, Huysmans l'a fait connaître à ses contemporains ; il a donné à beaucoup le goût de la beauté religieuse et nous devons le considérer comme un des principaux artisans de ce mouvement liturgique, désiré par Pie X et appuyé par les Bénédictins, qui a fait, de nos jours, de si magnifiques progrès.

CHAPITRE II. — LE SOLDAT QUI TROUVE DIEU : ERNEST PSICHARI

Le petit-fils de Renan. — « Il était impossible de vivre plus loin du Christ », a dit Jacques Maritain de ce petit-fils de Renan, son ami. Si Ernest Psichari lisait l'Evangile et les mystiques chrétiens, c'était en dilettante, comme prétexte à littérature. Au vrai, ses études terminées, que faisait-il, sinon tout effleurer, refuser toute discipline, rejeter toute règle ? Et précisément parce qu'il sentit bien vite que, dans ces conditions, il ne produirait rien, il eut le courage de s'imposer lui-même la discipline la plus rigide et s'engagea, d'abord pour son service militaire ; puis, entièrement conquis par la mystique du soldat, il resta dans l'armée et fit deux séjours en Mauritanie, de 1904 à 1908 comme sous-officier d'artillerie coloniale, de 1909 à 1912 comme officier. « Votre bibliothèque de campagne, lui écrivait Péguy (1), ne comprend que les *Pensées* de Pascal, les *Sermons* de Bossuet, le *Règlement d'artillerie de campagne*, la *Table de logarithmes* de Dupuis et un exemplaire de *Servitude et grandeur militaires*... » C'était bien là la vie qu'il rêvait. « Homme de grand soleil, homme aux yeux frais, au cœur émerveillé, disait encore Péguy, vous qui connaissez le désert et l'oasis dans le désert, et ce que c'est qu'un pays où il n'y a personne, et ce que c'est qu'un pays où il n'y a rien... Latin, Romain, Français, héritier de la voie romaine, castramétateur, vous qui savez ce que c'est que de frayer une route et d'asseoir un camp. De *bâtir* une route et de *bâtir* un camp. Vous qui savez ce que c'est que le désert et une route à dos de chameau. Vous qui seul de nous avez entendu le silence. Dans des solitudes de trois et de quatre mois. Et qui ainsi avez gardé la pureté de votre âme... »

Comment le soldat Psichari vint à Dieu, il l'a conté lui-même dans

(1) Péguy, *Victor Marie, comte Hugo.*

deux livres, *Les voix qui crient dans le désert* et *le Voyage du Centurion* (1), deux ouvrages qui se complètent et, pour mieux dire, n'en font qu'un : si le premier est un journal personnel, dans le second l'écrivain se met en scène sous le personnage fictif de Maxence, nom que nous lui conserverons.

Trois facteurs fondamentaux ont, semble-t-il, joué leur rôle dans la conversion de Maxence : l'Afrique, l'armée, et le rôle historique du christianisme en face de l'Islam.

Le désert. — L'Afrique, d'abord. Maxence s'y sent chez lui, et l'aime : « La France lui avait donné, à lui, humble lieutenant des armées de la République, cette immense contrée comme un parc où il pût s'ébattre et bondir, aller et venir, selon son caprice et comme au hasard de son bon plaisir ». Surtout, il s'y sent meilleur. Il parle de « cette brise vivifiante qui exalte ce qu'il y a de meilleur en nous », de ce désert où « il faut un regard ferme sur la vie, un regard pur, allant droit devant soi, un regard de toute franchise, de toute clarté ». Et puis, « la Règle de l'Afrique est le silence. Comme le moine, dans le cloître, se tait, — ainsi le désert, en coule blanche, se tait. Tout de suite, le jeune Français se plie à la stricte observance, il écoute pieusement les heures tomber dans l'éternité qui les encadre, il meurt au monde qui l'a déçu ». Ainsi la leçon de l'Afrique est une leçon de vie intérieure.

Servitude et grandeur. — Dans la solitude du désert, Maxence réfléchit à son métier de soldat. Déjà, de sa première campagne en Mauritanie, Psichari avait rapporté un ouvrage, *l'Appel des Armes*, où il montrait quel enrichissement l'âme pouvait tirer de la discipline militaire judicieusement appliquée et comprise. « L'armée, écrit de lui M. l'abbé Calvet (2), lui donnait un véritable trésor moral... Rien ne ressemble à *Servitude et grandeur militaires* comme l'*Appel des armes* : mais Psichari dépasse les points de vue de Vigny. Vigny opposait servitude à grandeur et s'étudiait à consoler le soldat de sa servitude par la méditation de sa grandeur ; Psichari lui propose une méditation plus haute qui est la grandeur même de sa servitude, la soumission à l'ordre souverain par amour de l'ordre souverain. Cette conception mystique de la discipline militaire avait un caractère nettement religieux, et les termes dont se servait le jeune écrivain pour l'exprimer auraient tout aussi bien convenu à la discipline catholique ». En tout cas, Maxence sera ainsi merveilleusement préparé à accepter cette dernière discipline et, comme l'a écrit Paul Bourget, « en poussant à fond l'analyse de son métier de soldat, le songeur découvrira en lui le chrétien ».

Devant l'Islam. — Mais ce soldat est un soldat français, en terre d'Afrique. « Il est l'envoyé de la puissance occidentale », et, ainsi que le remarque encore Paul Bourget dans sa préface au *Voyage du Centurion*, dans tout colonial il devrait y avoir quelque chose du croisé. « Au fond, dit Maxence, rien n'y peut faire : ce sont vingt

(1) Ces deux ouvrages édités à Paris, chez Conard.
(2) *Op. cit.*

siècles de chrétienté qui le séparent des Maures. Cette puissance, dont il porte le signe, c'est celle qui a repris les sables au croissant d'Islam, et c'est celle qui traîne l'immense croix sur ses épaules... Les Maures lui ont fait comprendre combien il était pur et salubre cet air chrétien que l'on respire en France. » Il sent l'antagonisme foncier, non pas seulement de deux races, mais de deux religions, celle qui proclame que « l'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs », et celle qui exalte la surnaturelle vertu du sacrifice. « Son nom est lié à tout jamais au nom chrétien. Et que serait sa fierté devant le Maure, sinon une fierté catholique ».

Soudain, il se trouve en quelque sorte acculé à confesser publiquement cette foi religieuse qu'il ne possède pas encore : son guide Sidia lui dit un jour : « Je sais qu'Issa est un grand prophète, mais que dites-vous, vous autres les Nazaréens, à son sujet ? » Issa est en arabe le nom de Jésus-Christ : « Je n'hésitai pas une minute, dit alors Psichari, et je répondis à Sidia : Issa, mon ami, n'est pas un prophète, mais en toute vérité, il est le Fils de Dieu... » Mais le voici qui s'arrête, la gorge serrée, les yeux pleins de larmes : « L'admirable histoire était-elle la mienne ? Avais-je le droit de m'en emparer, de confesser Jésus-Christ, sans y croire ? »

Visage de la France catholique. — Dès lors, il va cruellement souffrir de ce mensonge perpétuel, de ce divorce entre ce qu'il est et ce qu'il veut paraître et le désir du Christ ne va plus le quitter. A l'heure où, dans les mosquées, on psalmodie la sourate des infidèles : « O infidèles ! je n'adorerai point ce que vous adorez. Vous n'adorerez point ce que j'adore. J'abhorre votre culte. Vous avez votre religion et moi la mienne », Maxence voudrait, « dans l'exultation de la certitude », pouvoir clamer : « Ce n'est pas vous, ô voix menteuses, qui avez les paroles de vie. Vous avez votre religion, mais moi j'ai la mienne. Vous avez votre prophète, mais j'ai mon Dieu, qui est le Christ-Jésus. Vous avez votre livre, mais j'ai le mien... » Il se rendait compte qu'« étranger parmi les renégats et les blasphémateurs, étranger parmi les fidèles et les pacifiques, il ne pouvait en aucune façon parler pour la France dont il portait le nom jusqu'aux extrémités de la terre ». En effet, se demande-t-il pendant ses longues veilles solitaires, où est la France ? Il la trouve, la vraie France catholique, « dans Reims, où le triple portail semble s'ouvrir encore à la procession royale, et dans Saint-Denis, avec les tombeaux de notre gloire, et encore dans cette joie pascale de Chartres, et dans la nef protectrice où l'on dit que se plaît la Reine du Ciel, et même dans ces clochers des campagnes, qui seuls ont vu l'immense déroulement des générations ». Du moment qu'il représente la France devant l'Islam, il représente, de gré ou de force, le catholicisme. « Quelle que soit notre volonté mauvaise, nous sommes encore les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ. Et Maxence lui-même, qui n'a jamais connu son Dieu descendant pour lui sur l'autel, à l'heure du soleil levant, il n'est pas parti avec les mains vides, mais il a emporté avec lui la croix de son Sauveur qu'il ne voit pas... Ainsi le voyageur, sur la terre d'Afrique, quoi qu'il fasse et quoi qu'il veuille, est toujours Christophe avec son long bâton, portant, auprès de sa tête inclinée, l'Enfant avec le globe et l'auréole de la lumière invisible... »

Le centurion de l'Evangile. — Ainsi la méditation de Maxence, nécessairement, deviendra religieuse : ce ne sera plus, dans le calme du désert, un soldat qui réfléchira sur la grandeur de son métier, ce sera un chrétien qui conversera avec son Dieu. L'officier d'artillerie coloniale est maintenant « tel que le centurion, ayant la centurie derrière lui, et disant à l'un : Va t'en, et il s'en va, et à l'autre : Viens, et il vient ». Ses modèles, à présent, seront « ces humbles officiers des cohortes romaines qui apparaissent de loin en loin dans l'Evangile, afin que la préférence de Dieu soit manifeste », celui de qui le Seigneur proclame « qu'Il n'avait point trouvé une telle foi dans Israël », celui qui, au pied de la croix, confesse que « cet homme était vraiment le Fils de Dieu » et, plus tard, ce Corneille qui « le premier parmi les Gentils reçut le Saint-Esprit avec la parole de Jésus-Christ ». Enfin, comprenant qu'on ne lutte pas contre cette force mystérieuse qui s'est emparée de lui et ne l'abandonnera plus, il finira par tomber à genoux et par dire « doucement, comme un marcheur très las après le jour : Mon Dieu, je vous parle, écoutez-moi. Ayez pitié de moi, vous savez qu'on ne m'a pas appris à vous prier. Mais je vous dis, comme votre Fils nous a dit de vous dire, je vous dis de tout mon cœur, comme mes pères vous l'ont dit autrefois : Notre Père qui êtes aux cieux... »

Le voyage du centurion Maxence est terminé. Psichari rentre en France, retourne au catholicisme, est reçu dans le Tiers-Ordre de Saint-Dominique. Il semble alors n'avoir plus qu'une pensée : expier l'apostasie de son grand-père, « reprendre le calice échappé à des mains infidèles », terminer cette Messe que Renan n'a jamais achevée. Mais nous sommes en 1914 : le 22 août, le lieutenant Psichari tombait à l'ennemi ; et Paul Claudel pouvait faire dire à l'un des enfants de sa *Nuit de Noël* : « Je vois le petit-fils de Renan... Il est par terre, les bras en croix, avec le cœur arraché, et sa figure est comme celle d'un ange ! Il a le signe sur lui du troupeau de saint Dominique ».



Est-il besoin de conclure ? Les quelques convertis dont nous avons retracé l'itinéraire spirituel sont par eux-mêmes suffisamment éloquents. Nous les avons à dessein choisis venant de points aussi différents que possible, ayant des préoccupations fort diverses, des tempéraments très dissemblables (1). Mais, quelle qu'ait été leur route vers Rome, tous ont tenu, ensuite, à témoigner, non certes par gloriole ou par littérature, mais pour l'édification de leurs frères. Tous ont montré, faisant ainsi une œuvre apologétique dont nous devons les remercier, quel enrichissement leur avait apporté ce retour à la Sainte Eglise ; ils ont dit ce qu'ils y avaient trouvé, paix, joie, liberté, épanouissement, certitude ; volontiers, ils signeraient tous la phrase par

(1) Nous aurions pu aussi — mais il fallait se limiter, dans cet immense sujet — parler de ces récents convertis venus d'une religion non chrétienne ou d'un pays lointain, fort intéressants à étudier : ce premier ministre chinois devenu, à l'abbaye de Saint-André-les-Bruges, dom Célestin Lou ; ce musulman du Maroc tout dernièrement ordonné prêtre dans l'ordre Franciscain, le R. P. Jean-Mohammed Ben Abd el Jalil ; ou encore ce patriarche jacobite des Indes, Mar Ivanios, revenu au bercail avec une grande partie de son troupeau schismatique. *Ex omni lingua, et tribu, et populo, et natione...*

laquelle le romancier anglais Baring signale, dans ses mémoires (1), avec une brièveté et une simplicité magnifiques, sa conversion et les conséquences : « La veille de la Chandeleur 1909, je fus reçu dans l'Eglise catholique : c'est la seule action de ma vie que je sois tout à fait certain de n'avoir jamais regrettée ».

Pierre HUMBERT

BIBLIOGRAPHIE. — Les volumes les plus importants sur le sujet ont été indiqués en note, au bas des pages du présent article.

(1) MAURICE BARING, *The puppet show of memory*, Boston, Little et Brown, 1923.



Atrium de Saint-Paul-hors-les-murs, à Rome. L'atrium de la basilique latine accueillait catéchumènes et pénitents à qui l'entrée de l'église était momentanément interdite. Combien d'autres n'ont même pas pénétré dans le parvis ! (Cl. Alinari.)

XXII

...ET DE CEUX QUI NE SE SONT PAS CONVERTIS

INTRODUCTION

Il y a ceux qui se sont convertis, et c'est avec raison que l'apologétique recueille leur témoignage. Leurs luttes nous avertissent des difficultés que nous pouvons rencontrer. Leur courage nous est un réconfort et un exemple. Leurs arguments, puisqu'ils les ont convaincus, méritent au moins d'être médités. Leur expérience, puisqu'elle a abouti, doit rencontrer quelques-unes au moins des données du problème que chacun de nous a à résoudre pour son compte.

Les témoignages partiels ou inachevés ont eux aussi une valeur apologétique. — Il y a aussi ceux qui ne se sont pas convertis, ceux qui ont gravité plus ou moins longuement dans la zone d'attraction de la foi, qui se sont approchés plus ou moins près, et qui cependant sont restés au seuil, retenus tantôt par les résistances de leur milieu, tantôt par les faiblesses de leur vie, tantôt par la vue de « l'indignité des chrétiens », tantôt par les scrupules de leur intelligence, tantôt par les attachements de leur cœur. Et de ceux-là aussi

le témoignage mérite d'être recueilli. Ils ont cherché de bonne foi : comment concevoir qu'ils n'aient rien trouvé ? Il ne saurait y avoir contradiction entre la Vérité et les vérités. S'il est, comme nous le croyons, la Vérité, le christianisme catholique doit accueillir et intégrer à sa manière toutes les vérités partielles dont la conquête a pu un jour ou l'autre être faite par l'homme. On peut rêver d'une apologétique qui serait comme la gerbe, nouée au point de fuite infinie où idéalement du moins elles se rejoignent, de toutes les certitudes acquises et de toutes les voies tracées par les hommes de bonne volonté.

Il n'est pas question d'entreprendre ici une synthèse de ce genre, mais peut-être d'en suggérer le désir et l'idée, en tout cas de montrer, par quelques exemples, la fécondité possible d'un point de vue qui ne semble pas avoir été assez systématiquement exploité.

CHAPITRE PREMIER. — LE TÉMOIGNAGE DE L'ORDRE

Quelques exemples célèbres : Taine, Balzac, Bourget. — Qui ne connaît le texte célèbre de Taine ? « Sous son enveloppe grecque, catholique ou protestante, il (le christianisme) est encore, pour quatre cents millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice... Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Le vieil Evangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social ». (*Les origines de la France contemporaine*, *Le Régime moderne*, II, 3, II.)

Il fait écho à d'autres textes de Balzac : « Autrefois je considérais la religion catholique comme un amas de superstitions et de préjugés habilement exploités, desquels une civilisation intelligente devait faire justice. Ici, j'en ai reconnu la nécessité politique et l'utilité morale ; ici, j'en ai compris la puissance par la valeur même du mot qui l'exprime. Religion veut dire *lien*, et certes le culte, ou autrement dit la religion exprimée, constitue la seule force qui puisse relier les espèces sociales et leur donner une forme durable ». (*Le médecin de campagne.*) « Initié peut-être par mes peines aux secrets de la charité, comme l'a définie le grand saint Paul dans son adorable *Epître*, je voulus panser les plaies du pauvre dans un coin de terre ignoré, puis prouver par mon exemple, si Dieu daignait bénir mes efforts, que la religion catholique, prise dans ses œuvres humaines, est la seule vraie, la seule bonne et belle puissance civilisatrice ». (*Le curé de village.*)

Et l'on sait l'écho qu'il a trouvé à son tour dans l'œuvre de maint romancier ou sociologue contemporain, plus systématiquement peut-être qu'en toute autre dans l'œuvre de Paul Bourget, disciple d'ailleurs à la fois de Balzac et de Taine.

Ce qui est valable dans ces témoignages, et ce qui ne l'est pas. — L'argumentation demande certes à être employée avec précaution. Il est trop évident que le seul christianisme capable d'assumer cette fonction morale et sociale est celui qui ne reste pas extérieur à la vie publique et privée, cadre gouvernemental ou institutionnel (les exemples ne manquent pas de vieux pays chrétiens entraînés eux aussi dans les pires désordres, à commencer, tout près de nous, par la très catholique Espagne), mais la pénètre et l'informe tout entière, pensée, cœur, volonté, pratique. Il y a donc quelque artifice à mettre à contribution ici, d'emblée, des écrivains comme Balzac, qui ont certainement contribué à affaiblir les disciplines intérieures et proprement spirituelles du christianisme.

On voudrait aussi être sûr qu'elle reste exempte de tout calcul trop humain ; je veux dire égoïste et intéressé. Comme Balzac au lendemain de 1830, Taine écrivait au lendemain de 1871 et la « grande peur des bien-pensants » n'est probablement pas étrangère aux déclarations que l'on vient de lire. Sans les disqualifier (quel pharisien se vantera de n'être d'aucune classe ni d'aucun clan ?), ceci encore incite à la prudence. L'Eglise n'est point faite pour le service de privilégiés défendant leurs privilèges ou de trembleurs désireux d'être rassurés.

Il semble cependant qu'on lui ait été souvent trop sévère. Même chez les auteurs cités par nous, elle n'exclut pas, nous l'avons vu, les préoccupations proprement spirituelles : pureté, bonté, dévouement, sacrifice. Rien n'empêche par ailleurs de la compléter par des considérations propres à faire valoir, non seulement la vertu ordonnatrice et stabilisatrice du christianisme, mais aussi ce « principe de mécontentement » qu'il introduit en nous, comme disait un jour Paul Claudel (dans la préface de *A la trace de Dieu* de Jacques Rivière), ce besoin de perfectionnement et de progrès, et donc aussi de mouvement, de création et de vie.

Il est permis surtout de considérer la question de plus haut.

S'il est vrai, comme nous disons dans un autre chapitre de cette apologétique, que Dieu est l'Unique nécessaire, la Vérité et la Vie essentielles, à la fois inaccessibles et irremplaçables, son absence ne peut pas ne pas se traduire en nous par des souffrances et des désordres multiples, une impossibilité constamment et partout vérifiée d'organiser, d'équilibrer tout à fait notre pensée et notre action. C'est ce qui a été génialement mis en évidence par le philosophe de *L'action*, visant plus particulièrement la vie intérieure. Pourquoi une dialectique analogue ne s'appliquerait-elle pas, *mutatis mutandis*, à la vie collective ? Pourquoi, ici encore, une méthode d'immanence ne préparerait-elle pas, ne conduirait-elle pas à l'aveu d'une inévitable transcendance ? Dans la mesure où elles traduisent le pressentiment de ces enchaînements mystérieux encore, les déclarations que nous avons rappelées peuvent être utilisées sans arrière-pensée par l'apologétique — même si leurs auteurs n'en ont pas tiré toutes les conséquences, même s'ils n'étaient pas eux-mêmes très qualifiés pour les faire valoir.

CHAPITRE II. — LE TÉMOIGNAGE DE L'ASPIRATION

L'œuvre de Barrès. — Il y avait, singulièrement lucide, toujours alertée, cette préoccupation de l'ordre, de la discipline, chez Barrès. Mais mêlée à une autre qui demande à être considérée à son tour. La recherche, manquée en fin de compte, de leur équilibre est une des constantes de l'œuvre barrésienne. La réussite de cet équilibre, sous des climats spécialement favorisés, est une des merveilles de la civilisation chrétienne. « Qu'est-ce qu'un enthousiasme qui demeure une fantaisie individuelle ? Qu'est-ce qu'un ordre qu'aucun enthousiasme ne vient plus animer ? L'église est née de la prairie, et s'en nourrit perpétuellement — pour nous en sauver ». (*La colline inspirée*, fin.)

Il reste décidément une des clefs de la pensée barrésienne, le fameux dialogue de la chapelle et de la prairie auquel nous empruntons ces lignes.

« Je suis la règle, l'autorité, le lien, dit la chapelle ; je suis un corps de pensées fixes et la cité ordonnée des âmes... Je suis la pierre qui dure, l'expérience des siècles, le dépôt du trésor de la race ». Cette voix, Barrès l'a écoutée avec complaisance et respect. Il sait les délires qui peuvent naître, même dans les lieux saints, aux souffles dionysiaques, et quels miasmes traînent parfois sur les marais de la rêverie. Il nous en veut défendre.

Non pas toutefois au prix de toutes nos puissances d'émotion, d'intuition, d'élan et d'enthousiasme. Car ces puissances, doublement enracinées dans les énergies cosmiques élémentaires et dans nos plus profonds instincts, ont une raison d'être et une signification. Elles sont le ferment sans lequel aucune vie spirituelle ne lèverait. Elles nous apportent l'anticipation et la promesse d'un monde supérieur et divin.

C'est au Barrès de l'« acceptation » que sont généralement allées la sympathie et l'amitié des chrétiens : Barrès reconnaissant « le vieil arbre lorrain comme le poteau où sa chaîne se rive », retrouvant dans sa terre et ses morts, avec toutes les fatalités qu'ils portent, le point d'appui et la limite à la fois d'une individualité frémissante. Mais, comme l'a remarqué notamment Bremond, une doctrine de l'acceptation ne porte pas forcément son eau au moulin chrétien. « Se faire une raison », ce peut être une manière de couper court au tourment de l'infini. « Accepter ses limites », ce peut être une manière de renoncer à la grâce. Prétendre « donner son sens complet au mot exister », vouloir « être le plus possible », cela aussi est chrétien. « Le désir insatiable du cœur immense », lui aussi, porte témoignage : c'est lui qui met l'âme en mouvement vers l'Infini et l'expulse en quelque sorte de ses propres frontières.

Sentiment catholique et esprit de la terre. — Oui, il peut paraître bien déplaisant ce mélange que fait Barrès, dans tel chapitre de *La grande pitié des églises de France*, « du sentiment religieux catholique avec l'esprit de la terre », cette mobilisation qu'il réclame des génies, des dieux et des saints : « Tout le divin, à la rescousse ! » Mais a-t-on assez remarqué combien vif subsiste, à travers tout cela, le sentiment

d'un « vide » que seul peut combler l'inaccessible, d'une « unité » en puissance qui ne peut s'actualiser que d'en-haut ?

Il n'est pas d'une mauvaise méthode, semble-t-il, d'attacher un prix particulier aux *ultima verba* qu'un homme a pu confier à la terre. C'est ce Barrès tourné vers l'au-delà que nous montre à nouveau et une dernière fois *Le mystère en pleine lumière*. Sans doute, ici encore, et surtout à propos de Jeanne d'Arc, il nous gêne de voir tout ce paganisme qui « supporte et entoure cette sainte chrétienté ». Mais, ici encore, le besoin est senti et affirmé d'une unité qui rassemble tous ces désirs et tous ces songes : « N'est-il pas un pays des anges où tous ces fragments de beauté se rapprochent dans un rapport parfait des voix, des couleurs et du sentiment, ce pays que nous indique avec son doigt levé le saint Jean de Vinci ? » (p. 34), — d'une réalité qui les dépasse sans les anéantir : « J'ai besoin qu'il existe au monde une déesse qui soit plus haute et plus constante que tous nos désirs » (p. 39), — d'une lutte et d'une ascèse sans lesquelles notre élan retomberait sur nous-mêmes : « L'ange veut nous ouvrir la porte de l'invisible, c'est sa mission, mais il ne l'ouvre pas sans combat ; il ne l'ouvre pas aux indolents, aux tièdes, mais seulement à ceux qui, pour se frayer un passage, ne craignent pas de foncer sur lui » (p. 108). Et ainsi les principaux éléments sont rassemblés d'une dialectique du dépassement qui, de l'aspiration infinie, pourrait nous mener à l'Etre infini qui l'explique et la comble.

Normalement, ce n'est pas à la Rome païenne que va ce dernier désir formulé par l'homme de désir : « Quand donc la majesté de Rome viendra-t-elle donner du style, prêter son caractère éternel à ces frêles peupliers des routes de mon passé ? » (*Le mystère en pleine lumière*, fin.)

CHAPITRE III. — LE TÉMOIGNAGE DE LA POÉSIE

Le mystère de la présence spirituelle. — « Il existe en dehors de l'homme, et cependant toute proche, une Présence que le poète pressent, comme Samain, derrière la grâce fluide des choses, comme Laforgue, derrière le silence irrationnel de la création, qu'il discerne, comme Jammes, dans les mille appels de la nature ou, comme Guérin, dans les déchirements de son propre cœur.

« Les poètes sont semblables à ces chênes de Dodone qui rendaient des oracles. Leur œuvre est une forêt sonore où Dieu parle par leur voix... Je suis entré dans la forêt. J'ai écouté parler les chênes ».

J'emprunte ces lignes à l'avant-propos du livre de mon ami Jacques Nanteuil : *L'inquiétude religieuse et les poètes d'aujourd'hui*. Pour avoir souvent été faite, généralement en termes moins heureux et moins mesurés, l'observation reste indispensable à recueillir. Les exemples donnés sont en effet de ceux qui peuvent servir. Mais puisqu'ils ont été déjà fort bien utilisés, évitons la répétition. Un autre se présente, familier aux jeunes d'aujourd'hui : celui d'Henri Alain-Fournier.

Il y a quelque chose, ou mieux il y a quelqu'un. Les faits et les lois, ce que les yeux voient, ce que l'intelligence définit et formule, ce n'est pas tout le réel, ce n'en est pas l'essentiel. A travers tout cela

un mystère filtre. Un mystère qui est de l'ordre de l'intelligence et de l'ordre de l'amour... Mais un être capable de comprendre, capable d'aimer, que pourrait-ce être, sinon une Personne ?

Telle est l'évidence, à la fois première et constamment renouvelée, qui alimente encore le sentiment religieux dans beaucoup d'âmes qui se laissent dire, qui se jugent elles-mêmes détachées de toute religion définie.

Un chemin vers l'essentiel. — Vers ce mystère, vers ce Quelqu'un, quel chemin ? Il en est plusieurs. La poésie en est un. Le poète, c'est l'homme pour qui les choses sont autre chose et plus que ce qu'elles paraissent être. La poésie, c'est le don de découvrir derrière ou plutôt dans les apparences sensibles, les réalités véritables qu'elles figurent, qu'elles symbolisent, et qui leur donnent leur sens.

Dans sa courte vie, Alain-Fournier n'a pas eu le temps de conquérir beaucoup de vérités. Celle-là, du moins, ne lui a jamais manqué : il y a un « domaine inconnu », un « pays sans nom ».

« Je décrirai l'autre paysage mystérieux... Je me disais un jour que je serais le nocturne passeur des pauvres âmes, des pauvres vies. Je les passerais sur le rivage de mon pays, où toutes choses sont vues dans leur secrète beauté ». (*Correspondance avec Jacques Rivière*, t. II, p. 386.) Ne traduisons pas trop matériellement. Les deux paysages ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, comme deux provinces différentes, pas même comme deux versants d'une même montagne. Ils sont mêlés l'un à l'autre et il suffirait de regarder celui-ci, qui est proche, avec des yeux assez purs, assez délivrés des conventions et des routines, assez protégés des artifices et des souillures, pour voir apparaître l'autre, par transparence, comme en filigrane.

Cette pureté, l'enfance l'a connue ; aussi tout le problème de l'art et de la vie est-il, en un sens, de conserver ou de retrouver l'enfance. Cette pureté, la poésie s'y efforce : de là sa puissance, de là sa vertu en quelque manière métaphysique. Mais, il est vrai, cette surface est perdue pour presque tous ; et quand nous la reconquérons, il est trop tard — ainsi pour cette Yvonne de Galais, pour ce mystérieux domaine dont le grand Meaulnes ne devait plus retrouver la trace que lorsqu'il n'était plus digne d'eux, plus capable d'eux. Et alors il n'y a plus de solution que dans la mort. « Je cherche la clef de ces évasions vers les pays désirés, et c'est peut-être la mort après tout... Vienne l'heure du départ, tout sera prêt. Avec quel amour j'ai regardé la mort, — la mort, notre cher patrimoine ». (*Id.*, t. IV, p. 140.)

Et c'est tout. C'est assez pour que nous puissions penser à Alain-Fournier, suivant le mot de Jacques Rivière, « comme à quelqu'un de sauvé ». C'est assez pour que, à lire l'admirable *Grand Meaulnes*, certains aient senti remonter en eux les ferveurs de leur enfance, d'autres regardé pour la première fois la douce Face qu'ils ne voyaient pas.

CHAPITRE IV. — LE TÉMOIGNAGE DU PÉCHÉ

Fleurs du mal. — Grandeur et misère de l'homme, disait Pascal. « O fangeuse grandeur, sublime ignominie », chantait le poète que nous allons invoquer. Le propre du christianisme est de les avoir discernées toutes deux, expliquées toutes deux. On n'est tout à fait chrétien qu'en n'oubliant ni l'une ni l'autre. On peut devenir chrétien en considérant soit l'une, soit l'autre.

Dans les âmes de désir et de pressentiment dont nous avons parlé, l'élan spirituel est souvent brisé par quelque complaisance ou facilité. Complaisance en ces beautés de la terre qui symbolisent et figurent la Beauté céleste, mais aussi la masquent. Facilité à se contenter de ces montées heureuses et déjà flatteuses pour l'amour-propre, en renonçant aux ascensions suprêmes, seules libératrices. Ambiguïté fondamentale de notre destin humain, mêlé d'ombre et de lumière. Il y a le péril de ne pas voir le Bien dans les choses bonnes ; il y a le péril de prendre les choses bonnes pour le Bien. Contre ce dernier, il est utile que certaines âmes nous gardent, par le sentiment, fût-il brutal, de l'insuffisance et de la faiblesse des créatures, par l'obstination, fût-elle cynique, à leur arracher les oripeaux qui essayent de nous faire illusion.

C'est de cela que beaucoup de chrétiens sont reconnaissants à l'auteur des *Fleurs du Mal*, quand ils parlent, par exemple, avec Stanislas Fumet de « notre Baudelaire » — « le Baudelaire volontairement impassible et fermé, qu'étreint tout à coup, derrière la cravate molle et pourpre du dandy, l'angoisse du péché lui remontant des abîmes du cœur à la gorge ». (*Notre Baudelaire*, p. 10.)

Celui-là du moins, ne déguise pas, ne ment pas. Sentiments héroïques à la Corneille, attendrissements à la Rousseau, extases à la Châteaubriand, amours lyriques de Byron ou sagesse olympienne de Gœthe, « il a mis fin, d'un seul coup, aux enchantements de la forêt de Brocéliande en appelant artificiel ce qui est artificiel » (p. 21), en appelant l'ennui ennui et l'ordure ordure. « Un tissu d'horreurs », voilà l'histoire. « Un animal dépravé », voilà l'homme. « Le spectacle ennuyeux de l'immortel péché », voilà l'univers. « La certitude de faire le mal » logée dans l'égarement des sens et en faisant « la volupté unique et suprême », voilà l'amour. « La passion frénétique de l'art (elle-même) est un chancre qui dévore le reste ».

En quel sens la conscience du péché est un hommage à la perfection. — Il y aurait beaucoup à dire de l'attitude religieuse de Baudelaire ; l'aspiration à la prière, « le besoin de sortir de soi » paraissent y avoir été jusqu'au bout plus puissamment contrebattus que ne le dit M. Fumet par les éléments troubles qu'il reconnaît d'ailleurs s'y mêler. Il y aurait beaucoup à dire aussi du sentiment du péché qui, lui-même, comporte ses déviations, soit qu'il nous démoralise et nous paralyse par l'obsession, soit qu'il nous porte à ce désespoir qui peut aussi bien, pour rappeler le mot célèbre de Barbey d'Aurevilly, nous armer d'un pistolet que nous jeter au pied de la croix.

Il est vrai pourtant. C'est pour n'avoir jusqu'au bout pu contempler son âme et son corps sans dégoût, c'est pour avoir conservé

si vif dans la « ménagerie infâme » le souvenir de l'Eden perdu, c'est pour n'avoir pas étouffé en lui la voix qui, à la fois, l'accusait et l'appelait, que Baudelaire, s'il ne s'est pas « converti » (encore qu'il lui soit arrivé, je crois, d'employer le mot), a mis beaucoup d'autres sur le chemin de la conversion. Car la dialectique d'un Pascal est ici singulièrement puissante : il n'y a de sentiment de la misère ou du péché que par le souvenir ou le pressentiment d'une Perfection souveraine.

Et il est vrai aussi : « le péché est chrétien ». Entendez par là qu'il n'y a de conscience du péché, de souffrance du péché que pour une âme chrétienne, au moins de désir et d'attente, capable de discerner, sous la possession apparemment satisfaite du fini, le refus, le reniement d'un Infini. Entendez par là que le savoir, le bonheur, l'amour, l'art ne restent pas chrétiens s'ils parviennent à expulser toute angoisse même secrète, toute perception de laideur ou de souillure dans la créature même la plus belle. *L'Olympia* de Monet est un nu chrétien, observe avec profondeur M. Fumet, l'*Odalisque* d'Ingres ne l'est pas. Sans en accepter tous les commentaires, nous pouvons prendre à notre compte cette remarque si évidemment, si pleinement baudelairienne. Et dès que l'on en pousse l'analyse, on voit surgir ces mystères chrétiens, incompréhensibles (pour nous), disait Pascal, mais sans lesquels nous restons incompréhensibles (absolument) à nous-mêmes.

CHAPITRE V. — LE TÉMOIGNAGE DE L'INQUIÉTUDE

Le fait constitutif de la condition humaine. — L'aspiration donne l'élan et l'orientation. La poésie a de mystérieux pressentiments. La conscience du péché empêche de se résigner ou de se complaire. Plus indéterminée, l'inquiétude apporte aussi, par elle-même, son témoignage, car elle traduit la condition d'un être qui n'est pas à sa place et, peut-être, la cherche secrètement.

L'inquiétude — instabilité et insatisfaction — est de tous les temps. Non pas un fait comme d'autres, un fait entre autres, disions-nous ailleurs. Mais le fait caractéristique, essentiel, constitutif, de notre destinée humaine. Considérons-la, puisqu'il ne s'agit ici que d'exemples, sous la forme qu'elle connut il y a quelques années, entre le désordre, les fantaisies de l'immédiate après-guerre et les prises de position résolues, les « engagements » et les choix que devait déterminer la crise politique et économique dont nous ne sommes pas sortis. Et plus spécialement dans l'œuvre d'un délicat écrivain avec qui et en qui beaucoup ont fait à ce moment leur « examen de conscience » : Marcel Arland.

« Un nouveau mal du siècle », disait Marcel Arland, dès 1924. Et tout de suite, il indiquait le remède : la sincérité, non pas au sens tout formel, mais au sens profond et généreux, non pas étalage indiscret des plus troubles et plus fugitifs mouvements de l'âme, mais soumission aux essentielles exigences de l'être. Et tout de suite aussi il indiquait la cause et la fin du malaise : « Dieu, l'éternel tourment des hommes, soit qu'ils s'attachent à le créer ou à le détruire ». (*Sur un nouveau mal du siècle*, dans la *Nouvelle revue française* du 1er février 1924.)

Peut-être eût-on préféré un exemple plus voyant. Cet André Gide, par exemple, dont le nom est associé pour nous à celui de l'inquiétude. Mais, d'abord, le Gide « harcelé, tourmenté », cher à Mauriac et à Charles du Bos, Gide lui-même l'a renié, voire bafoué autant qu'homme peut l'être. Son inquiétude s'est au moins provisoirement fixée et il est de ceux à qui nous pensions en parlant plus haut de certaines prises de position. Aussi bien la leçon en avait-elle toujours été obscurcie, tantôt par un refus systématique de l'option, de la durée et de la possession ; tantôt par d'étranges compromissions avec le trouble et le pervers ; tantôt par un certain goût de la mystification. En tout cela Gide s'est complu comme dans un « divertissement » au lieu d'y chercher un stimulant. C'est pourquoi sans doute, malgré la hantise évangélique qui lui a inspiré un jour l'admirable *Numquid et tu ?* son œuvre n'a jamais revêtu incontestablement la signification religieuse que l'on a voulu lui prêter.

Un exemple d'âme insatisfaite. — A son rang, qui n'est d'ailleurs point négligeable, un Marcel Arland, élève au surplus de Gide, parle plus clairement, parce que plus gravement, plus douloureusement, plus humblement.

Il chante, lui aussi, cette inquiétude sans laquelle il n'y a plus ni ferveur dans les âmes, ni saveur dans les choses ; mais il est capable de faire de l'ordre autre chose qu'une caricature, si du moins je comprends bien le livre qu'il a écrit sous ce titre. Son inquiétude reste attente, attente plus peut-être que recherche, mais qui du moins ne s'installe point en elle-même et accepterait d'être satisfaite. En proie aux sortilèges, il ne refuse pas de connaître leur honte et sa misère. L'image qu'il trace de ses troubles n'a point pour but de les entretenir, mais de les écarter. « Ce n'est pas pour les hommes que j'écris, mais pour Dieu, sous quelque forme qu'il puisse un jour m'apparaître, en quelque endroit de la route obscure où je chemine et d'où je l'appelle ». (*La route obscure*, p. 45.) Et c'est pour cela sans doute que Dieu n'a point refusé de lui apparaître, « tangiblement, jusqu'à l'horreur ». Et c'est pour cela que « reniée, oubliée souvent, parfois haïe, mais toujours vivante », demeure à son horizon « la tragique et vraiment merveilleuse image du Christ ». (*Etapes*, p. 44.) Il avoue que l'espérance lui est difficile. « Quel semeur en moi jeta cette semence ? Et pour quelle fin ? Je ne vois que la faux, et non pas le banquet où, transformé en pain, le blé s'offre à l'appétit du convive ». Mais, ajoute-t-il, « à la terre on confie le grain, elle l'accueille simplement, elle le couve, elle le transforme, et quand elle en développe toutes les possibilités, on le lui arrache. Fais comme elle ». (*Examen de conscience*, p. 10.) Et il ne semble pas qu'il y ait pour sa part jamais manqué.

« *Ames en peine* » : c'est le titre d'un recueil de nouvelles de Marcel Arland, où sa propre histoire aurait pu trouver place. Certes il ne suffit pas d'être une âme en peine pour prouver ou découvrir quoi que ce soit. Mais c'est par là pourtant que tout commence et sans cela rien n'aboutit. Un satisfait total est un mort. Un insatisfait sincère, viril, est un candidat à la vie.

CHAPITRE VI. — LE TÉMOIGNAGE DE L'AMOUR

Pressentiment ou preuve ? — Ici encore il convient de se garder, si l'on peut ainsi parler, de tout maximalisme apologétique. Ici encore il faut s'interdire de faire d'un pressentiment ému une démonstration péremptoire et d'un désir une possession. Il semble encore loin de la foi explicite, cet homme qui se définissait récemment comme celui qui chaque matin cherche, « pour vivre toute une journée, quelques miettes de certitude ».

Mais pourquoi le cœur — et je l'entends au sens le plus large : cette quête et cette offre incessantes d'amour qui se font en toute âme humaine — pourquoi le cœur serait-il seul à ne rien voir et à ne rien comprendre ? Pourquoi n'aurait-il pas, lui aussi, suivant le langage un peu barbare de la phénoménologie, son « intentionnalité » révélatrice ? Pourquoi ses finalités et attentes resteraient-elles, seules, sans contenu objectif ?

« Et pourtant j'ai parfois rêvé d'une vie qui eût été la plus belle et la plus noble des vies.

« Ce n'est pas ma faute : je ne suis pas le maître. Ne m'accusez pas avant d'avoir fait un retour sur vous-même.

« Je suis un ilote. Qui me donnera la liberté ?

« Qui me sauvera de la déchéance ? Qui pourra me rendre la grâce perdue ?

« Le monde m'échappe. Je me débats parmi les ombres. Qui peut venir à mon secours ? »

Ce n'est qu'un cri, ce mot de Salavin, à la fin de la *Confession de Minuit.* Mais replacé — je ne dirai pas dans le contexte immédiat que lui fait l'histoire de ce pauvre homme, où le tourment de la perfection s'offre trop aisément à la satire de « Barnabé », mais dans ce contexte plus large et sans aucune équivoque que lui fait l'œuvre admirable de Georges Duhamel — replacé dans son contexte, quelle éloquence ne prend-il pas ?

« Malgré toutes ses saletés, toutes ses misères, toutes ses folies, l'humanité est quelque chose de grand dont il ne faut pas désespérer ». (*Les hommes abandonnés*, p. 116.) Une exploration infatigable de la vie et de la condition humaines, considérées sous la plus riche diversité d'aspects ; une exploration impitoyable, à qui rien n'échappe et qui ne dissimule rien, ridicule, détresse ou déchéance ; une exploration pleine de tendresse, qui plaint, qui exhorte, qui veut soulager et guérir ; une exploration épouvantée, devant qui se découvrent tout à coup des abîmes apparemment impossibles à combler : telle est l'œuvre de Georges Duhamel.

Quelle est en fin de compte l'attitude religieuse de l'auteur ? Elle ne se laisserait pas aisément préciser en quelques lignes. Il n'a jamais renié ce besoin de prière que confesse un de ses premiers livres, à propos de son ami Paul Claudel :

> Je contemple cet homme en prières et je sais qu'il faut m'écarter.
> Je m'écarte avec un cœur contracté et tourmenté par l'envie.
> (*Paul Claudel*, p. 45.)

Et pourtant, ce que formulent le plus clairement même ses der-

niers livres, ce sont encore ses scrupules et ses craintes, de la plus haute qualité d'ailleurs : « Je voudrais bien sûr que mon âme fût immortelle. Mais je ne peux pas croire à l'immortalité de mon âme... Je n'ai pas le fol orgueil de croire mon âme immortelle ». (*Nuit de la Saint-Jean*, p. 63.) « Seigneur ?... Pourquoi Seigneur ?... Ne mêlons pas l'idée de Dieu à ce petit drame de la terre ». (*Id.*, p. 114.)

Ce que nous apporte l'œuvre d'un G. Duhamel. — Ce qui est sûr, c'est que de toute cette œuvre surgissent des invocations et des appels qui confirment le chrétien dans sa foi et son espérance, en même temps que dans sa charité.

L'homme est grand, l'homme est d'un prix sans mesure. Qu'est-ce à dire sinon qu'avec lui et à travers lui quelque chose intervient, qui transcende l'ordre naturel des valeurs ?

L'homme est malheureux. Et sans doute ce n'est pas seulement au ciel, mais sur la terre même qu'un Duhamel veut lui assurer le bonheur par la « possession du monde ». Mais si d'aventure la tentative échouait ? Ou si elle ne réussissait qu'à condition de glisser dans la vie humaine quelque chose qui la dépasse ?

L'homme est accablé de fatalités. — « Ce qu'il y a de pis, c'est que c'est toujours la même chose. Ils ne changeront jamais ni les uns ni les autres ». (*Nuit de la Saint-Jean*, p. 286.) — Comment l'en libérer ? Sur quelle liberté s'appuyer pour vaincre ces servitudes ?

L'homme est mortel : voilà bien la limite infranchissable, l'échec irréparable, le seul à vrai dire et sans lequel tout le reste pourrait être compensé. Ecoutez, dans *La nuit de la Saint-Jean*, Renaud Censier, ce grand savant que la vie a comblé de ses plus hautes faveurs et qui se désespère parce que le temps, rien qu'en s'écoulant, ravage son organisme, lui interdit le cher amour qui lui pourrait sourire, enlève toute saveur aux biens dont il jouit. Pour lui et ses pareils, — et à plus forte raison les autres — comment donner un sens à la mort ?

Nous ne savons pas, ou nous savons mal comment Duhamel s'acquitte pour sa part du premier et du plus grand commandement, qui est d'aimer Dieu de toute son âme. Nous savons comment il s'acquitte du second commandement, semblable au premier, qui est d'aimer son prochain comme soi-même. Et nous voyons ici à plein comment ils sont liés. Qui aime bien son prochain aspire et se prépare à aimer Dieu.

CHAPITRE VII. — LE TÉMOIGNAGE DE L'HÉROISME

Après des littérateurs, c'est un philosophe que nous allons invoquer pour finir (lui-même grand écrivain d'ailleurs). Ni auprès de celui-ci, ni auprès de ceux-là, nous n'éprouvons le besoin de nous excuser. Les uns et les autres, quand ils pensent bien, puisent en cette même expérience humaine profonde que nous cherchons nous-même à employer pour notre dessein.

Une philosophie de « l'âme ouverte ». — L'évolution religieuse d'Henri Bergson, si elle n'est peut-être pas terminée, est du moins

désormais sans ambiguïté. On a pu le croire un moment attardé dans un vitalisme ou un esthétisme où une spiritualité proprement religieuse reconnaîtrait mal ses exigences. Mais *Les deux sources* sont venues et l'on sait ce qu'elles nous ont apporté en fin de compte ; rien de moins qu'une justification philosophique intégrale (pour autant que le débat relève de la philosophie) de la mystique chrétienne. Non pas seulement au point de vue encore pragmatique de la surélévation qu'elle procure à l'âme, des qualités de cœur et d'esprit qui resplendissent chez ses plus éminents représentants : santé et robustesse intellectuelles, goût de l'action et aptitude à réaliser, fermeté jointe à la souplesse, générosité sans limites et bon sens supérieur. Mais aussi au point de vue théorique de la valeur métaphysique des révélations qu'elle apporte. Le secret de l'univers, ce sont les mystiques qui le détiennent : « Dieu est amour et il est objet d'amour » (p. 270) ; le monde est « une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour... l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer » (p. 273-274). Et ils nous l'offrent (ce philosophe parle, bien entendu, en philosophe ; faisons ici comme lui) au nom d'un ensemble d'intuitions et d'expériences où nous devons reconnaître un exercice parfaitement sain de la pensée, un prolongement normal de l'effort philosophique.

Qu'a-t-il fallu pour que surgisse l'intuition mystique et tout ce qu'elle a rendu possible ? Que certains hommes sachent rompre les cadres de cette « société close », de cette « morale de l'obligation », de cette « religion statique », qui ne sont encore que nature et nécessité, moyens de défense et de cohésion au service de groupes humains encore limités ; que, sous la contrainte des choses, ils sachent discerner l'appel des êtres et tout ce qui est susceptible de déterminer en nous « l'enthousiasme d'une marche en avant » ; que, retrouvant le contact de l'énergie créatrice, ils trouvent ainsi le moyen et d'éveiller en nous ce qui y sommeillait de meilleur, et de prolonger la solidarité sociale en fraternité humaine, et de libérer en quelque sorte l'élan vital des résistances que lui opposaient notre inertie et notre mauvais vouloir ; que par eux enfin se rouvre ce qui restait fermé, se découvre ce qui était caché.

L'héroïsme et la sainteté. — Ces hommes ce sont les héros. Au-dessus de tous, les mystiques proprement dits. Et aussi ces « grandes figures morales » qui « se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines, composant ensemble « une cité divine où elles nous invitent à entrer ». (*Op. cit.*, p. 66.) Et aussi ces grands artistes et inventeurs qui, à leur manière, « dilatent l'âme sociale », brisent le cercle de ses servitudes et de ses ignorances. Et aussi toutes les « âmes privilégiées » qui participent de quelque façon à la chevauchée héroïque, tous ceux qui apportent un « effort d'évolution créatrice ». Lorsque nous remontons à l'origine d'un progrès réalisé, d'une victoire remportée par nous, toujours nous trouvons l'image d'une de ces « âmes privilégiées » qui, « participant de cette mysticité et la faisant rayonner autour d'elles », nous ont entraînés en leur sillage dans le grand courant de l'énergie créatrice. Car ce n'est pas l'enseignement qui grandit et élève, mais l'exemple.

Le passage du clos à l'ouvert — moment capital dans l'évolution

humaine et même cosmique — est l'œuvre, à un premier degré, du prophétisme juif, à un second et plus haut degré encore, de l'Evangile et du christianisme. L'un et l'autre sont figurés, préparés, servis par la troupe des héros. Non pas seulement intercesseurs, comme disait Barrès, mais découvreurs, entraîneurs, conquérants.

Dans ces vues bergsoniennes, nous semble-t-il, il y a de quoi prévenir certains excès idolâtriques (nous ne pensons pas seulement aux plus grossiers) du culte rendu aux héros et aux génies, de quoi expliquer et justifier en même temps la fonction proprement religieuse qu'ils remplissent dans le destin d'une humanité cherchant à se dépasser elle-même.

« L'appel du héros » peut être, a été sans doute souvent l'appel de Dieu.

... Et, il est vrai, il y a beaucoup d'autres appels retentissant en ce monde pour le salut des hommes de bonne volonté. Notre énumération reste bien étroite : nous en avions averti dès le début. Les quelques trop maigres indications qui précèdent, chacun les complétera ou précisera en fonction de sa propre réflexion ou expérience, que rien ne saurait remplacer.

Paul ARCHAMBAULT

Bibliographie. — Les principaux livres à consulter ont été indiqués au cours de l'article.

Fragment de l'important traité de Saint Irénée : *Contre les hérésies*, où le saint évêque de Lyon combat les hérétiques judéo-chrétiens (Ebionites) et surtout les gnostiques.

XXIII

HISTOIRE DE L'APOLOGÉTIQUE

L'apologétique, on a pu s'en rendre compte en parcourant ce Manuel, est aujourd'hui constituée ou tend à se constituer de plus en plus nettement en une science distincte ; mais ce travail, qui laisse encore place à de nombreuses discussions d'école entre les techniciens qui s'y emploient, est pour les disciplines théologiques, entre lesquelles l'apologétique réclame et obtient une place bien à elle, un enrichissement plutôt récent : on peut dire que c'est seulement au XIXe siècle que l'apologétique est devenue, au delà de la philosophie sur laquelle elle s'appuie en la dépassant, et préparant la théologie à laquelle elle sert d'introduction en justifiant ses fondements, une science ayant ses méthodes à elle comme elle doit résoudre ses problèmes propres.

Mais on se tromperait du tout au tout si l'on concluait, de cette constatation historique, que l'Eglise a dû attendre le XIXe siècle pour trouver des apologistes, ou que l'on n'avait pas entrepris plus tôt l'étude méthodique des fondements de la foi. Un tel retard paraît *a priori* inconcevable, vu l'importance de l'objet ; en fait, dès l'origine, la vérité chrétienne a eu ses défenseurs, et les théoriciens qui se sont appliqués, au XIXe siècle, à organiser une apologétique dans les règles ont trouvé chez leurs devanciers, même chez les plus lointains, les matériaux nécessaires à la construction de l'édifice. Le mot lui-

même n'avait pas besoin d'être inventé, puisque dès le IIe siècle un groupe considérable de Pères de l'Eglise prend le nom d' « Apologistes » : le terme ἀπολογία, que saint Justin inscrit en tête de deux ouvrages, est pris à la langue la plus classique, au sens de « plaidoyer, justification » ; l'adjectif latin devenu substantif, *Apologeticum* ou *Apologeticus*, qui est le titre du plus retentissant ouvrage de Tertullien, est la traduction littérale d'un adjectif déjà familier au grec Aristote. Que le verbe correspondant ἀπολογεῖσθαι, « plaider », fasse penser d'abord à ce qu'on a depuis appelé l'apologétique *négative*, ou réponse aux difficultés, aux objections, il se peut ; mais le terme n'exclut pas l'apologétique *positive*, car il signifie, plus largement, « présenter une justification », c'est-à-dire donner ses raisons aussi bien que réfuter l'adversaire. Nous allons voir, dès les plus anciens écrits chrétiens, quelle place tiennent les « raisons de croire » : il n'est pas exagéré d'y voir, dans la même mesure, la première esquisse de l'apologétique.

CHAPITRE PREMIER. — L'APOLOGÉTIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT

L'enseignement de Jésus. — Jésus, venu dans le monde pour y apporter la doctrine de vérité, a le droit, si vraiment il est le Fils de Dieu, d'être cru sur sa parole. Mais est-il, comme il le dit, le Fils de Dieu ? Pour fonder l'acte de foi qu'il demande, il donne à ses auditeurs des « signes », le mot est dans l'Evangile où il s'applique spécialement aux miracles : à la fin du récit du miracle de Cana, le quatrième évangile dit que « ce fut le premier des *signes*, τῶν σημείων, que fit Jésus, et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (*Joan.*, II, 11). Telle était bien la conclusion que devaient tirer de merveilles aussi extraordinaires les âmes de bonne volonté : « Personne, dit Nicodème à Jésus, ne saurait faire les miracles (les *signes*) que vous faites, si Dieu n'est pas avec lui » (*Joan.*, III, 2), et Nicodème sait de quoi il parle, il est « docteur d'Israël » ; la foule est d'accord avec lui (*Joan.*, VII, 31) et ce furent les miracles de Jésus qui contribuèrent le plus visiblement à lui amener des disciples.

Or le Maître déclare qu'il ne les accomplit pas avec une autre intention; ce n'est pas seulement dans l'évangile de saint Jean qu'il l'affirme, les Synoptiques ne sont pas moins affirmatifs sur ce point essentiel. Quand Jésus guérit le paralytique de Capharnaüm, c'est, explique-t-il aux scribes, « *afin que vous sachiez* que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés » (*Marc.*, II, 10). Mais c'est surtout dans le quatrième évangile, où les discours sont plus développés, qu'il revient avec insistance sur cette preuve de sa mission : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, rendent témoignage de moi, que c'est le Père qui m'a envoyé » (*Joan.*, V, 36) ; « Si je fais les œuvres de mon Père, lors même que vous ne voudriez pas me croire, croyez à mes œuvres, afin que vous sachiez et reconnaissiez que le Père est en moi, et que je suis dans le Père » (*Joan.*, XI, 38), et les « œuvres » dont il s'agit dans ce passage ne sont pas, on peut le penser, seulement les miracles, il y a dans la vie incomparablement bonne de Jésus bien d'autres « œuvres » qui doivent

lui concilier les cœurs et la foi des hommes, encore les miracles restent-ils manifestement au premier rang des « œuvres » dont il souligne à bon droit la valeur persuasive. Ecoutons-le prier devant le tombeau de Lazare, au moment où il va rappeler à la vie son ami enseveli depuis quatre jours : « Père, je vous rends grâces de ce que vous m'avez exaucé. Pour moi, je savais que vous m'exaucez toujours ; mais j'ai dit cela à cause de la foule qui m'entoure, *afin qu'ils croient* que c'est vous qui m'avez envoyé » (*Joan.*, XI, 41-42).

Un passage de saint Matthieu doit être cité à part, parce qu'il ouvre une perspective de plus. Jean-Baptiste vient d'envoyer deux de ses disciples demander à Jésus s'il est bien le Christ attendu ; et Jésus répond : « Allez, rapportez à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés » (*Matth.*, XI, 4-5). Or cette réponse de Jésus n'est qu'une citation d'Isaïe le prophète (XXXV, 5-6 ; LXI, 1), annonçant les merveilles du temps messianique, et bien connue comme telle des docteurs juifs ; c'est un des passages d'Isaïe que Jésus commenta un jour dans la synagogue de Nazareth, en ajoutant : « Aujourd'hui vos oreilles ont entendu l'accomplissement de cet oracle » (*Luc*, IV, 17-21). Voilà un autre argument capital dans ce qui deviendra l'apologétique traditionnelle : l'accomplissement des prophéties. Moïse et l'Ancien Testament, qu'il ne venait pas abolir, mais accomplir (*Matth.*, V, 17), ont d'avance parlé de lui : « Vous scrutez les Ecritures, or ce sont elles qui rendent témoignage de moi... Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit » (*Joan.*, V, 39, 46) ; et l'évangéliste saint Luc rapporte qu'après sa résurrection, ouvrant les yeux aux disciples d'Emmaüs, « dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont écrit les prophètes », il « leur expliquait dans les Ecritures, en commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, tout ce qui le concernait » (*Luc*, XXIV, 25-27).

Miracles, accomplissement des prophéties : déjà les grandes lignes de l'apologétique classique. Mais ce ne sont pas des arguments qui, à la manière des raisonnements des géomètres, s'imposent à l'intelligence indépendamment des dispositions morales et de la bonne volonté; le miracle n'est pas une magie, pas plus que la conversion du cœur n'est affaire de pure logique : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de moi-même » (*Joan.*, VII, 17) ; c'est pour avoir négligé de se disposer à la foi par la bonne volonté que sont condamnées les villes coupables où Jésus a fait des miracles en vain (*Matth.*, XI, 20 et suiv.), car c'est un péché que de fermer les yeux pour refuser la lumière, et les aveugles volontaires ne peuvent invoquer leur aveuglement comme une excuse (*Joan.*, IX, 39-41) : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché ; mais maintenant ils ont vu, et ils me haïssent... » (*Joan.*, XV, 24).

Ajoutons un trait essentiel : la foi que Jésus veut obtenir n'est pas seulement un acte individuel ; le disciple de Jésus n'est pas un isolé, il doit « écouter l'Eglise » (*Matth.*,XVIII, 17) ; les apôtres sont chargés de prêcher par toute la terre, et de baptiser toutes les nations ; ceux qui refuseraient de les écouter seront condamnés. L'Eglise, fondée sur la « pierre » de l'apôtre à qui le Père avait révélé le mystère du Christ,

Fils du Dieu vivant, tiendra dans l'apologétique une place que Jésus a marquée, en termes exprès, dès le temps de sa vie terrestre.

La catéchèse apostolique. — Quand Jésus est remonté au ciel, les apôtres n'attendent pas la Pentecôte pour se déclarer, comme il le leur avait demandé, ses « témoins » : c'est le terme qu'emploie saint Pierre lors de l'élection de Matthias à la place de Judas, et il précise : il faut un « témoin de sa résurrection » pour compléter le collège des Douze (*Act.*, I, 22). C'est, en effet, la résurrection du Christ qui, dans les discours de saint Pierre, soit au lendemain de la Pentecôte, soit dans le Temple, soit devant le sanhédrin, soit au baptême du centurion Corneille, est présentée comme le fait décisif qui prouve la mission divine de Jésus ; mais cet insigne miracle n'est pas séparé de tous ceux que Jésus a multipliés durant sa vie, non plus que de sa merveilleuse ascension. D'ailleurs les apôtres eux-mêmes, selon la promesse de leur Maître, accomplissent des miracles et, loin de s'en attribuer à eux-mêmes la gloire, les font servir à la démonstration de la vérité qu'ils prêchent, et de la mission apostolique que Jésus leur a confiée.

Mais l'argument du miracle ne se sépare pas pour eux de celui de la prophétie. L'effusion de l'Esprit à la Pentecôte, explique saint Pierre, réalise une prophétie de Joël ; la résurrection de Jésus accomplit une prédiction de David, de même que ses souffrances et sa glorification accomplissent « ce que Dieu avait prédit par la bouche de tous les prophètes » (*Act.*, II, 16-36 ; III, 18-24, etc.). Le diacre Philippe, pour convertir l'eunuque de la reine d'Ethiopie, lui explique un passage messianique d'Isaïe et en prend occasion pour « lui annoncer Jésus » (*Act.*, VIII, 28-35).

Saul de Tarse, le pharisien persécuteur qu'une apparition du Seigneur ressuscité a transformé en l'apôtre saint Paul, reprend dans ses discours les grands thèmes de la catéchèse primitive : à Antioche de Pisidie, par exemple, il prêche la résurrection de Jésus et l'accomplissement en lui des prophéties (*Act.* XIII, 27-41). Dans ses lettres, où il donne de la doctrine un exposé si puissant, les apologistes à venir trouveront beaucoup à prendre, et non pas seulement la justification de son propre apostolat, présentée en termes véhéments à ses chers Galates, mais la justification des points essentiels de l'enseignement chrétien : ainsi, dans la première épître aux Corinthiens, il établit avec force, par des témoignages, la résurrection du Christ (I *Cor.*, XV) ; mais il faut remarquer aussi, dans l'épître aux Romains, avec quelle vigueur il montre la voie aux apologistes pour la défense des vérités d'ordre philosophique qui sont la préparation nécessaire de la foi, l'existence et la Providence de Dieu ; il maintient que les païens sont inexcusables de n'avoir pas reconnu, à travers la création, les perfections du Créateur, et que c'est en punition de cette faute que Dieu les a livrés à leurs convoitises mauvaises (*Rom.*, I, 18 et suiv.). Cette page magistrale de théodicée préparatoire à l'apologétique est à rapprocher du discours prononcé à l'Aréopage d'Athènes, où Paul avait exprimé en termes d'une éloquence saisissante la transcendance du Dieu unique.

Quand les évangélistes recueillent par écrit les traditions sur la vie de Jésus et les consignent dans les quatre récits officiellement adoptés par l'Eglise, ils ne font pas mystère de leurs intentions apolo-

gétiques : c'est pour amener leurs lecteurs à la foi qu'ils racontent les nombreux miracles du Seigneur, et saint Jean, qui insiste sur sa qualité de témoin, le dit en propres termes à la fin du quatrième évangile : « Ceux-ci (ces miracles) ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (*Joan.*, XX, 31), mais cette intention appartient pareillement aux auteurs des trois évangiles synoptiques. A l'argument tiré du miracle, ils s'accordent de même pour joindre celui de l'accomplissement des prophéties : saint Matthieu, en particulier, y revient presque à toutes les pages de son Evangile, et la formule « afin que s'accomplît la parole du prophète... » ou, en termes plus généraux, « des prophètes », lui est familière comme un refrain (1) ; saint Jean ne procède pas autrement pour conclure le récit de la passion et de la mort de Jésus : « Car ces choses sont arrivées afin que l'Ecriture fût accomplie... » (*Joan.*, XIX, 36-37). Mais, pour avoir une idée complète de ce qu'on peut appeler l'apologétique de saint Jean, apologétique fondée sur le témoignage que l'apôtre rend au Maître qu'il a si bien connu (I *Joan.*, I, 1-2) après que Jésus lui-même a révélé aux hommes les mystères invisibles qu'il avait seul pu connaître au sein de son Père (*Joan.*, I, 18), il faut ajouter la grande idée qui domine la première épître de saint Jean, écrite contre les erreurs des plus anciens gnostiques sur le Christ : « Dieu est amour », répète l'apôtre et il le montre avec insistance ; ainsi, non content d'apporter des raisons extérieures (et décisives) de croire au message de Jésus, il trouve dans le contenu même de ce message de quoi nous porter à y répondre par une adhésion de notre cœur, de notre âme tout entière ; la leçon de cette « apologétique de la charité » ne sera pas perdue.

On voit que dès la fin de l'âge apostolique les fidèles étaient en mesure de répondre à l'invitation que leur adressait l'apôtre saint Pierre : « Soyez toujours prêts à répondre, avec douceur, à quiconque vous demande la raison de l'espérance qui est en vous » (I *Petr.*, III, 15).

CHAPITRE II. — L'APOLOGÉTIQUE DES PÈRES DE L'ÉGLISE

Les Pères apostoliques. — Les écrivains chrétiens de la première génération après les auteurs du Nouveau Testament, les « Pères apostoliques », comme on est convenu de les appeler depuis Cotelier, se proposaient, dans leurs écrits de circonstance, un tout autre objectif que l'apologie du christianisme : la *Doctrine des apôtres* (2) ou *Didachè*, que l'on a pu comparer à une sorte de « manuel du chrétien » et qui date des vingt dernières années du Ier siècle, la lettre mise sous le nom de saint Barnabé qui ne lui est guère postérieure, la lettre de saint Clément qui, vers 95, voulut ramener à l'unité les Corinthiens divisés, les lettres écrites par saint Ignace d'Antioche durant sa captivité en 107, celle de saint Polycarpe qui suivit de près le martyre de l'évêque d'Antioche, tout comme le *Pasteur* d'Hermas, invitation à la

(1) Elle revient vingt fois dans son Evangile, où l'on relève 45 citations de l'Ancien Testament.

(2) Nous avons cru devoir, étant donné le caractère du présent ouvrage, citer les titres, le plus souvent, sous la forme française.

pénitence adressée aux Romains vers 140 ou le récit du martyre de saint Polycarpe adressé aux chrétiens d'une église voisine en 156 par ses fidèles de Smyrne, tous ces restes précieux d'un temps encore proche des apôtres nous apportent des attestations de grande valeur sur la foi de l'Eglise, sur sa morale, sur sa discipline, et fourniront aux apologistes de notre temps, comme aux historiens, des matériaux de premier ordre ; leurs auteurs ne pensaient pas à entreprendre eux-mêmes une besogne apologétique.

Cependant, quand on parcourt avec attention ces vénérables écrits, on y remarque certains détails qui, pour une histoire de l'apologétique, ne sont pas indifférents, parce qu'ils montrent la continuité de la ligne qui part, nous l'avons vu, de la catéchèse primitive et qui va commander jusqu'à nous la tradition. Les miracles, ici ou là, sont relevés comme des signes de la vérité de la doctrine, soit les miracles de Jésus-Christ, que les Juifs, dit le pseudo-Barnabé, ont eu le grand tort de méconnaître, — soit les miracles des apôtres, dont Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie vers 150, conservait religieusement le souvenir, — soit des miracles dont les témoins vivaient encore, comme celui qui s'accomplit au bûcher de saint Polycarpe et qui parut aux spectateurs marquer « une telle différence entre les infidèles et les élus » (*Martyr. Polyc.*, XVI, 1).

Mais la prophétie et son accomplissement tiennent plus de place que le miracle dans l'exposé discontinu que les Pères apostoliques esquissent des fondements de la religion chrétienne. L'auteur de la *Didachè* sait que le sacrifice offert chaque dimanche au Seigneur est le « sacrifice pur » prédit par Malachie. Saint Ignace, qui défend très fortement contre les judaïsants et les docètes la doctrine déjà traditionnelle en insistant sur le rôle essentiel de l'Eglise, se réfère à plusieurs reprises aux prophètes qui, « disciples du Christ en esprit, l'attendaient comme leur maître » (*Magn.*, IX, 2). Mais c'est le pseudo-Barnabé qui use avec le plus d'insistance de cet argument. D'ailleurs il ne se contente pas de souligner comment la religion du Christ accomplit ce qui était annoncé dans les Ecritures anciennes ; il tourne sa démonstration contre les Juifs, qui, s'étant par leurs péchés rendus indignes de l'alliance et n'ayant pas compris leurs propres Ecritures, ont été remplacés, comme héritiers des promesses divines, par les chrétiens. La substitution de l'alliance nouvelle à l'Ancien Testament est, on le sait, une des idées maîtresses de saint Paul ; il la développait pour défendre ses chrétiens contre les prétentions des judaïsants, et affirmer leur liberté à l'égard des prescriptions abrogées de la loi mosaïque ; contre les judaïsants qui n'avaient pas, au début du IIe siècle, cessé leur propagande, saint Ignace répète les mêmes consignes. Mais l'auteur de la lettre attribuée à saint Barnabé va plus loin : il prend l'offensive, non seulement contre les chrétiens qui voudraient judaïser, mais contre les Juifs eux-mêmes ; son écrit est le premier d'une série qui sera longue, celle des ouvrages de polémique antijudaïque.

Les Pères apologistes. — Au IIe siècle, surtout dans la seconde moitié, on voit paraître une importante série d'ouvrages, dont plusieurs nous ont été conservés, et qui se proposent comme dessein exprès la défense du christianisme contre tous ses adversaires, païens, Etat persécuteur, philosophes, Juifs... Le plus ancien de ces écrits

fut présenté vers 125 par l'athénien Quadratus à l'empereur Hadrien ; il n'en reste qu'une phrase, grâce à Eusèbe qui la cite, mais elle est précieuse : Quadratus y souligne la réalité des miracles de Jésus, et précise que des bénéficiaires vivaient encore au temps de sa jeunesse. Aristide, philosophe athénien, présenta vers 140 au même empereur une *Apologie* que longtemps l'on crut perdue, et qui a été retrouvée à la fin du XIX[e] siècle. Nous sommes moins heureux avec le *Dialogue de Jason et de Papiscus*, œuvre apologétique d'Ariston de Pella (la date oscille entre 135 et 165), avec les écrits de l'Asiate Miltiade (vers les années 160), avec les *Apologies* adressées à Marc-Aurèle, probablement en 172, par les évêques Apollinaire de Hiérapolis en Phrygie et Méliton de Sardes : ces ouvrages, à quelques citations près, ne nous sont point parvenus.

Mais nous avons encore les deux *Apologies* du philosophe saint Justin, la première adressée vers 150 à l'empereur Antonin le Pieux et à ses fils adoptifs Marc-Aurèle et Lucius Verus, la seconde écrite quelques années plus tard en manière de complément. Justin, une des figures les plus attachantes de l'époque patristique, était un converti ; il avait passé par diverses écoles philosophiques, et garda, une fois chrétien, la profession et l'habit de philosophe. Un *Discours* et une *Exhortation aux Grecs*, qui nous sont parvenus sous son nom, ne sont pas les ouvrages qu'il avait authentiquement composés à l'adresse des « Grecs », c'est-à-dire des païens ; sa réfutation des hérétiques est perdue. Mais nous possédons encore l'important *Dialogue avec Tryphon* le Juif, dont l'authenticité est certaine. Justin devait, entre 163 et 167, sceller son apologétique par le témoignage suprême, le martyre.

Il tenait, à Rome, école de christianisme. Certains de ses élèves devinrent apologistes à leur tour ; tel est le cas de Tatien, syrien d'origine et auteur, dans sa langue maternelle, d'une concordance des évangiles (*Diatessaron* ou « évangile des [quatre] combinés ») : ce fougueux polémiste écrivit, au lendemain du martyre de son maître, un *Discours aux Grecs* qui contraste par sa véhémence méprisante avec la sérénité des *Apologies* de Justin ; d'ailleurs Tatien, tempérament porté aux extrêmes, devait peu après quitter l'Eglise et attacher son nom à une secte d'hérétiques que leurs excès d'abstinence, fondés sur une conception erronée de la matière, ont fait appeler « eucratites ». Beaucoup plus pondéré est Athénagore, « philosophe chrétien d'Athènes » dont la biographie nous est à peu près inconnue et qui présenta vers 177 à Marc-Aurèle et à son fils Commode une *Ambassade pour les chrétiens* ; il est aussi l'auteur d'un traité *De la résurrection des morts* auquel on ne saurait davantage refuser le caractère apologétique. Un évêque d'Antioche appelé Théophile est comme Athénagore un apologiste remarquable : nous avons de lui trois livres adressés *A Autolycus* (personnage inconnu, nous savons seulement qu'il était païen) ; le troisième fut composé après la mort de Marc-Aurèle, survenue en 180.

Tous ces auteurs écrivaient en grec ; de même l'anonyme à qui nous devons l'*Epître à Diognète*, vers le milieu du II[e] siècle, et le « philosophe » Hermias, qui composa un peu plus tard une *Satire des philosophes du dehors*, entendez, de ceux qui sont étrangers à la foi chrétienne. Le premier apologiste latin, a-t-on dit longtemps, aurait été Minucius Félix, auteur du charmant dialogue, de forme cicéronienne,

intitulé *Octavius*, du nom de l'interlocuteur à qui est confiée la défense du christianisme. Nous ne savons pas grand'chose de l'auteur, hors ce que nous dit de lui son ouvrage même, qu'il était avocat, qu'il vivait à Rome (mais il était sans doute né en Afrique) et qu'il était un converti. Les points de ressemblance que l'on remarque, malgré la différence des tempéraments des deux écrivains, entre l'*Octavius* et l'*Apologétique* de Tertullien ont donné naissance à l'une des controverses les plus fameuses entre les critiques, les uns tenant que Tertullien a connu Minucius Félix et qu'il l'utilise, les autres que c'est Minucius qui s'est servi de Tertullien... Il semble que la thèse de l'antériorité de Minucius Félix, qui au XIX[e] siècle avait pris le dessus, perde aujourd'hui du terrain : M. Paul Monceaux n'hésite pas à écrire que « Minucius a copié Tertullien sans vergogne, souvent jusqu'au plagiat » ; M. de Labriolle, avec une prudence très nuancée, conclut de même. Il est de fait que l'on ne se représente guère un Tertullien, si puissamment original dans son expression, s'emparant sans le dire des tournures d'un devancier auquel il ne ferait pas même l'honneur de le nommer une fois...

Si vraiment c'est Tertullien qui avec ses livres *Aux nations*, son *Apologeticum*, son traité *Du témoignage de l'âme*, un peu plus tard sa lettre au proconsul Scapulus, inaugure l'apologétique latine (197 pour les deux premiers ouvrages, 197-200 pour le troisième, 212 pour la lettre), on ne peut rêver un début qui soit davantage un coup de maître. Le brillant juriste de Carthage, à l'érudition multiforme doublée d'une logique qui n'est pas facile à déconcerter, le converti devenu prêtre qui, après avoir joui plus que d'autres de la civilisation antique, poussait l'ascétisme jusqu'à en condamner non seulement l'abus, mais l'usage, et que cette exagération fera tomber dans l'hérésie montaniste, était comme prédestiné aux triomphes polémiques aussi bien par ses défauts que par ses dons exceptionnels d'écrivain et de penseur. L'*Apologétique* est un des chefs-d'œuvre de la littérature latine qui ont le moins vieilli ; la vigueur entraînante de la dialectique, l'éloquence à laquelle une forte dose d'ironie hautaine donne une rare saveur, la passion qui l'engage tout entier et à fond dans sa plaidoirie, tant de mérites éclatants font que l'on remarque à peine les faiblesses, ici ou là, de l'argumentation, les outrances qui la compromettent au lieu de la fortifier. Il importe d'ajouter que Tertullien, avant de se rebeller contre l'autorité de l'Eglise, avait apporté en sa faveur un argument, d'inspiration juridique, dont le maniement est délicat, mais dont l'essentiel a été retenu par les théologiens et les apologistes des âges postérieurs : le traité de la *Prescription* contre les hérétiques présente d'une manière originale l'idée de tradition, en montrant dans les Ecritures un bien que seule l'Eglise catholique « possède » par droit de transmission légitime, les hérétiques étant, par leur nouveauté même, exclus *a priori* de toute revendication sur cet héritage.

La réponse des apologistes aux attaques des païens. — A l'époque où écrivaient les Pères apologistes et Tertullien, l'Etat romain dirigeait contre les chrétiens une persécution violente, fondée, semble-t-il, sur une loi non abrogée de Néron, ce que Tertullien et d'autres appellent l'*institutum neronianum* : défense aux chrétiens d'exister,

christiani non sint ; les rescrits des empereurs du second siècle, par exemple la réponse de Trajan à Pline le Jeune, purent bien restreindre l'application de cette loi pour des motifs d'ordre public, ils la supposent et la maintiennent en vigueur. A l'appui de cette législation cruellement répressive, l'opinion publique et les penseurs eux-mêmes dirigeaient contre les chrétiens des accusations de toute nature : leur athéisme rejetait les dieux qui avaient assuré la grandeur de Rome, et ne les remplaçait par aucune divinité visible ; leurs réunions secrètes étaient une occasion de crimes odieux, meurtres d'enfants, promiscuités contre nature ; ils adoraient, disaient les plus crédules, une figure à tête d'âne ; et leur fol espoir d'une vie heureuse après la mort les fanatisait au point de leur faire accepter avec joie les pires supplices ; d'ailleurs, le fondateur dont ils se réclament ne fut-il pas lui-même un malfaiteur, puni du supplice le plus infamant et cloué comme un esclave au bois d'une croix ? Il n'est que de lire, dans le dialogue de Minucius Félix, les développements du rhéteur Cécilius.

Le premier soin des apologistes devait être de repousser un tel amas de calomnies. Il n'en est guère qui ne s'y soient employés ; Athénagore et Tertullien, le second avec une âpreté plus mordante, se distinguent dans cette œuvre de réfutation. Ils ont beau jeu à montrer que les accusations dirigées contre les chrétiens ne reposent sur aucun témoignage valable ; que si des témoins dignes de foi pouvaient convaincre certains chrétiens de crimes réellement commis, il était légitime de châtier les coupables, et que parmi leurs coreligionnaires ils ne trouveraient pas de défenseurs ; mais la preuve était encore à faire, et ne serait pas faite aisément, car les chrétiens, de par leurs lois morales, sont astreints aux vertus les plus contraires à ces prétendus crimes, à la pureté de vie et même de pensée, à l'éloignement du meurtre et des spectacles où le sang coule.

Quant à la législation persécutrice, elle est injuste, illogique, contraire aux intérêts bien compris de l'Empire romain ; le nom seul de chrétien ne peut être considéré comme un crime ; dans un Etat où les cultes importés, même les plus indécents, jouissent de la protection de la loi, on ne saurait refuser aux seuls chrétiens le bénéfice de la liberté de conscience ; s'ils n'adorent pas César comme un dieu, ils sont les plus loyaux des citoyens et obéissent aux justes lois. Il se trouve même des apologistes, en particulier Méliton de Sardes, pour soutenir qu'entre le christianisme et l'Empire romain il y a une sorte d'harmonie providentielle : les mauvais empereurs n'ont-ils pas été les plus acharnés à poursuivre les chrétiens, et les bons princes ne leur ont-ils pas témoigné une faveur relative ? Cette dernière vue est une de celles qu'il serait le plus difficile d'appuyer sur l'histoire ; mais elle ne tient dans l'apologétique qu'une place secondaire, en attendant le jour où le génie de saint Augustin s'en emparera pour édifier, avec une tout autre force, la *Cité de Dieu*.

Mais ce qu'on a pu appeler l'apologétique « judiciaire » ne suffit pas aux Pères apologistes : ils prennent à leur tour contre le paganisme une offensive vigoureuse. Que sont les dieux de toutes les théogonies païennes ? Les meilleurs, Tertullien l'accorde, ont été de leur vivant des héros, mais des hommes ; la mort n'a pas changé leur nature. Et que d'indécences, que d'absurdes rivalités, que de crimes les légendes des poètes ou des philosophes n'ont-elles pas prêtés aux dieux ! Quel

est celui des dieux que les meilleurs écrivains du paganisme n'ont pas montré en posture odieuse ou ridicule ? Interpréter ces mythes comme des allégories des forces naturelles, remarque Athénagore, et appeler Osiris l'action de semer le blé, c'est « agir comme celui qui prendrait le navire qui le porte pour le pilote lui-même ». Quant aux spéculations des philosophes, écoutez Hermias, Tatien, Tertullien, et vous jugerez si elles paraissent moins risibles que les imaginations des poètes. Toutes ces inventions ont pour auteurs les démons, qui, pour s'opposer au culte du vrai Dieu, ont réussi à se faire adorer eux-mêmes, sous la figure des dieux ; ce sont les démons qui inspiraient les oracles ; étonnez-vous, après cela, que la prétendue histoire des dieux soit un tissu de débauches et d'immoralités.

L'apologétique positive des Pères apologistes. — Mais les apologistes ne se contentaient pas de déblayer ainsi la route devant leur religion calomniée et persécutée ; ils montraient, dans les doctrines du christianisme, des raisons de croire à sa divinité. Le Dieu unique, tout-puissant, tout aimant, dont ils opposaient les perfections infinies aux tares des dieux de l'Olympe, le Dieu immatériel et éternel qui a créé le monde et le gouverne avec une sagesse merveilleuse, le Dieu que révèlent les « divins oracles » des Livres saints et qui, sans que son unité soit compromise, est adoré avec son Verbe et le Saint-Esprit, Dieu s'est révélé aux hommes par Jésus-Christ, et la doctrine chrétienne apporte plusieurs chefs de preuves de son caractère divin.

Ici nous retrouvons l'argument déjà connu tiré des prophéties et de leur accomplissement en Jésus-Christ et dans son Eglise. L' « Esprit prophétique », comme l'appelle saint Justin, a fait annoncer longtemps d'avance, par les prophètes qu'il inspirait, les faits de la vie du Christ, et Justin montre cette concordance dans le détail, soit dans sa discussion avec Tryphon, pour persuader aux Juifs que Jésus est le Messie qu'ils attendent, soit dans la première *Apologie*, pour convaincre les païens. Théophile d'Antioche, lui, insiste sur l'excellence et la sagesse de la doctrine des prophètes. Mais il y a un point que les apologistes se sont appliqués à mettre en relief, même jusqu'à l'excès, c'est l'ancienneté de la doctrine qui, de Moïse et des prophètes, a passé aux chrétiens : Moïse l'emporte en antiquité sur Homère et les plus vieux sages du paganisme ; et ce qu'Homère ou Platon peuvent avoir de bon, ils l'ont pris aux livres de Moïse. Justin, Tatien, Théophile, donnent là-dessus des précisions qu'il nous est bien difficile de maintenir comme des faits historiques. Mais la valeur de l'inspiration prophétique et l'argument à tirer des prophéties en faveur du christianisme ne sont pas infirmés par ces exagérations. C'est à montrer l'accomplissement des prophéties que Tertullien a consacré son traité de 200-206 *Contre les Juifs*.

Les Pères apologistes, s'ils insistent moins longuement sur les miracles, n'ont pas négligé non plus d'en tirer l'argument déjà traditionnel ; la prophétie, d'ailleurs, n'appartient-elle pas, elle aussi, à l'ordre du miracle ? Le premier en date des apologistes, Quadratus, soulignait la réalité des miracles de Jésus en rappelant que des bénéficiaires, malades guéris, morts ressuscités, ont vécu jusqu'à sa génération. Saint Justin montre dans les guérisons merveilleuses opérées par le Christ l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe ; mais sa préoc-

cupation dominante, quand il s'agit du miracle, est d'établir la distinction entre les miracles véritables et les prestiges des magiciens ; on sait, en effet, que les païens reprochaient aux fidèles de séduire leurs adeptes par la magie. Méliton de Sardes précise que les miracles du Christ sont la preuve de sa divinité. Tertullien, qui raille avec tant de verve l'appareil extravagant des prodiges démoniaques, y oppose les miracles accomplis par Jésus de son vivant, les circonstances extraordinaires de sa passion, et surtout sa résurrection ; et pour que les faits ne puissent pas être rejetés comme douteux ou controuvés, il renvoie aux archives officielles, *arcana*, qui gardent les attestations du tremblement de terre, et au rapport adressé par Pilate à l'empereur Tibère, les fameux *Acta Pilati* allégués déjà par saint Justin, et dont il n'existe aucune trace authentique — ce qui ne change rien, d'ailleurs, à la substance de l'argument. Les miracles n'ont pas cessé avec les temps évangéliques : saint Irénée, à la fin du IIe siècle, atteste qu'il s'en opère encore dans l'Eglise de son temps, au nom du Christ.

Mais il y a d'autres miracles que les guérisons ou les résurrections : les apologistes ne manquent pas de tirer argument de ce qu'on a depuis appelé les « miracles de l'ordre moral ». La diffusion rapide du christianisme, malgré tant d'obstacles aux conversions, devait inviter les païens à réfléchir ; tout le monde connaît l'apostrophe éloquente de Tertullien : « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons vos villes, vos maisons, vos camps, votre forum... ». En vain les persécuteurs répandaient-ils le sang des chrétiens : le sang, riposte le même Tertullien, est une semence ; et l'argument n'est pas seulement une belle phrase : saint Justin déclare expressément l'impression que produisit sur lui l'héroïsme des martyrs et Tertullien, quand il explique que cette « énigme » est de celles qu'on ne se résigne pas à ne pas résoudre, semble bien faire allusion à une expérience personnelle. Mais cette générosité, qui va jusqu'au témoignage suprême, n'est qu'un des traits dans un tableau que les apologistes tracent avec insistance : à la corruption païenne, ils opposent sans se lasser la vertu des chrétiens ; ils ne mèneraient pas une vie si pure si la doctrine qui les soutient ne venait pas de Dieu ; leur morale est socialement bienfaisante ; saint Justin, on le sait, a voulu décrire, dans une suite précieuse de chapitres, les cérémonies du culte chrétien, pour montrer qu'il ne s'y trouve rien que de grave et de religieux. Et l'auteur de l'*Epître à Diognète*, reprenant dans une page justement célèbre une idée qu'on lisait déjà dans l'apologie d'Aristide, explique comment les chrétiens sont « l'âme du monde ». C'est déjà ce que les apologistes classiques appelleront une des « notes » de la véritable Eglise, la « note » de la sainteté, tandis que saint Irénée et Tertullien mettent puissamment en valeur celle de l' « apostolicité » en insistant sur la continuité de la tradition et de la hiérarchie depuis les apôtres.

L'« âme naturellement chrétienne » et la psychologie de la foi. — Ainsi découvrons-nous chez les plus anciens Pères, mais en ordre dispersé, les grandes lignes de l'apologétique, avec les raisons objectives de crédibilité. Il n'y manque pas même le pressentiment des raisons plus subjectives que mettront en avant des apologistes modernes : quand Tertullien, relevant dans un passage célèbre de l'*Apologétique* et dans son traité *Du témoignage de l'âme* ce que nous pour-

rions appeler l'harmonie préétablie entre la doctrine chrétienne et ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, invoque le « témoignage de l'âme *naturellement chrétienne* », on dirait qu'il pressent une certaine méthode d'immanence, et il ne faudrait d'ailleurs pas, sous peine d'y voir d'avance les mêmes dangers dont se doivent garder les apologistes de cette nouvelle école, serrer de trop près l'adverbe « naturellement », mais l'observation, si l'on n'en force pas la portée, a certainement un grand prix. Saint Justin, avec sa tournure d'esprit philosophique, disait-il quelque chose de tellement différent quand il cherchait, dans la vérité partielle du platonisme, une participation lointaine au Logos, au « Verbe disséminé », par quoi était préparée la révélation chrétienne? Le danger, on l'a remarqué, serait le même que tout à l'heure, et cette interprétation ne rendrait pas assez manifeste le fossé qui sépare une philosophie, même dans ce qu'elle a de vrai, de la révélation qui est d'ordre surnaturel... Mais il ne serait pas juste d'exiger des apologistes des précisions trop techniques ; en versant, comme il l'a fait, son sang pour sa foi, le philosophe Justin montrait bien que le christianisme dépassait pour lui l'ordre de la philosophie, alors que « personne (c'est lui qui a écrit cette phrase) n'a cru Socrate jusqu'à mourir pour sa doctrine ...».

Il faut souligner, d'autre part, que les arguments intellectuels ne suffisent pas, pour nos apologistes, à déterminer l'adhésion que la foi chrétienne requiert. Si haute que soit la valeur ou même l'évidence des preuves, ce n'est pas être converti que de la constater, et cette constatation même suppose, avec la droiture de l'âme, la bonne volonté et la pureté du cœur, la grâce de Dieu. L'exemple de Crescent, le philosophe qui poursuivait Justin de sa haine et qui ne mettait pas avant tout le respect de la vérité, est significatif, et plus encore peut-être l'exemple des Juifs, comme Tryphon : bien qu'ils aient reçu, les premiers, la révélation du vrai Dieu, les Juifs n'ont pas voulu reconnaître Jésus-Christ, leur mauvaise volonté les a rendus aveugles et ne les a pas disposés à la grâce ; or la foi est une grâce, qu'il faut obtenir de Dieu : « Croyez- vous, amis, que nous aurions pu saisir tous ces sens dans les Écritures, si par la volonté de celui qui les a voulus nous n'avions pas reçu la grâce de les comprendre ? » La polémique contre les Juifs, et l'abrogation de la loi mosaïque qui s'efface devant la révélation chrétienne, est un des thèmes non seulement du *Dialogue avec Tryphon*, mais des autres apologistes, depuis Aristide ; mais le reproche que leur adresse là Justin est à retenir pour la « psychologie de la foi ». On le rapprochera d'une page capitale de saint Théophile d'Antioche : « Si tu me dis : Montre-moi ton Dieu, je te dirai : Montre-moi ton âme, et je te montrerai mon Dieu... S'il y a du péché dans l'homme, cet homme ne saurait contempler Dieu... Si tu veux, cependant, tu peux en guérir : livre-toi au médecin, il opérera les yeux de ton âme et de ton cœur. Quel est ce médecin ? C'est Dieu, qui donne la guérison et la vie par son Verbe et sa sagesse ». Et Théophile, demandant à l'homme de « se fier à Dieu » même quand celui-ci lui propose des mystères, donne d'avance le même conseil salutaire que saint Irénée : « Quoi d'étonnant si, des problèmes que l'on cherche dans les Écritures, nous résolvons les uns avec la grâce de Dieu et nous abandonnons les autres à Dieu, afin que toujours Dieu enseigne et que toujours l'homme apprenne ? »

Les apologistes alexandrins du IIIe siècle. — Clément d'Alexandrie, né probablement à Athènes vers 150, et converti du paganisme, devint vers 190 l'auxiliaire de son maître Pantène au Didascalée ou école catéchétique d'Alexandrie, dont il prit la direction vers 200 ; la persécution de Septime Sévère le contraignit de quitter sa chaire deux ou trois ans plus tard ; il mourut, on ne sait où, entre 211 et 216. Ce profond penseur, qui tenta le premier d'approfondir scientifiquement la doctrine chrétienne et d'en constituer une « gnose » orthodoxe, entreprise difficile où il n'est pas surprenant qu'il n'ait pas réussi sur tous les points, avait commencé une introduction au Christianisme qui devait comprendre trois ouvrages, le *Protreptique* ou *Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue* et le *Maître* (ce dernier ne fut pas écrit, à moins qu'on n'en ait les matériaux dans les *Stromates* ou « tapisseries »). Le *Protreptique*, qui s'ouvre sur une délicieuse invitation à écouter le chant du Verbe, est en réalité une apologétique, où Clément, après avoir dénoncé le paganisme, ses fausses conceptions de la divinité, l'immoralité de son culte, presse le lecteur de se convertir au christianisme et réduit à néant ses objections. Le premier *Stromate*, sans contredire la condamnation portée dans le *Protreptique* contre les erreurs des philosophes païens, essaie de tirer parti de ce qu'il y a de bon dans la philosophie ; il croit, comme ses devanciers, que les philosophes grecs ont emprunté plus d'une vérité à Moïse, vue historique que nous savons fort contestable. On voit par le sixième *Stromate* qu'il utilise, classiquement, l'argument de la prophétie et celui du miracle.

Mais le disciple et continuateur de Clément, le génial Origène, devait pousser beaucoup loin l'étude des problèmes apologétiques, et déjà de la méthode. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler la vie de ce grand homme, qui, né vers 185 à Alexandrie, fils de martyr et hanté par le désir du martyre, fut chargé à moins de vingt ans de remplacer son maître Clément à la tête du Didascalée et qui, ordonné prêtre puis déposé à la suite de circonstances tumultueuses, put retrouver après de longues pérégrinations une chaire à Césarée de Palestine ; emprisonné durant la persécution de Dèce, il survécut à ses tortures et mourut à Tyr vers 254. Un de ses derniers ouvrages, le traité *Contre Celse*, composé entre 245 et 250 (vraisemblablement en 248), lui donna l'occasion de marquer sa place dans l'histoire de l'apologétique aussi fortement et plus heureusement que son fameux essai sur les *Principes* dans l'histoire de la théologie.

Celse, dont nous ne savons rien, pas même s'il s'identifie ou non avec un épicurien du IIe siècle qui portait le même nom (Origène avouait déjà qu'il n'avait pu résoudre ce problème), avait composé un peu avant 180 un *Discours vrai* ou *Parole de vérité* dirigé contre les chrétiens. Celse, qui prétendait « tout savoir » du christianisme, et qui en réalité connaissait quelques-uns de ses Livres saints mais ne les avait guère compris, prenait le contre-pied de la thèse de Justin sur les emprunts des Grecs à Moïse, et dénonçait partout dans la Bible des plagiats aux dépens des Barbares autant que des Grecs ; les miracles étaient pour lui des opérations de magie ; quant à l'idée de l'incarnation d'un Dieu, il la repoussait comme une folie et accumulait contre elle les arguments philosophiques (1).

(1) Cf. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris, 1934), livre II, *De Celse à Origène*.

Origène, après avoir pensé à une réfutation qui mettrait en ordre les principes de Celse et les discuterait de même, s'arrêta bientôt à un autre procédé : il suivit pas à pas, en le citant, le *Discours vrai* (c'est grâce à lui que nous en connaissons une grande partie) et réfuta ses affirmations au fur et à mesure. Cependant les grandes lignes d'une apologétique se dégagent aisément de son travail. Il esquisse, en réponse aux attaques qui assimilaient les prophéties aux oracles païens, une théorie de la prophétie qui non seulement met en valeur les différences qui la séparent des oracles, mais qui montre comment elle n'entraînait pas comme une fatalité l'accomplissement des faits prédits. L'analyse du miracle est encore plus remarquable : le miracle est possible, car tout est possible à Dieu, sauf ce qui est intrinsèquement mauvais ou contradictoire ; le miracle chrétien, attesté en pleine histoire, et non pas rejeté dans l'obscurité des âges légendaires, ne ressemble pas aux « prestiges des mauvais démons », car il s'accomplit en vue d'un bien supérieur et produit des effets moraux, comme la conversion de tant d'hommes et la transformation de leurs mœurs, qui prouvent surabondamment qu'il vient de Dieu. Si l'on regarde en particulier les miracles du Christ, ils rendent sensible, à côté des marques de faiblesse humaine que donnent sa naissance pauvre, sa passion et sa mort, sa puissance vraiment divine ; ainsi apparaît en lui, avec l'humanité, la divinité (1).

Apologistes occidentaux du IIIe siècle. — A Rome, dans le premier tiers du siècle, florissait un docteur fort savant qui a touché à toutes sortes de questions et qui, après avoir pris dans l'Eglise la position la plus singulière (puisqu'il poussa jusqu'au schisme son opposition aux papes Zéphyrin, Calliste, Urbain et Pontien et qu'il devint en face d'eux le chef d'une Eglise séparée), finit par se réconcilier avec le pontife légitime à la veille de subir le martyre, en 235, et est entré dans l'histoire, quoique antipape, sous le nom honoré de saint Hippolyte. Ce théologien, cet exégète, cet érudit, ce liturgiste, non content de pourfendre dans ses écrits tous ceux qu'il estimait hérétiques, marcionites, montanistes ou tenants d'erreurs sur la Trinité (quitte à comprendre abusivement parmi ces derniers le pape lui-même), apporta le même zèle à défendre contre les Juifs et contre les païens les fondements de la foi. Nous n'avons plus sa démonstration dirigée *Contre les Juifs* (à la supposer vraiment de lui), ni le traité apologétique qu'il composa vers 222 *Contre les Grecs et contre Platon* ; et cette dernière perte est une des plus sensibles que nous devions regretter dans son œuvre si considérable.

A Carthage, un disciple de Tertullien, le rhéteur converti Cécilius Cyprien, devenu évêque de sa ville natale en 249 et, après un épiscopat où il se montra admirable de fermeté contre les persécuteurs et envers les chrétiens « tombés », martyrisé en 258, appartient par plusieurs ouvrages à l'histoire de l'apologétique. Peu après sa conversion, vers 246, il adressait à un certain Donat un traité où, décrivant la transformation apportée dans son âme par la grâce du baptême, il invitait son ami à se convertir à son tour. Vers le temps de son épis-

(1) Tout à la fin du siècle, saint Méthode, évêque d'Olympe en Lycie, réfuta pareillement les quinze livres du néoplatonicien Porphyre *Contre les chrétiens* ; cet important ouvrage est malheureusement perdu presque en totalité.

copat, il compila, sans doute pour son usage personnel autant que pour la commodité d'autrui, deux recueils de notes : l'un, *Que les idoles ne sont pas des dieux*, résume par des extraits souvent littéraux l'argumentation de Tertullien et de Minucius Félix contre le paganisme ; l'autre, des *Témoignages* en trois livres adressés à Quirinus, rassemble les textes de la Bible qui établissent la mission et la divinité du Christ, particulièrement contre les Juifs. Quant au traité *A Demetrianus*, en 252-253, c'est une réponse à un magistrat de Carthage, païen malveillant qui voulait faire retomber sur les chrétiens la responsabilité de tous les maux qui en ce temps-là affligeaient le monde...

Nous ne quittons pas l'Afrique, vraisemblablement, en citant Commodien, qui dans la seconde moitié du IIIe siècle (la date n'est que probable) composa, en vers d'une métrique toute populaire, des *Instructions* contre les dieux des païens et un *Poème apologétique*. Arnobe, longtemps professeur de rhétorique à Sicca de Numidie (Le Kef), converti vers 295, écrivit pour montrer la sincérité de sa conversion les deux premiers livres (il en composa cinq autres par la suite) de son traité *Contre les Nations* (les païens) ; après avoir montré que les chrétiens n'ont pas fait de mal à l'empire romain et ne méritent donc pas d'être persécutés, il dirige contre le paganisme et ses philosophes une attaque où l'habileté de l'écrivain à manier l'arme du ridicule et ses allusions à nombre de faits ou de coutumes intéressants pour les historiens ne suffisent pas à masquer la faiblesse de la doctrine. Son élève Cécilius Firmianus, surnommé Lactance, converti vers 300 et devenu le précepteur du fils de Constantin, ne doit pas être séparé de lui ; le « Cicéron chrétien » est, comme son maître, un littérateur plutôt qu'un penseur ; mais il a écrit plusieurs traités apologétiques dont l'intérêt n'est pas épuisé. Après avoir montré (*De l'ouvrage de Dieu*) que la création de l'homme ne fut pas une œuvre indigne du Créateur, il établit dans les *Institutions divines* qu'il faut, pour honorer le Dieu unique, une religion, que la philosophie n'y suffit pas plus que l'absurde polythéisme et que seul le christianisme, dont il expose les doctrines essentielles, répond à cette nécessité. Le traité *De la colère de Dieu* explique les châtiments que Dieu réserve aux criminels ; Lactance y ajouta par la suite un supplément qui est son œuvre la plus célèbre, *De la mort des persécuteurs*, où l'histoire contemporaine fournit à l'appui de la thèse des exemples tellement saisissants que l'écrivain n'a plus besoin de faire appel à sa rhétorique coutumière pour les mettre en valeur.

Les apologistes du IVe siècle. — Eusèbe, l'historien, qui était devenu évêque de Césarée en 313 et devait mourir en 340 après avoir été l'ami et le panégyriste de l'empereur Constantin, publia entre le IXe et le Xe livre de son *Histoire ecclésiastique* deux grands ouvrages d'apologétique. La *Préparation évangélique* écartait le polythéisme et la philosophie des païens au profit des religions révélées, judaïsme et christianisme ; mais, dans la *Démonstration évangélique* (dont il nous reste seulement dix livres sur vingt), le judaïsme à son tour doit s'effacer devant la religion du Christ, dont il n'était que la préparation providentielle. Le traité plus bref de la *Théophanie*, ou de l'apparition de Dieu dans la personne du Christ, résume ces deux grands ouvrages. Nous n'avons plus la *Préparation* ni la *Démonstration ecclésiastique*

qui en étaient la continuation et qui, si l'on en croit les titres, devaient avoir avec les deux premiers traités un rapport analogue à celui de nos traités de l'Eglise avec nos traités de la Vraie Religion... Perdue aussi la réfutation du néo-platonicien Porphyre, grand ennemi des chrétiens ; mais nous possédons celle du païen Hiéroclès qui, en s'appuyant sur Philostrate, rhéteur du début du IIIe siècle, avait voulu opposer au Christ le thaumaturge Apollonius de Tyane : l'historien l'avait belle à ramener la vie d'Apollonius à son rang véritable et à y dénoncer un médiocre roman. D'une *Introduction* (à l'Evangile) nous ont été conservés seulement quatre livres sur les prophéties messianiques. Ce ne sont pas là des ouvrages comparables par la valeur et l'originalité à la précieuse *Histoire ecclésiastique* qui nous a conservé tant de faits et de textes sur les premiers siècles chrétiens, ou à la *Chronique* ; mais ce ne sont pas non plus des écrits négligeables et l'apologétique traditionnelle en a fait son profit.

Saint Athanase, diacre d'Alexandrie qui fut, derrière son évêque Alexandre, une lumière pour le concile de Nicée en 325, devait devenir à son tour évêque de sa ville natale, vers 328 et subir pour la foi de Nicée près d'un demi-siècle de persécution jusqu'à sa mort, survenue en 373. La plus grande partie de ses ouvrages, consacrés à la défense et à l'illustration du dogme trinitaire, relèvent de la théologie ou de la controverse théologique plutôt que de l'apologétique proprement dite. Mais il avait, au début de sa carrière, dès 318-320 (il avait alors vingt-cinq ans au plus), fait œuvre remarquable d'apologiste dans deux ouvrages qui n'en forment qu'un, tellement le second fait corps avec le premier, le *Discours contre les Grecs* et le *Discours sur l'Incarnation du Verbe* : il y réfute d'abord le paganisme, en se référant aux divinités particulièrement adorées en Egypte, et montre comment le monde créé, aussi bien que l'âme humaine et ses aspirations morales, ne trouve son explication que dans la croyance au Dieu unique et véritable ; puis il cherche le pourquoi de l'Incarnation, question qui n'était pas encore classique, et il le trouve dans la volonté divine de sauver le monde en lui rendant la connaissance de son Créateur ; l'accomplissement des prophéties dans la personne de Jésus-Christ et la transformation morale qu'il apporte à l'humanité fournissent l'argument conclusif. — Un autre champion du dogme nicéen, saint Hilaire de Poitiers, qui n'est pas, lui non plus, un apologiste à proprement parler, a fourni pourtant à l'apologétique un document de premier ordre dans le récit de sa propre conversion par lequel, en 356 (ou peut-être un peu plus tôt), il ouvre son célèbre traité *De la Trinité* : c'est en lisant le prologue de l'évangile de saint Jean qu'il a trouvé, sur la destinée humaine, la lumière que n'avait pu lui donner aucun système de philosophie.

Firmicus Maternus, sur la vie duquel nous ne savons à peu près rien que son origine sicilienne, écrivit vers 347 un traité plein de verve *Sur l'erreur des religions profanes*. Il y prend à partie les cultes païens, sans en excepter les mystères orientaux, et les philosophes qui tentaient d'y découvrir des éléments de vérité par la méthode de l'allégorie, et c'est là vraiment de l'apologétique ; mais il outrepasse le rôle de l'apologiste quand il demande contre les païens le concours du bras séculier.

Les trois illustres Pères que l'on appelle les « Grands Cappadociens »,

saint Basile de Césarée (330-379), saint Grégoire de Nazianze (vers 330-390), saint Grégoire de Nysse (vers 335-peu après 394), tiennent dans l'histoire de la théologie, et de la défense des dogmes contre les hérétiques, une place exceptionnellement considérable ; dans celle de l'apologétique, ils n'ont pas joué un rôle aussi décisif. Julien l'Apostat, l'ancien condisciple de Basile et de Grégoire de Nazianze à l'école d'Athènes, ayant publié en 363 son traité *Contre les chrétiens* (1), Grégoire de Nazianze composa contre lui deux invectives où il dénonçait avec une rare vivacité le danger de son ouvrage et la fausseté de son attitude ; Julien, à ce moment, venait de mourir dans sa campagne malheureuse contre les Perses, et il est à croire que ces deux violentes philippiques n'ont jamais été prononcées. Saint Grégoire de Nysse a donné à l'apologétique une contribution plus durable dans son traité *Contre les païens d'après le sens commun* ; encore n'est-ce pas une de ses œuvres les plus significatives.

D'Apollinaire de Laodicée (vers 310-vers 390), l'ancien champion de la foi nicéenne devenu hérésiarque et négateur de l'âme humaine du Christ, nous n'avons conservé ni la réfutation de Porphyre, ni celle de Julien. Mais nous possédons encore, dans les œuvres que saint Jean Chrysostome (344 ou au plus tard 347-407) composa durant les années de son sacerdoce à Antioche, vers 382, un livre *Sur saint Babylas* qui est dirigé, comme l'indique le sous-titre, *Contre Julien et les païens* : quand l'empereur apostat avait voulu contraindre les chrétiens à transporter hors du bois de Daphné, près d'Antioche, les restes du martyr saint Babylas, des miracles avaient éclaté, dont les Antiochiens, vingt ans plus tard, n'avaient pas perdu le souvenir et Jean Chrysostome les joignait aux miracles du Christ pour y voir la preuve de la divinité du christianisme. Cinq ans plus tard, il publiait la démonstration *Que le Christ est Dieu, contre les Juifs et les Gentils*, en s'appuyant surtout sur les prophéties. Les huit sermons *Contre les Juifs*, prononcés en 387-389, sont moins une démonstration apologétique dirigée contre le judaïsme qu'une censure des chrétiens qui célébraient encore la Pâque à la même date que les Juifs et gardaient quelques autres usages judaïsants.

Quand saint Jean Chrysostome, devenu en 397 patriarche de Constantinople, fut en butte à l'animosité de l'impératrice Eudoxie et dut subir la déposition prononcée contre lui par le conciliabule du Chêne en 403, il y avait parmi ses juges un certain Macaire, évêque de Magnésie, qui doit être le même que l'apologiste appelé Macarius Magnès. Celui-ci est l'auteur d'un traité du *Fils unique, ou Réponse aux Grecs* (*Apocriticus*), composé quelques années plus tard, vers 410 ; il y réfute les objections d'un païen que Duchesne croyait être Hiéroclès, et qui est plutôt le néo-platonicien Porphyre, encore que Macarius Magnès semble l'avoir lu, non dans son texte et sous son propre nom, mais à travers un compilateur qui l'avait résumé et démasqué. Le livre se présente comme le compte rendu d'un colloque

(1) Comme le *Discours de vérité* de Celse, le traité de Julien est perdu, ce qui n'a rien de surprenant si l'on pense aux condamnations qui frappèrent ces mauvais livres ; mais nous en connaissons, toujours comme pour Celse, de larges portions grâce aux écrivains qui l'ont abondamment cité en le réfutant, surtout à saint Cyrille d'Alexandrie. Malheureusement nous n'avons que dix livres (sur trente) de saint Cyrille et nos informations sur le livre de Julien sont diminuées d'autant.

entre un païen et l'apologiste, devant un auditoire qui est censé juger les coups ; il n'est pas nécessaire de croire à la réalité de cette discussion publique (il y en a eu plus d'un exemple dans l'antiquité chrétienne) pour trouver de l'intérêt à l'*Apocriticus*, et, si on l'a surtout étudié pour y retrouver de nouveaux fragments de Porphyre, il mérite aussi d'être examiné en vue de l'histoire de l'apologétique.

Il reste à mentionner en Occident saint Ambroise (vers 340-397), évêque de Milan en 374, qui, voué d'ordinaire à l'éloquence pastorale et à la théologie pratique, avec l'autorité d'un chef et un bon sens égal à la fermeté de sa foi, dut faire œuvre d'apologiste le jour où le sénateur païen Symmaque, en 384, demanda que fût rétablie dans la curie sénatoriale la statue de la Victoire à laquelle les sénateurs idolâtres offraient l'encens, et que Gratien avait ordonné de détruire en 382 ; c'était à cette divinité, affirmait Symmaque non sans éloquence, que les Romains avaient dû leurs triomphes ; Ambroise fut plus éloquent encore, dans une longue lettre à l'empereur Valentinien, pour montrer qu'une déesse inexistante n'avait pu favoriser Rome et qu'il fallait chercher plus haut le Dieu qui l'avait protégée... Symmaque étant revenu à la charge, le poète espagnol Prudence (348-après 405) reprit les thèmes de saint Ambroise dans son poème en deux livres *Contre Symmaque*. L'*Apothéose* où il défend la divinité du Christ, l'*Hamartigénie* où il montre que ce n'est pas Dieu, mais le démon qui est l'auteur du mal et du péché, sont aussi dans une assez large mesure des poèmes apologétiques.

L'apologétique de saint Augustin. — On peut dire qu'il n'y a guère de sections, dans l'œuvre immense de saint Augustin, où l'apologiste diligent ne trouve pas à glaner ; mais quelques-uns de ses ouvrages, dont un chef-d'œuvre de premier plan, *la Cité de Dieu*, ressortissent directement à l'apologétique et lui méritent dans cette histoire une place de choix. Il est inutile sans doute de rappeler ici la vie bien connue de saint Augustin : tout le monde sait comment le fils de sainte Monique, né en 354 dans la ville africaine de Tagaste et devenu, après des études brillantes, un rhéteur fort en vue, tomba dans les erreurs des manichéens, d'où une illumination de la grâce, avec les prières de sa mère et les instructions de saint Ambroise, le retira ; il s'instruisit alors profondément dans la doctrine chrétienne et demanda le baptême en 387 ; ses émouvantes *Confessions* sont le récit de ce drame intime et, sans appartenir au genre de l'apologétique, ont touché plus de cœurs et déterminé plus de conversions que la plupart des apologies. Ordonné prêtre, sans l'avoir cherché, en 391, puis évêque d'Hippone en 395-396, il intervint, sans négliger le soin de son diocèse et le devoir de la prédication, dans toutes les affaires importantes de l'Eglise, combattit les hérésies et les schismes, manichéisme, donatisme, pélagianisme, avec une ardeur qui ne se démentit jamais et multiplia les écrits avec une autorité sans cesse accrue ; en précisant contre les donatistes la notion de l'Eglise, de sa sainteté, de sa catholicité, il fournit une contribution de première valeur à la théologie fondamentale, si voisine de l'apologétique. Il mourut en 430, bouleversé par l'arrivée victorieuse des Vandales. Jusqu'à saint Thomas d'Aquin, il n'y a pas dans la pensée chrétienne de nom plus vénéré ni plus admiré que le sien.

Sans parler des nombreux traités qui défendent la doctrine de l'Eglise contre diverses hérésies, saint Augustin a composé, du début à la fin de sa carrière, des ouvrages qui ressortissent à l'apologétique. En 389-391, retiré à Tagaste après son baptême, il adresse à son ami Romanien le traité *De la vraie religion*, qui compte parmi ses meilleures œuvres : il y établit fortement, contre les manichéens mais aussi contre les païens et leurs philosophes, que la vérité religieuse ne se trouve que dans l'Eglise catholique ; il en trouve la preuve dans les prophéties et déjà, comme plus tard quand il écrira *la Cité de Dieu*, dans l'histoire ; la raison et l'autorité sont d'accord pour conduire l'homme à Dieu. Que la raison n'y suffise pas, et qu'il faille s'en remettre, non sans preuves d'ailleurs, à l'autorité de la révélation et de l'Eglise, Augustin l'explique à un ami demeuré manichéen dans son traité *De l'utilité de croire* (391) ; il reprend le sujet en 400, *De la foi dans les choses invisibles*. Mais les prédictions attribuées aux dieux du paganisme ne sont que mensonge et illusion, comme le montre (entre 406 et 411) un entretien dont il reste le traité *De la divination des démons*. Certaines lettres d'Augustin sont de véritables traités apologétiques, comme la lettre CII au prêtre Deogratias résolvant des questions posées d'après Porphyre (1), ou la lettre CXVIII au païen Dioscore, qui prend occasion de questions d'école, toutes profanes en apparence, pour faire ressortir la transcendance de la doctrine chrétienne. Il en est de même de certains sermons, comme le sermon de la fin de la vie (vers 428) dont on a fait dans les éditions le *Traité contre les Juifs*. Le traité *De l'accord des évangélistes* (vers 400) écarte, sur le terrain scripturaire, diverses objections.

Mais le chef-d'œuvre apologétique d'Augustin, ce sont les 22 livres de *la Cité de Dieu*. Augustin, comme tous les Romains patriotes, avait ressenti comme une catastrophe et presque comme l'écroulement d'un monde la prise de Rome, en 410, par le roi wisigoth Alaric. Mais les païens y voyaient le châtiment de l'abandon de leurs dieux. Augustin, à la demande du tribun Marcellus, entreprit de justifier l'action de la Providence, non seulement dans ce désastre d'un moment, mais dans toute la suite de l'histoire. La composition de *la Cité de Dieu* s'échelonne, coupée de longues digressions, entre les années 413 et 426 ; « les contemporains qui arrachaient à l'auteur chaque livre à mesure qu'il était écrit, note justement le P. Portalié, s'inquiétaient moins de l'ensemble que des questions du jour envisagées de si haut ». L'évêque d'Hippone commence par déblayer le terrain en écartant vigoureusement les prétentions du paganisme, aussi incapable d'assurer aux hommes la prospérité présente que le bonheur dans le monde futur ; puis, incarnant dans les deux « cités », celle de Dieu et celle du démon, celle du ciel et celle de la terre, la lutte du bien et du mal, il esquisse par périodes, avec des vues magnifiques, l'histoire du monde, soit des empires terrestres, soit de la religion

(1) Cette lettre rentre dans le genre littéraire des *Questions* qui fut en honneur dans l'antiquité et que les chrétiens adoptèrent surtout depuis le IV[e] siècle. Saint Augustin, saint Jérôme eurent à répondre ainsi à des séries de questions diverses posées en nombre par des correspondants avides de s'instruire ; d'autres recueils de *Questions* (et naturellement de réponses) sont restés anonymes. Beaucoup des objections ainsi posées et des solutions que leur donnent les écrivains consultés sont intéressantes pour l'apologétique et son histoire. Voir P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, p. 487 et suiv.

depuis les plus lointains patriarches jusqu'à l'Eglise du Christ : c'est une véritable « suite » de l'histoire universelle, et on pense invinciblement au célèbre *Discours* de Bossuet, qui s'est inspiré de *la Cité de Dieu.* A la fin des temps, les deux cités seront jugées ; ceux qui auront fixé leur amour dans la cité de Dieu triompheront avec elle dans la béatitude du ciel, ceux qui se seront attachés à la cité terrestre seront châtiés dans les enfers (1).

Jamais encore un apologiste n'avait tenté de dominer aussi puissamment l'histoire et de la faire servir à la démonstration de la vérité chrétienne. Augustin eut en cela, presque aussitôt, un imitateur, de moindre envergure, mais non sans mérite : l'Espagnol Paul Orose (vers 380-après 418), dans son *Histoire contre les païens,* en sept livres allant de la création du monde à l'année 417, donne à l'histoire une couleur apologétique que le titre indique suffisamment ; ce n'était pas au hasard, mais avec l'intention explicite de donner un supplément narratif à *la Cité de Dieu,* dont il connaissait les premiers livres ; depuis 414, en effet, il avait à plusieurs reprises séjourné à Hippone auprès d'Augustin, dont il voulait être le disciple. Mais il est loin de son maître par le style comme par la force de la pensée.

Les apologistes depuis le Ve siècle jusqu'à la fin de l'âge patristique. — Théodoret, évêque de Cyr (vers 393-vers 458), historien, exégète, théologien (il fut le grand adversaire du monophysisme, jusqu'à témoigner à Nestorius un excès d'indulgence qui, malgré la sainteté de sa vie, lui attira des malheurs), est l'auteur d'un beau traité d'apologétique qu'il intitula *Guérison des maladies païennes ou connaissance de la vérité évangélique par la philosophie des Grecs* (composé de 429 à 437) ; le sous-titre indique bien que Théodoret ne rejette pas en bloc la philosophie et qu'il est prêt à faire accueil à ce qui s'y trouve de bon ; mais il en rejette les erreurs et défend contre elles la vérité chrétienne. C'est sans doute la meilleure apologie qui nous reste des Pères grecs. Théodoret avait écrit aussi contre les Juifs et contre les Mages persans ; dans dix beaux discours prononcés à Antioche, il se fait contre les déistes l'apologiste de la Providence.

Son adversaire saint Cyrille d'Alexandrie (patriarche de 412 à 444), qui a tant fait pour combattre l'hérésie nestorienne, occupe une place honorable dans l'histoire de l'apologétique par sa réfutation, en trente livres, de l'ouvrage de Julien l'Apostat contre les chrétiens (vers 433) ; il le cite et le suit pas à pas, comme Origène avait suivi le *Discours véritable* de Celse, et il nous l'a pareillement conservé, tout en le démolissant ; il est regrettable que nous n'ayons plus que les dix premiers livres de cette réfutation, et que les suivants nous soient seulement connus par des citations éparses. Saint Cyrille, tout en montrant que les légendes grecques ne tiennent pas devant les vérités révélées, maintient aussi que le christianisme est l'achèvement — et non pas une déviation — du judaïsme ; ainsi son œuvre vaut contre les Juifs en même temps que contre les païens.

Un contemporain de saint Cyrille, l'Arménien Ezniq, disciple du célèbre Mesrob qui dota l'Arménie de son alphabet, a laissé, sous le

(1) Une thèse sur *l'Apologétique de saint Augustin* a été soutenue en 1932, devant la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, par le P. Ignace Stoszko.

titre de *Réfutation des sectes*, un ouvrage qui passe pour un des chefs-d'œuvre de la littérature arménienne ; il y combat, outre les païens et les gnostiques marcionites, les mazdéens ou parsistes qui de Perse avaient converti à leur fausse religion un certain nombre d'Arméniens.

Le prêtre marseillais Salvien, que les invasions barbares avaient chassé de la région rhénane jusqu'en Provence et qui devait y vivre jusqu'après 480, composa de 439 à 451, en plusieurs fois, son traité *Du gouvernement de Dieu* ou *Du jugement présent*, qui est une défense de la Providence, écrite d'un style éloquent mais parfois prolixe, au demeurant une des œuvres les plus attachantes des derniers siècles patristiques. Les bouleversements que les Barbares envahisseurs infligeaient au monde romain, malgré sa conversion au christianisme, étaient pour beaucoup une occasion de scandale : Dieu se désintéressait-il des affaires de sa création, ou n'était-il pas assez juste pour distinguer ses serviteurs de ces Barbares idolâtres ou ariens ? Salvien voit au contraire dans la victoire des Barbares une preuve que la Providence conduit le monde selon la justice ; il fustige les vices des Romains, qui trop souvent n'ont de chrétien que le nom ; par contre il trace des vertus barbares un tableau sans doute embelli pour les besoins de la cause, mais dont les historiens peuvent tirer largement profit (il va sans dire que les historiens allemands sont plus portés à prendre pour argent comptant tout ce qui contribue à glorifier leurs ancêtres et à les proposer en exemple aux Latins). Le *Gouvernement de Dieu* est un des chefs-d'œuvre de l'apologétique historique, en dépit de quelques outrances de moraliste déclamateur.

Procope, rhéteur chrétien de Gaza (465-528, ou 475-538), aurait combattu dans un grand ouvrage, dont il ne resterait que quelques lignes, le néo-platonicien Proclus ; son contemporain Enée de Gaza avait certainement réfuté les néo-platoniciens, défendu contre eux l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps, dans son dialogue intitulé *Théophraste* qui, lui, nous a été conservé. Zacharie le Rhéteur ou le Scolastique (c'est-à-dire l'Avocat), devenu évêque de Mitylène et auteur d'une importante *Histoire ecclésiastique*, était le frère de Procope suivant certains auteurs ; son dialogue *De la création du monde contre les philosophes* combat le néo-platonicien d'Alexandrie Ammonius, élève de Proclus. Mais les derniers ouvrages d'apologétique que nous rencontrons passé le milieu du VIe siècle, si l'on fait abstraction des controverses contre les hérétiques, sont des traités contre les Juifs. Celui de Léonce de Néapolis en Chypre (première moitié du VIIe siècle) eut les honneurs d'une citation au concile œcuménique de Nicée en 787 ; Anastase le Sinaïte (mort après 700) en avait aussi composé un, qui n'est malheureusement pas celui qu'on a publié sous son nom ; et pareillement l'évêque Etienne de Bostra (début du VIIIe siècle). En Occident, l'illustre évêque et docteur de Séville, saint Isidore (vers 560-636), avait dédié à sa sœur Florentine un traité *De la foi catholique contre les Juifs*, qui est une œuvre de théologie, mais dont le sous-titre indique assez clairement la tendance apologétique. L'archevêque saint Julien de Tolède (mort en 690) avait composé un traité intitulé *Démonstration du sixième âge du monde, pour confondre la perfidie et l'aveuglement des Juifs* : ceux-ci déclaraient que le Messie devait venir au sixième âge du monde et qu'on n'en était encore qu'au cinquième ; de là, d'après la sainte

Ecriture, des calculs distinguant les « âges du monde » : Jésus, venu au début du « sixième âge » qui doit durer jusqu'à la fin des temps, a bien accompli en lui les prophéties messianiques (1). Julien connaissait d'autant mieux ses adversaires qu'il était né de parents chrétiens, mais d'ascendance juive.

Nous devons clore ce chapitre sur un grand nom, celui de saint Jean Damascène (vers 675-749). L'illustre apologiste du culte des images, qu'il défendit victorieusement contre les iconoclastes, écrivit non seulement contre les hérétiques de son temps, mais contre les manichéens et leur dualisme, et contre les Sarrasins (les musulmans), qu'il connaissait bien pour avoir été le compagnon, dans sa jeunesse, du calife Yézid Ier ; l'apologétique qu'il dirige contre l'Islam représente un élément nouveau, tout au moins une forme nouvelle donnée à des arguments traditionnels. Deux fragments *Sur les dragons* et *Sur les sorcières* (ou les fées ou les vampires) ressortissent à l'apologétique contre les superstitions (c'étaient alors les Juifs et les musulmans qui acceptaient ces mythes) et au folklore pittoresque. Mais la contribution magistrale de saint Jean Damascène à la défense de la foi se trouve surtout dans son grand ouvrage théologique, la *Source de la connaissance*, dont le classique traité *De la foi orthodoxe* n'est qu'une partie ; en établissant la « foi orthodoxe » sur des bases solidement traditionnelles, le théologien dogmatique rendait à l'apologétique, bien que l'objet de son travail fût d'un autre ordre, un service inappréciable. C'est la première « Somme », à la veille du moyen âge.

CHAPITRE III. — L'APOLOGÉTIQUE MÉDIÉVALE

Chez les Orientaux. — Saint Jean Damascène en Orient, comme saint Isidore de Séville en Occident, termine l'âge patristique. Mais le flux de l'histoire réelle ignore nos délimitations, et il est rare que les courants d'idées changent de signe parce qu'a été franchie une de ces dates qui nous paraissent décisives, comme des lignes de partage des eaux. Après saint Jean Damascène, l'apologétique orientale, qui n'était guère vivante avant lui depuis l'œuvre de Théodoret, continue de suivre les mêmes chemins sans éclat, sauf à y joindre une route nouvelle imposée par les circonstances, la polémique contre l'Islam. C'est ainsi que nous voyons un disciple du Damascène, Théodore Aboukara ou Abou Qurra, évêque de Harran (Mésopotamie) après avoir été moine à Saint-Sabas, composer en arabe, aux confins du VIIIe et du IXe siècles, une série d'opuscules apologétiques contre les musulmans, où les arguments classiques, prophéties, miracles, Eglise, sont bien mis en valeur ; Abou Qurra fut aussi un défenseur du culte des images. Contemporains de Photius (IXe siècle), sans qu'il soit possible de préciser davantage, semblent deux autres polémistes antimusulmans, le moine Barthélemy d'Edesse, auteur d'une *Dispute contre un Agarénien* (les Agaréniens, descendants d'Agar et d'Ismaël, sont les Arabes ; un autre traité mis sous son nom, *Contre Mahomet*, est

(1) Il existe aussi de saint Julien de Tolède deux ouvrages intitulés *Apologeticum* ; mais ce sont des justifications de certaines formules employées en 684 par le concile de Tolède ; elles avaient été critiquées à Rome, et Julien établit, non sans verdeur de langage, qu'elles n'ont rien que de conforme à l'usage des Pères.

d'un auteur inconnu) et le « philosophe » Nicétas de Byzance, qui écrivit une *Réfutation de Mahomet*, en trois livres et s'en prit pareillement aux Arméniens et aux Latins.

L'activité apologétique, longtemps endormie, reprit au XIVe siècle, sans produire aucun chef-d'œuvre bien marquant (1). Sans oublier la controverse contre les Latins, qui leur tenait au cœur plus que tout le reste, les Byzantins se remirent à combattre les Juifs. Théophane, métropolite de Nicée vers 1347, écrivit huit livres contre eux ; Jean Cantacuzène, qui s'imposa comme collègue à l'empereur Jean Paléologue et dut abdiquer pour se faire moine sous le nom de Joasaph Christodoulos (mort en 1383), composa de même des traités contre les Juifs, mais aussi contre l'Islam ; le canoniste Matthieu Blastares (le Hiéromoine), Jean Saites, d'autres encore dont beaucoup sont restés anonymes (et dont les ouvrages attendent encore d'être publiés), continuèrent cette tradition antijudaïque.

Georges Scholarios, ou, de son nom de patriarche, Gennade II (vers 1405-après 1472), le premier patriarche de Constantinople après la prise de la capitale par les Turcs et le dernier des écrivains byzantins, est aussi le dernier anneau de cette chaîne d'apologistes ; il avait un moment accepté l'union avec l'Eglise latine, qu'il combattit vivement après le concile de Florence ; il connaissait les *Sommes* de saint Thomas d'Aquin, dont il a donné des résumés en grec. Ce savant homme, qui inclinait volontiers à la polémique, n'a pas manqué d'y recourir contre les Juifs, et d'affirmer fortement l'argument tiré des prophéties ; quant aux musulmans, il les combattit par la parole dans une conférence en présence du sultan, et par la plume, une fois qu'il eut quitté son patriarcat pour se retirer dans le monastère de Saint-Jean-le-Précurseur, près de Serrès. L'apologétique byzantine lui dut son dernier éclat, tout relatif.

L'apologétique occidentale contre les Juifs et les Musulmans. — Ce même courant de polémique contre les Juifs, que nous avons suivi chez les derniers Pères occidentaux, continue à travers tout le moyen âge, et le danger que faisait courir à la foi chrétienne l'installation des musulmans autour du bassin méditerranéen, particulièrement en Espagne, incite les apologistes à se tourner aussi contre l'Islam, qui à plus d'une reprise eut les Juifs pour alliés.

Le savant Rhaban Maur, bénédictin de Fulda (il avait été à Tours l'élève d'Alcuin) devenu archevêque de Mayence (vers 784-856), aurait dans ses œuvres, d'après dom Martène, un traité important *Contre les Juifs* où sont expliquées plusieurs « questions divines » touchant l'Ancien et le Nouveau Testament, dans un sens nettement apologétique ; il y faut voir plutôt l'ouvrage d'un Juif converti, qui, parlant de certains rabbins dont il cite les pensées, les appelle « mes ancêtres » ; cette littérature de convertis sera, nous le verrons, abondante au moyen âge.

Agobard (779-840), l'archevêque de Lyon qui fut exilé pour avoir contribué à la déposition de Louis le Pieux, s'était vivement opposé à la propagande juive que menait dans la Gaule méridionale le rabbin

(1) Le dialogue *Contre les Juifs* attribué à l'empereur Andronic Comnène (1183-1185) contient des allusions qui lui sont nettement postérieures et ne peut donc pas être de lui.

Evrard ; il est resté de cette controverse plusieurs lettres et traités, dont l'un *Sur les superstitions des Juifs*, où Agobard leur reproche justement d'avoir négligé la Bible pour le Talmud, et un autre *Sur l'insolence des Juifs*. Son successeur Amulon (mort en 852) est aussi l'auteur d'un traité *Contre les Juifs*, adressé à Charles le Chauve ; le danger persistant incitait les archevêques de Lyon à ne pas se départir de leur position de défense, mais à prendre un ton qui n'est pas tout à fait celui de l'apologétique sereine, s'il convenait fort bien au tempérament combatif d'Agobard.

Avec des préoccupations moins subordonnées aux circonstances, les docteurs du XII[e] siècle ne furent pas moins attentifs au péril que constituaient les Juifs et leur propagande. L'illustre saint Fulbert (960-1028), écolâtre puis évêque de Chartres, écrivit un *Traité contre les Juifs* ; saint Pierre Damien (1006 ou 1007-1072), camaldule devenu cardinal, a dans ses opuscules un *Discours* (*Antilogus*) *contre les Juifs* et un *Dialogue entre un Juif et un Chrétien* ; Gislebert Crispin, qui mourut en 1127 abbé de Westminster, avait composé la *Dispute d'un Juif avec un Chrétien* ; le pieux Rupert, abbé de Deutz (mort en 1235), avait donné le titre d'*Anneau* (*Annulus*) à un dialogue du même genre entre un Chrétien et un Juif. Celui du célèbre Pierre Abélard (1079-1142), *Dialogue entre un philosophe, un Juif et un Chrétien*, voudrait, à n'en pas douter, réaliser des intentions apologétiques ; mais l'auteur, qui n'a pas au hasard introduit parmi les interlocuteurs un philosophe, y abuse, à son ordinaire, du raisonnement, jusqu'à donner dans le rationalisme. D'une tout autre importance est le traité de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (vers 1092-1156), *Contre la dureté invétérée des Juifs* : avec un charitable souci de convertir ses adversaires, le grand clunisien expose l'argument des prophéties messianiques avec une rigueur aussi grande que le permettait l'érudition de son temps, il montre que l'ancienne alliance est abolie, et fait bien valoir l'argument du miracle, sans négliger le miracle moral. Trois ans plus tard, vers 1143, il reprenait la plume, cette fois *Contre la secte néfaste des Sarrasins* ; bien que son secrétaire Pierre de Poitiers ne lui eût fourni sur le Coran qu'un dossier hâtif, et que nous n'ayons pas la réalisation entière du plan du Vénérable, cet ouvrage, moins au point que le traité contre les Juifs, présente un certain nombre d'observations intéressantes, en particulier ce que le P. Séjourné a appelé une « apologétique du seuil » qui est, à cette époque, encore que non poussée, une nouveauté. Un autre Pierre, l'archidiacre de Bath Pierre de Blois (vers 1135-après 1204), a donné dans son traité *Contre la perfidie des Juifs* un des modèles du genre.

Une date est marquée par le *Glaive* ou *Poignard de la foi* (*Pugio fidei*) du dominicain Raymond Martin (mort en 1286), qui vise à la fois les Maures et les Juifs et fait preuve, dans son utilisation des prophéties messianiques, d'une connaissance sérieuse de l'hébreu et des textes talmudiques (le reproche d'avoir faussé les citations, qui lui a été adressé parfois, n'est pas mérité). L'effort de Raymond Martin n'était pas isolé : c'était saint Raymond de Pennafort, l'illustre canoniste et moraliste, devenu archevêque de Tarragone en 1235 avant d'être général des Dominicains de 1238 à 1240, qui avait voulu, pour le succès de sa croisade contre les Maures et contre les Juifs en Espagne, organiser un centre d'études où les apologistes futurs se prépareraient

à leurs travaux en apprenant les langues orientales et en se familiarisant avec les doctrines qu'ils auraient à combattre un jour. Le dominicain florentin Ricoldo de Monte Croce (Montecroix), qui rédigea vers 1300 son *Rempart* (*Propugnaculum*) *de la foi contre les folies de l'Alcoran*, avait acquis des Sarrasins, de leur langue et de leurs doctrines une connaissance personnelle au cours du pèlerinage en Terre sainte dont il avait donné la relation en 1294. Qu'on ne s'étonne pas de ces métaphores guerrières, « poignard », « rempart » ou autres : elles sont dans le goût du temps ; un peu plus tard, le franciscain Alphonse de Spina (mort après 1491) inscrivait en tête d'un traité d'apologétique estimé, qu'il composa de 1458 à 1461, ce titre belliqueux : *Forteresse* (*Fortalicium*) *de la foi contre les Juifs, les Sarrasins et autres ennemis de la foi chrétienne.* On pense à l'exorde fameux de Bossuet : « Bâtissons les forteresses de Juda des débris et des ruines de celle de Samarie... » (1).

Quelques convertis devenus apologistes.— Une catégorie assez nombreuse, et en tout cas intéressante, d'écrits apologétiques a pour auteurs des Juifs ou des musulmans convertis, qui ont voulu gagner à leur foi les frères de race ou de religion qui avaient partagé leur erreur. Nous avons déjà rencontré l'auteur anonyme du traité qui fut prêté à Rhaban Maur ; le laïc Paul Alvare ou Albare de Cordoue (mort en 861), l'ami du prêtre et martyr Euloge, était Juif de race, et le déclare lui-même dans une lettre à un prêtre renégat qui avait embrassé le judaïsme ; il se fit l'apologiste de la foi chrétienne contre les coreligionnaires de ses ancêtres, aussi bien que contre l'Islam et le calife persécuteur Abd-er-Rhaman II, qu'il combat dans son *Exposé* (*Indiculus*) *lumineux*. Le rabbin Samuel de Maroc, converti à Tolède vers 1085, adressa peu après au savant juif Isaac un livre, rédigé en arabe. *Sur la venue du Messie*, montrant qu'il ne fallait pas l'attendre dans l'avenir, et que le Messie est déjà venu, conformément aux prophéties, en particulier à celle de Daniel. Un rabbin de Huesca, Moïse Sephardi, converti en 1106 sous le nom de Pierre Alphonse, a défendu sa foi nouvelle dans un curieux *Dialogue* dont les interlocuteurs sont Pierre et Moïse, ses deux « moi » d'après et d'avant la conversion ; il n'oublie pas de pourfendre, dans un chapitre, les erreurs des musulmans, mais ce sont surtout celles des Juifs qu'il réfute par des arguments philosophiques ou exégétiques (2). Un Juif de Cologne appelé Hermann, converti en 1124, devenu prémontré et prieur de Kappenberg, a raconté sa conversion et celle de son frère dans un opuscule autobiographique dont l'intérêt psychologique est assez grand ; on y voit à l'œuvre les motifs qui pouvaient amener un Juif à la foi chrétienne, et aussi les raisons qui le retenaient, mais dont il put triompher avec le secours de la prière.

(1) La polémique contre les Vaudois et les Albigeois, qui attaquèrent les fondements même de la foi chrétienne, dépasse elle aussi la portée des controverses à l'encontre des hérétiques, que nous avons dû laisser généralement en dehors de cet essai. Il faut au moins signaler la *Somme contre les Cathares et les Vaudois* à laquelle le dominicain Moneta de Crémone travaillait encore en 1244. Le cistercien Alain de Lille (mort en 1202) combat à la fois les Cathares, les Vaudois, les Juifs et les Musulmans dans son traité *Contre les hérétiques*, composé peu après 1179 suivant la méthode scolastique.

(2) C'est à un autre de ses ouvrages, où il met en latin des fables arabes, qu'a été emprunté le fabliau bien connu du *Chastoiement* ou *Castoiement d'un père à son fils.*

Alphonse Abner (1270-1346), rabbin et médecin à Valladolid, eut l'originalité d'user le premier de la langue espagnole pour les traités apologétiques qu'il composa après sa conversion et qui sont conservés pour la plupart manuscrits. Le médecin Josua Lorki, appelé après son baptême Jérôme de Sainte-Foi, écrivit à Rome (1412) deux livres *Contre la perfidie des Juifs et le Talmud* qui ont pris dans certaines rééditions le titre de *Fouet des Hébreux* (*Hebraeomastix*). Paul de Sainte-Marie, converti en 1390, devenu archidiacre à Burgos puis évêque de Carthagène (mort en 1435), s'était appelé, de son nom juif, Salomon Lévi ; il fit dialoguer Saul et Paul dans son *Dépouillement* (*Scrutinium*) *des Ecritures*. Quant à l'auteur d'un traité intitulé *Confusion de la secte mahométane*, signalé au XVe siècle, son nom d'Abdallah indique assez qu'il avait été lui-même musulman.

L'apologétique des grands scolastiques. — On peut dire que la démarche essentielle de l'apologétique est apparentée avec celle de la scolastique telle que la définit saint Anselme dans la formule célèbre qui ouvre son *Proslogion* : « la foi cherchant l'intelligence », *fides quaerens intellectum*, rencontre, si sa recherche est bien conduite, les motifs qui, sans prétendre démontrer ce qui dans la révélation reste mystérieux à la raison humaine, permettent à celle-ci de formuler un « jugement de crédibilité ». Mais la préoccupation des scolastiques reste d'ordinaire théologique, non proprement apologétique, parce que, tout en mettant en valeur les raisons de chaque point de foi ou de doctrine et en écartant les objections qu'on y peut tenter de faire, ils cherchent à constituer un système cohérent et bien édifié plutôt qu'à conduire à la foi ceux qui ne la possèdent pas encore. Même l'analyse de l'acte de foi à laquelle ils sont bien obligés d'apprendre à se livrer, et qu'un Abélard pratique en ramenant jusqu'à l'excès les motifs de croire à l'exercice de la raison, n'est pas encore de l'apologétique proprement dite, au sens où nous l'entendons aujourd'hui ; mais c'en est la préparation et un examen minutieux de leurs écrits permettrait d'y signaler nombre de formules dont la valeur pour l'apologiste n'aurait pas besoin d'être longuement démontrée... Telle est l'exclamation célèbre de Richard de Saint-Victor (mort vers 1173) : « Seigneur, si nous nous trompons, c'est par toi que nous avons été trompés, car cette foi a été confirmée en nous par de tels signes et de si grands prodiges, qu'ils ne pouvaient être accomplis que par toi seul. »

Le plus illustre des docteurs scolastiques, saint Thomas d'Aquin (1225-1274), est aussi celui qui a le mieux précisé la nature complexe de l'acte de foi et le rôle des motifs de crédibilité. Dans la *Somme théologique*, on peut dire que la clarté et la force de la démonstration constituent par elles-mêmes une méthode apologétique, bien que ce soit proprement de spéculation théologique qu'il s'agisse. Mais le Docteur Angélique est l'auteur d'un autre ouvrage qui ressortit au premier chef à l'apologétique, qui en est le chef-d'œuvre au moyen âge et l'un des livres essentiels pour tous les temps : la *Somme contre les Gentils*, ou *De la vérité de la foi catholique*, composée en 1261-1264. On l'appelle souvent la *Somme philosophique* : comme saint Anselme dans le *Monologion* et surtout le *Proslogion*, saint Thomas y établit ce que l'on peut nommer la préparation philosophique à la foi chrétienne, l'existence de Dieu, la création, Dieu fin suprême de tous les

êtres... et ces thèses fondamentales, si elles n'appartiennent pas à l'objet propre de l'apologétique, en sont tellement la condition et la base que, de nos jours encore, beaucoup de traités apologétiques commencent par les poser ; d'autre part, sur la Trinité et d'autres points de doctrine révélée, saint Thomas touche nettement au domaine de la théologie. La *Somme contre les Gentils* reste pourtant un livre essentiellement apologétique, non seulement parce que le livre IV déborde la théodicée et se place nettement sur le terrain de l'apologétique, mais parce que l'ouvrage entier a l'accent et le programme que l'on attend d'une apologie, orienté qu'il est vers la conversion des « Gentils », des incroyants, que saint Thomas veut amener à la foi chrétienne. Plus de « glaive » ici, d'ailleurs, ni de « rempart », ni de « forteresse » : la grande force de cet exposé pacifique est dans l'objectivité sereine et loyale d'un maître qui s'attache simplement, bonnement à la recherche de la vérité. D'autre part saint Thomas, qui propose des démonstrations rigoureuses des vérités naturelles et accessibles à la raison, ne présente que la *défense*, contre des attaques mal fondées, des vérités surnaturellement révélées, dont la démonstration proprement dite, supposant l'acceptation de la révélation, est réservée à la théologie. La *Somme contre les Gentils*, bien qu'elle porte la marque de son temps et qu'elle ignore, par la force des choses, la spécialisation apportée depuis aux traités d'apologétique et de théologie fondamentale, n'a pas vieilli pour le fond de la doctrine ; beaucoup de ses exposés semblent d'hier, et gardent la jeunesse des chefs-d'œuvre « classiques ».

On n'oserait pas en dire autant du bienheureux Raymond Lulle (1235-1316, d'après la chronologie rectifiée par le P. Longpré). Alors que les ouvrages mystiques du franciscain catalan, *le Livre de la contemplation*, *l'Ami et l'aimé*, excitent encore notre admiration et paraissent étonnamment « modernes », il faut convenir que son immense effort encyclopédique est assez loin de nous. Mais s'il est un penseur scolastique qui ait mérité d'être salué comme un apologiste, c'est assurément le « Docteur illuminé ». Quand, en 1264, il renonce à la vie mondaine et se « convertit » en prenant l'habit de saint François, il jure par trois fois « de ne plus se donner de repos ni de consolation tant que le monde entier ne sera pas chrétien » : c'est lui qui nous en fait la confidence dans son *Livre de contemplation* et il se dépensa jusqu'au martyre pour tenir cette promesse, d'une héroïque générosité. De là ses innombrables écrits, dont beaucoup sont directement apologétiques, comme le *Livre des démonstrations admirables*, le *Livre du païen et des trois sages*, la *Dispute du fidèle et de l'infidèle*, le *Livre des cinq sages*, et tant d'autres, mais qui tous sont marqués par la préoccupation de convertir les infidèles ; de là son insistance auprès des papes et des rois pour obtenir la création de séminaires des langues orientales, comme lui-même en avait établi un à Miramar (Lulle écrivait en latin, en catalan, en arabe,... usant de la langue qui lui permettrait le mieux d'atteindre les âmes à conquérir) ; de là ses incessants voyages, de la Baltique aux Indes, jusqu'au jour où il subit, à Bougie, le martyre qu'il avait tant désiré. Quand il écrit ses grands ouvrages philosophico-théologiques, comme le *Grand art* sur la nature duquel on s'est souvent trompé, il n'oublie pas sa vocation de « procureur des infidèles ». A-t-il, comme on l'affirme communément,

exagéré jusqu'à un involontaire rationalisme la force démonstrative des arguments de raison en faveur des dogmes, tandis qu'il aurait eu le tort de mettre la foi comme condition à la connaissance intellectuelle ? Le savant P. Longpré, et d'autres avec lui, tiennent que ces reproches ne sont fondés que sur des malentendus et que l'apologétique de Raymond Lulle, adversaire résolu des averroïstes et de leur théorie des deux vérités (une thèse pouvant à la fois être vraie en philosophie et fausse selon la foi et l'Ecriture), héritier de la pensée augustinienne, est une apologétique imagée à l'usage du grand nombre, mais une apologétique « saine » (1).

Les derniers apologistes du moyen âge. — Un équilibre paisible et puissant dans l'apologétique, tel que nous le révèle l'admirable *Somme contre les Gentils*, allait bien avec le « grand siècle », le siècle classique, que fut le siècle de saint Louis. Au trouble apporté dans les esprits par le grand schisme d'Occident, les querelles conciliaires, les premières tentatives de réforme et le mouvement parfois mal réglé de la Renaissance, il était inévitable que répondît une apologétique plus aventureuse et, malgré la bonne volonté des apologistes, moins heureusement équilibrée. Non que l'esprit scolastique, en ce qu'il avait de bon, ait tout à fait disparu au XVe siècle, emporté par l'esprit de nouveauté. Mais on voit apparaître, de plus en plus clairement, le courant nouveau.

Raymond de Sebonde ou Sabieude, Espagnol venu à Toulouse pour étudier la médecine et la philosophie puis enseigner la théologie, ne nous est connu que par son *Livre des créatures* (appelé plus tard *Théologie naturelle*) qu'il composa de 1434 à 1436 ; Montaigne, qui s'était renseigné sur lui auprès de Turnèbe, le croyait sensiblement plus ancien. Sur le livre même, l'*Apologie de Raymond Sebond*, que Montaigne inséra au livre II des *Essais* après avoir traduit la *Théologie naturelle* en français pour complaire à son père (2), fausse souvent les interprétations : on attribue volontiers à Sebonde lui-même les volte-face de Montaigne, passant du scepticisme au fidéisme et esquissant d'avance ce que La Mothe Le Vayer, au XVIIe siècle, appellera la « sceptique chrétienne » (3). On reprochait à Raymond d'avoir voulu donner de la foi des raisons trop humaines, de l'avoir fondée sur la raison, sans que ses raisonnements parussent décisifs aux esprits forts. Cette tendance rationaliste n'empêche pas le professeur de Toulouse d'avoir mis au service d'une intention sincèrement apostolique des arguments qui plus d'une fois gardent leur force ; ses considérations sur l'harmonie entre le bien de l'homme et la révélation qui lui est proposée ont quelque chose qui annonce, de loin, l'apologétique moderne.

Ce n'est pas vers le rationalisme, mais vers le fidéisme qu'inclinerait dans quelque mesure le pieux cardinal humaniste Nicolas de Cuse (1401-1464) : il a reçu une culture scolastique, mais se méfie

(1) P. LONGPRÉ, art. LULLE (Raymond), dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. IX, col. 1122-1126.

(2) Voir la thèse de J. COPPIN, *Montaigne traducteur de Raymond Sebond*, Lille, 1927.

(3) Sur la religion et l'apologétique de Montaigne, on consultera avec profit la thèse toute récente de l'abbé M. DRÉANO, *La Pensée religieuse de Montaigne*, Paris, 1937, et l'excellent ouvrage de l'abbé R. MORÇAY, *La Renaissance*, t. II, Paris, 1936.

d'Aristote et cherche la vérité dans une lumière mystique où, pour un peu, s'unifieraient les contraires ; ses traités *De la docte ignorance* ou *De la paix de la foi* impliquent une apologétique à laquelle on peut reprocher, malgré les intentions de l'écrivain, de manquer de rigueur. Bien différent est le livre curieux de l'Espagnol Pedro della Caballeria que l'on signale en 1487, *Raisons populaires contre les ignorants* (*Rationes laicales contra idiotas*), *montrant que la foi chrétienne est véritable et nécessaire* : écrivant pour un public très large et non initié aux méthodes de l'école, il ne présente pas une argumentation technique, mais fait ressortir l'excellence du christianisme et la bonté du contenu révélé. Quant à Jérôme Savonarole (1452-1498), le fougueux dominicain que ses outrances de langage et ses attaques contre le gouvernement de Florence conduisirent au bûcher, il avait donné en 1497 un excellent traité apologétique, le *Triomphe de la croix*, où il exalte l'action morale du christianisme et reste fidèle au meilleur esprit traditionnel.

L'humanisme, plus ou moins bien entendu, induisait d'autres apologistes à demander à Platon, par réaction contre l'aristotélisme scolastique, plus qu'il ne pouvait donner pour appuyer les dogmes chrétiens. Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), dont le nom est resté le symbole de l'érudition moins digérée qu'accumulée, essayait d'utiliser pour l'apologétique, non seulement Platon associé à saint Augustin et à saint Thomas, mais le Talmud et la cabale juive, et même la magie ; il revint à des sentiments plus mesurés dans son *Apologie*, après la condamnation de treize de ses thèses par Innocent VIII. Marsile Ficin (1433-1499) poussait, dit-on, l'amour de Platon jusqu'à faire brûler une lampe devant son buste, comme devant l'image d'un saint ; son apologétique se ressent de cette admiration excessive, et il a tort, évidemment, de faire de Platon un précurseur de Jésus-Christ ; il y a pourtant certaines idées intéressantes et justes dans son traité *De la religion chrétienne* et il était sincèrement pieux. Il faut citer enfin, pour l'élégance de la forme et aussi pour l'usage mesuré qu'il y fait des convenances entre les mystères de la foi et l'âme humaine, le traité *De la vérité de la religion chrétienne* qui représente la part de l'apologétique dans l'œuvre de l'humaniste et philologue espagnol Louis Vivès (1492-1540), savant chrétien que ses contemporains n'hésitaient pas à mettre en parallèle avec le grand Erasme (1464-1536) et qui, si l'auteur du *Manuel du soldat chrétien* l'emportait sur lui en éloquence, recevait la palme du jugement.

CHAPITRE IV. — L'APOLOGÉTIQUE DU XVI[e] AU XVIII[e] SIÈCLE

La Réforme, la controverse et l'apologétique. — La crise aiguë qui au XVI[e] siècle déchira la chrétienté et dont l'affichage des propositions luthériennes en 1517 fut le signal, devait, comme les hérésies des siècles antérieurs, provoquer des réponses et des défenses du côté orthodoxe. Ces controverses où des catholiques se proposent d'établir un ou plusieurs dogmes attaqués par les hérétiques n'ont guère retenu jusqu'ici notre attention : c'est que leur caractère apologétique n'est qu'apparent, et qu'un effort pour préserver de toute déviation le

dogme trinitaire ou celui de l'union hypostatique est mené contre un adversaire qui ne s'inquiéterait pas de la Trinité ni de l'Incarnation s'il ne prétendait d'abord professer la foi chrétienne, et s'il ne tenait l'Eglise catholique (sauf le point de doctrine qu'il lui plaît de contester) pour la gardienne de l'authentique révélation ; autrement dit, si grave que soit l'erreur d'un arien, d'un nestorien, d'un monophysite, elle suppose admises et laisse intactes les thèses essentielles que l'apologétique a précisément pour but de rendre « croyables », et l'argumentation contre cet hérétique est menée sur le terrain de la théologie, l'adversaire acceptant les procédés de démonstration dont la théologie a coutume d'user, à commencer par le recours à l'Ecriture inspirée. Au début des controverses contre Luther, il n'en allait pas autrement. Mais le développement du protestantisme, avec le libre examen, amena de plus en plus certains protestants à mettre en cause les fondements de la foi ; et la manière même dont les réformés prétendaient user de l'Ecriture, en rejetant par principe la tradition et en contestant l'autorité de l'Eglise, contraignit les controversistes à établir fortement, par des arguments plus serrés que jamais, des thèses qui appartenaient directement à la « théologie fondamentale », mais s'apparentaient de plus en plus fréquemment à l'apologétique elle-même.

Ainsi marquaient-ils un pas nouveau vers la constitution de l'apologétique en une branche distincte des sciences religieuses ; une étape plus décisive devait être franchie quand l'obligation de réfuter les libertins, les déistes, les « philosophes », qui n'admettaient pas même la révélation, donnerait une importance jusqu'alors presque insoupçonnée à des thèses que le moyen âge n'avait guère conduites que contre les Juifs et les musulmans, encore ceux-ci croyaient-ils en un Dieu personnel et en des livres inspirés.

En gardant présentes à l'esprit ces observations, on notera le profit que l'apologétique ne pouvait manquer de retirer de certains grands ouvrages construits, en principe, sur d'autres terrains que le sien. Tel traité de Jean Cochlée (mort en 1552), *De l'autorité de l'Eglise et de la sainte Ecriture*, ou du célèbre controversiste qui avait été l'un des premiers contradicteurs de Luther, Jean Eck (mort en 1543), le *Manuel des lieux communs contre les luthériens*, préparait utilement les voies au chef-d'œuvre classique du dominicain Melchior Cano (1509-1560), le traité *Des lieux théologiques* : œuvre de théologien, le titre le dit assez haut, et un « traité » dans nos manuels théologiques d'aujourd'hui l'a gardé ; mais il était impossible d'étudier les sources où le théologien trouve les preuves de la doctrine sans rendre service en même temps à l'apologiste.

Saint Pierre Canisius (1521-1597), le maître des *Catéchismes*, qui a tant fait par un exposé pacifique et solide de la doctrine catholique pour lui garder et lui conquérir des fidèles en Allemagne, avait commencé une réfutation des « centuriateurs de Magdebourg » qui en est restée au premier volume ; contre les erreurs gravement tendancieuses de Flaccius Illyricus et de ses collaborateurs protestants qui, à Magdebourg, avaient fait de l'histoire de l'Eglise par siècles ou « centuries » une arme de polémique anticatholique, la meilleure riposte était d'établir sans passion la vérité des faits ; telle fut l'œuvre du cardinal Baronius, successeur de saint Philippe Néri à la tête de l'Oratoire

d'Italie (1538-1607), et ses *Annales ecclésiastiques* constituent une apologétique d'autant meilleure qu'elles ne cherchent pas à en être une (1) : le meilleur service que les historiens, comme les autres spécialistes, puissent rendre à l'apologétique, c'est de lui fournir des faits solidement établis, sans autre préoccupation que la vérité la plus objective possible.

La *Défense de la foi* que l'on trouve dans les œuvres de l'insigne théologien François Suarez, de la Compagnie de Jésus (1548-1617), n'est pas, comme on pourrait le croire, un traité général d'apologétique, mais un ouvrage destiné à maintenir, contre le roi d'Angleterre Jacques Ier, la doctrine sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Le grand controversiste de l'époque est son confrère le cardinal saint Robert Bellarmin (1542-1621), dont les *Controverses*, établissant contre les protestants les règles et le fondements de la foi, dépassent la portée d'une œuvre de circonstance et atteignent une valeur vraiment apologétique, tout en demeurant sur le terrain de la théologie positive. Il faut louer aussi les *Controverses* de saint François de Sales (1567-1622), ses « placards », comme il disait, où le futur évêque de Genève remontrait la vérité aux calvinistes du Chablais avec tant de force persuasive et de bonté qu'il opérait parmi eux des conversions merveilleuses (2). Son ami le cardinal Jacques Davy du Perron (1556-1618), protestant converti, s'appliqua aussi à convaincre ses anciens coreligionnaires ; le cardinal de Richelieu (1585-1642), avant que les soucis de la conduite de l'Etat ne lui eussent pris tout son temps, écrivit durant sa retraite de Coussay un ouvrage remarquable par « l'accent de conviction passionnée et le ton de sincérité énergique » (3), les *Principaux points de la foi de l'Eglise catholique*, contre les ministres calvinistes de Charenton (1617). Citons encore le premier historien de l'Académie française, Paul Pellisson-Fontanier (1624-1693), qui, emprisonné pour sa fidélité à Fouquet, réfléchit si bien dans sa prison qu'il abjura le protestantisme ; une fois converti, il écrivit des *Réflexions sur les différends en matière de religion* où la controverse ne manque ni de noblesse ni de charité.

L'apologétique chrétienne chez les protestants. — Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que les protestants, tout occupés de défendre contre les controversistes catholiques les points particuliers de la religion réformée, se montrassent indifférents aux attaques des sceptiques et des libertins contre la vérité de la religion chrétienne. Le « pape des huguenots », Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623), le même qui donnait pour titre à une histoire de la papauté le *Mystère d'iniquité*, fit paraître à Anvers en 1581 un *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les athées infidèles* qui ne manque pas de force convaincante : « un Mornay qui a sur ces arguments fait le plus beau et docte livre qui ait onc été, peut-estre, imprimé en la chrétienté », disait le magistrat rennais Noël du Fail, qui pourtant était

(1) Voir la belle introduction donnée par M. Georges Goyau à la deuxième partie, *Histoire*, du manuel collectif *Ecclesia*.

(2) Voir la thèse importante du chanoine Thamiry, *La Méthode d'influence de saint François de Sales ou son apologétique conquérante d'après le « Traité de l'amour de Dieu »*, 1922.

(3) Maximin Deloche, *Autour de la plume du cardinal de Richelieu*, p. 110.

catholique ; et sans doute exagérait-il le superlatif, mais le mérite de l'ouvrage valait un éloge. Moyse Amyraut, pasteur à Saumur (1596-1664), a donné entre autres ouvrages, dont la théologie fut discutée même parmi les calvinistes, un *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes.* Jacques Abbadie (vers 1654-1727), qui vécut beaucoup à l'étranger, à Berlin, en Angleterre, en Irlande, a publié à Rotterdam un *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1684), suivi cinq ans plus tard du *Traité de la divinité de N.-S. Jésus-Christ* ; ces ouvrages reçurent de grands éloges, du côté catholique, mais aussi des critiques justifiées : Abbadie fait trop peu de place à la critique historique, s'appuyant de préférence sur des arguments philosophiques et moraux, encore ne pousse-t-il pas ceux-ci aussi avant qu'il le faudrait, par méfiance envers la « scolastique » (1). Le ministre Isaac Jaquelot (1647-1708), passé en Allemagne à la révocation de l'Edit de Nantes, a traité *De la conformité de la foi avec la raison* dans un ouvrage que l'abbé Migne a cru devoir accueillir parmi ses *Démonstrations évangéliques,* de même que les *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* du naturaliste genevois Charles Bonnet (1720-1793) qui minimise le caractère surnaturel du miracle, et les *Lettres sur le christianisme* de son compatriote le physicien et géologue Jean-André Deluc (1727-1817). La réfutation des sociniens, des déistes, des philosophes qui minimisaient ou niaient le surnaturel, n'a d'ailleurs pas toute la force qu'elle pourrait avoir chez certains de ces apologistes, qui s'abandonnent à des compromissions dénoncées par les critiques protestants eux-mêmes (2).

En Hollande, Hugo Grotius (1583-1645), le célèbre juriste à qui l'on doit le traité *Du droit de la paix et de la guerre,* ayant été emprisonné de 1619 à 1622 pour avoir pris dans les discordes civiles le parti du républicain Barneveldt contre le stathouder Maurice de Nassau, employa les loisirs de sa prison à composer pour l'instruction des marins hollandais un poème *De la vérité de la religion chrétienne,* traduit par la suite du néerlandais en latin et du latin en beaucoup d'autres langues. Les apologistes dont il s'est le plus inspiré sont Raymond de Sebonde, Louis Vivès et Du Plessis-Mornay. La doctrine de Grotius n'est pas irréprochable et Bossuet a écrit une dissertation pour en relever les inexactitudes ou les insuffisances ; mais la foi du poète prisonnier était sincère et, ce qui nous intéresse surtout en ce moment, il adoptait un ordre des preuves qui est demeuré, à peu de détails près, l'ordre classique : d'abord la préparation philosophique, Dieu, la Providence, l'âme ; la vie et la révélation de Jésus-Christ, les miracles, l'accomplissement des prophéties, et les signes intrinsèques qui prouvent la divinité de sa doctrine, l'authenticité et la véracité du Nouveau Testament ; Grotius, qui pensait aux pays lointains où les matelots risquaient de perdre la foi, conclut en montrant la fausseté du paganisme et en réfutant le judaïsme ainsi que le mahométisme. La mise en œuvre des arguments, bien que l'ouvrage ait

(1) C'est la raison qui fit mettre ses traités à l'index ; mais il en existe une édition rectifiée par un vicaire général de Dijon, l'abbé Lacôte, Paris, 1826.

(2) Voir les réflexions de M. F. Lichtenberger (art. *Apologétique* de l'*Encyclopédie* [protestante] *des sciences religieuses*), partiellement reproduites par le P. Le Bachelet dans son article *Apologétique* du Dictionnaire d'Alès.

forcément vieilli, n'aurait pas perdu, même pour nos contemporains, toute son efficacité (1).

Les protestants d'Allemagne. — En Allemagne, le plus grand nom de l'apologétique chez les protestants est l'illustre philosophe Guillaume-Godefroy de Leibniz (1646-1716) ; on sait que l'auteur de la *Théodicée* avait engagé avec Bossuet une correspondance en vue de préparer l'union des Eglises ; si le projet d'union ne put aboutir, il resta du moins dans l'âme de Leibniz des dispositions qui le portaient à un rapprochement sincère avec le catholicisme, et le dessein qu'il avait formé de défendre la religion chrétienne contre les incrédules, de même que la Trinité contre les sociniens, présente un intérêt considérable dans l'histoire de l'apologétique. Il est malheureusement compromis par la tendance du philosophe à croire que l'on peut démontrer par la logique, non seulement les thèses de la théodicée (qui appartiennent à la philosophie et relèvent donc de la raison), mais les vérités de la religion, même révélée, dont le miracle fournit une preuve excellente, certes, mais moins « logique » que Leibniz ne semble parfois le penser. Le *Discours sur la conformité de la foi et de la raison* et l'ouvrage posthume intitulé *Système théologique* sont la contribution la plus caractérisée de Leibniz à l'apologétique (2). Le leibnizien Jean-Chrétien Wolf (1679-1754), dans son esquisse d'une apologétique en 1707, exprimait encore plus ouvertement que son maître la tendance à considérer sa démonstration de la révélation comme participant à la rigueur de la géométrie : prétention que n'ont pas les arguments de l'apologétique orthodoxe...

Devant la poussée du rationalisme, qui au cours du XVIIIe siècle allait devenir de plus en plus forte et aboutir à l'éclat de Reimarus et des « fragments de Wolfenbüttel », déclaration ouverte d'incrédulité envers l'historicité de l'Evangile et la divinité de Jésus-Christ, l'apologétique luthérienne ou piétiste ne pouvait avoir une efficacité aussi grande que les croyants l'eussent souhaité. Des savants qui s'étaient illustrés dans d'autres études, comme le mathématicien Léonard Euler (1707-1783) ou le physiologiste Albert von Haller (1708-1777), ne furent pas les moins vigoureux à prendre la défense de la révélation chrétienne, le premier dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne* et dans *la Révélation vengée contre les attaques des esprits forts*, le second dans ses *Lettres sur quelques objections contre la Révélation*, ouvrages qui ont paru assez utiles pour figurer dans les *Démonstrations évangéliques* de l'abbé Migne. Th. Christoph Lilienthal, professeur à Kœnigsberg, ne consacre pas moins de 16 volumes à dissiper les objections déistes contre « les bonnes choses contenues dans la sainte Ecriture » et la révélation. Joh. Georg Rosenmüller (1736-1815), professeur à Erlangen, à Giessen et finalement à Leipzig, cherche de préférence dans l'accomplissement des prophéties la *Preuve historique de la vérité*

(1) Voir la thèse latine de M. le chanoine LOOTEN, *De Grotio christianae religionis defensore*, Lille, 1899.

(2) L'abbé Emery, qui mourut supérieur de Saint-Sulpice (1732-1811), a recueilli des *Pensées sur la religion* où se trouve le meilleur de l'œuvre apologétique de Leibniz (cf. *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion*, Paris, 1819). Le savant et pieux sulpicien a composé des recueils semblables de *Pensées* tirées des œuvres de François Bacon, de Descartes, d'Euler.

de la religion chrétienne, mais il sacrifie, comme tant d'autres, à l'esprit du temps en essayant de donner de certains miracles une interprétation naturaliste.

Joh. Friedrich Kleuker (1749-1827), professeur à Kiel, insiste davantage sur l'historicité de l'Evangile ; mais cet apologiste se laissait, d'autre part, influencer à l'excès par Saint-Martin, le « philosophe inconnu » et son pseudo-mysticisme, ce qui est encore un trait curieux de l'époque et montre combien il était difficile même aux apologistes de garder l'équilibre dans un milieu en singulière fermentation. Gottfried Less (1736-1797), professeur à Goettingue, sans négliger l'argumentation tirée des miracles et des prophètes dans sa *Preuve de la vérité de la religion chrétienne* (il consacra une réfutation particulière aux attaques contre la résurrection du Christ contenues dans les « fragments de Wolfenbüttel »), utilise aussi l'argument tiré des effets intérieurs du christianisme d'une manière qui le montre influencé par le mysticisme piétiste, ce qui ne laisse pas d'affaiblir sa démonstration. La même tendance est encore plus marquée chez Joh. Fr. Wilhelm Jerusalem (1709-1789), qui, dans ses *Considérations sur les principales vérités de la religion*, est préoccupé en même temps de défendre la révélation et de garder à la « religion du cœur » une place qui puisse retenir ses contemporains. Les historiens protestants conviennent que cet esprit de concessions faisait la part belle à l'offensive rationaliste, et diminue de beaucoup la valeur de l'apologétique protestante en Allemagne au temps de l' « Aufklärung » ou des « lumières », comme on est convenu de l'appeler (1).

L'apologétique anglicane. — Si l'offensive déiste devint, en Angleterre, de plus en plus forte à la fin du XVIIe siècle et au cours du XVIIIe, si les attaques de David Hume (*Histoire naturelle de la religion*, 1757 ; *Dialogues sur la religion naturelle*, 1779) et des sceptiques formés à son école s'en prennent à l'existence même de Dieu et ne laissent donc rien subsister, pensent-ils, de la révélation ni des miracles qui la fondent, l'esprit de la Haute Eglise anglicane, malgré les erreurs protestantes imposées par les confessions de foi officielle, garde assez du christianisme authentique pour que la défense de la révélation ait été menée activement, non seulement par les évêques et les théologiens, mais aussi par des savants ou des lettrés, laïcs mais sincèrement croyants, si bien que l'abbé Migne a pu leur emprunter de nombreux ouvrages pour sa collection des *Démonstrations évangéliques*.

C'est ainsi que Robert Boyle (1626-1691), l'illustre physicien et chimiste à qui est due la fondation de la Société Royale de Londres, écrivit une dissertation *Sur le profond respect que l'esprit humain doit à Dieu* et des *Considérations pour concilier la raison et la religion* ; les sacrifices qu'il s'imposait en faveur des missionnaires suffiraient à prouver que la foi n'était pas seulement pour lui une adhésion superficielle. Isaac Newton (1642-1727), insigne parmi les astronomes, donna des *Observations sur les prophéties de l'Ecriture Sainte*, publiées après sa mort, où des étrangetés montrent qu'un savant peut être par certains côtés un homme crédule, mais dont l'esprit chrétien est indé-

(1) Cf. par exemple P. TSCHACKERT, art. *Less*, dans HERZOG-HAUCK, *Realencyklopaedie*, 3e édit., t. XI, p. 406.

niable. Le poète et critique Joseph Addison (1672-1719) n'est pas seulement l'auteur principal du célèbre *Spectator* : il avait entrepris sur les *Evidences de la religion chrétienne* un ouvrage qu'il laissa inachevé et qui parut après sa mort en 1730.

Cette bonne volonté des laïcs n'allait pas toujours sans inconvénients : d'aucuns se trouvaient mal préparés à la tâche de l'apologétique et, plus habitués au raisonnement scientifique ou philosophique qu'au maniement des idées religieuses, abandonnaient à l'adversaire plus qu'ils ne croyaient et compromettaient d'autant les vérités qu'ils voulaient défendre. John Locke (1632-1704), le philosophe sensualiste de l'*Essai sur l'entendement humain*, écrivit un traité pour démontrer le *Caractère raisonnable du christianisme, tel qu'il est exposé dans les saintes Ecritures*, et le fait trop « raisonnable » pour que nous y reconnaissions tout à fait la religion révélée. Il faut dire à sa décharge que pareille insuffisance se manifestait chez un clergyman comme Samuel Clarke (1675-1729), qui fut curé anglican de Saint-Jacques de Londres et faillit devenir archevêque de Cantorbéry : il avait passé par le socinianisme et en gardait une disposition d'esprit à demi rationaliste ; défenseur de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme immatérielle, contre Hobbes, Spinoza et Dodwell, il écrivit un traité sur *les Obligations de la religion naturelle, la vérité et la certitude de la religion chrétienne* dont la dialectique vigoureuse ne suffit pas à masquer les inexactitudes.

Parmi les essais apologétiques des hommes d'Eglise, le P. Le Bachelet distingue plusieurs courants. Les uns s'attachent surtout, contre les déistes, à montrer « la convenance et les avantages de la révélation chrétienne, en les fondant surtout sur l'insuffisance de la pure raison pour bien diriger la vie et faire pratiquer efficacement la religion naturelle elle-même » : ainsi en est-il d'Edouard Stillingfleet, évêque de Worcester (1635-1699), dont les *Origines sacrées* se donnent pour un *Exposé rationnel des fondements de la religion* (1662) ; de John Leland (1691-1766), ministre puritain à Dublin, qui dirigea contre les déistes son traité sur les *Avantages et la nécessité de la religion chrétienne* (1772, c'est celui dont la traduction est intitulée dans Migne *Nouvelle démonstration évangélique*) ; de Soame Jennings ou Jenyns (1704-1787), député de Cambridge et Lord de la Chambre de commerce, qui publia en 1774 un *Essai pour prouver l'évidence de la religion chrétienne*, d'autres encore, J. Conybeare, Benson, G. Burnet... Un autre groupe, dont l'apologétique paraît au P. Le Bachelet « plus caractéristique », souligne « les rapports de conformité, d'analogie que présentent les données de la révélation avec des faits d'ordre expérimental ou avec les postulats de la conscience », ébauche d'une méthode que nous verrons beaucoup plus développée par la suite ; c'est la manière de Joseph Butler (1692-1752), évêque anglican de Bristol puis de Durham, dans son livre sur l'*Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature* (1736).

Mais les attaques des incrédules et de Hume en particulier amenèrent les apologistes à s'attacher davantage aux preuves classiques de la révélation telles que les fournissent les prophètes et les miracles et à s'appuyer sur les faits de l'histoire biblique, évangélique surtout, pour y chercher une « évidence », suivant le nom qu'on a donné à cette école, *Evidential School* ; la critique prend le pas sur la philosophie.

On peut citer comme type de cette école William Paley (1743-1805), archidiacre de Carlisle, et son *Tableau des évidences du christianisme,* où il recherche la valeur des témoignages qui nous font connaître la divinité du Christ. Déjà Charles Leslie (vers 1660-1722), chancelier de l'église de Connor, avait procédé à peu près de cette sorte dans ses « Méthodes courtes et faciles » contre les déistes et contre les Juifs et dans la *Vérité de l'Eglise chrétienne démontrée, ou dialogue entre un chrétien et un déiste.* L'évêque de Glocester, William Warburton (1698-1779), démontrait en 1738 la *Mission divine de Moïse* ; Samuel Chandler (1696-1766) établissait la *Défense du christianisme* sur les prophéties de l'Ancien Testament (1725) ; George Campbell (1719-1796) dirigeait contre les négations de Hume une *Dissertation sur les miracles* en 1762 ; le mathématicien Humphrey Ditton (1675-1715) et l'évêque de Bangor Thomas Sherlock (1678-1740) insistèrent sur la résurrection de Jésus-Christ et les témoignages qui la prouvent, tandis que George Littleton (1709-1773) démontrait la vérité du christianisme par la conversion et l'apostolat de saint Paul.

Nathaniel Lardner (1684-1768), auteur d'un *Essai sur le récit de Moïse touchant la création et la chute de l'homme* et d'une *Défense des miracles,* avait même entrepris sur la *Crédibilité de l'histoire évangélique* un ouvrage considérable dont le titre à lui seul est un programme ; la réalisation n'est pas toujours heureuse et les efforts de Lardner pour appuyer sur des témoignages d'auteurs contemporains les faits du Nouveau Testament ne pouvait pas, comme l'observe M. Maisonneuve, être facilement menés à bonne fin ; mais il reste dans ce grand ouvrage nombre d'observations solides.

Les apologistes catholiques en France au XVIIe siècle. — Nous avons déjà rencontré en France des apologistes catholiques qui furent plutôt des controversistes, le cardinal du Perron, saint François de Sales, Richelieu, Pellisson. Pierre Charron (1541-1603), qui fait dans son *Traité de la sagesse* (1601) une place excessive au scepticisme, — si bien que ce livre d'un ecclésiastique considéré, vicaire général d'Agen, devint après sa mort le « bréviaire des libertins » (1) — avait tenté de faire œuvre d'apologétique dans son livre des *Trois vérités* (1594). Son adversaire, le P. François Garasse (1585-1631), qui traitait sa doctrine de « traîtresse, brutale, cynique, athéiste, libertine », était, on le voit, un apologiste qui n'avait pas peur des mots violents, et qui ne brillait pas plus par le goût que par la douceur (cela ne l'empêchait pas de garder, en son cœur, la charité, puisqu'il mourut en soignant volontairement les pestiférés) ; il y a pourtant de bons arguments apologétiques dans sa *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623), et non pas seulement des invectives, tantôt virulentes, tantôt bouffonnes.

C'est à la philosophie, plutôt qu'à l'apologétique proprement dite, que se rapportent par leur objet les nombreux traités relevés au XVIIe siècle sur l'immortalité de l'âme, l'existence et la Providence de Dieu (il y en a du P. Louis Richeome, du P. Antoine Sirmond, de Jean de Silhon, conseiller d'Etat et l'un des premiers « Quarante », en qui Ernest Jovy signalait « un excitateur de la pensée pascalienne »,

(1) R. Morçay, *La Renaissance*, t. II, p. 194-197.

de Desmarets de Saint-Sorlin, de l'abbé Cotin, lui aussi victime de Boileau, du chartreux Polycarpe de la Rivière, du capucin Yves de Paris, et de bien d'autres) ; mais les intentions des auteurs, qui visent expressément les « libertins » et se proposent d'assurer contre leurs attaques les vérités premières sur lesquelles se fonde la foi, sont nettement apologétiques. Il n'est pas jusqu'à des sceptiques avérés qui n'affichent à l'occasion un pareil dessein, et l'on a souvent cité la phrase de La Mothe Le Vayer, chrétien par sa vie extérieure mais dont la foi était « chargée de peu d'articles », qui n'ait affirmé que « la sceptique se peut nommer une excellente introduction au christianisme » (1).

Quant au philosophe René Descartes (1596-1650), s'il est devenu « le père du rationalisme moderne » et si les principes de son système y ont assurément prêté, nous ne saurions oublier, ni qu'il vécut en chrétien, ni que certains de ses ouvrages (comme les *Méditations sur la philosophie première*) sont dirigés contre les libertins et que rien ne nous autorise à nier sa sincérité ; si bien que M. Emery n'aurait pas tellement déformé la pensée de Descartes lui-même (ne disons rien des cartésiens, ou du moins de beaucoup d'entre eux...) en compilant sous une lumière apologétique les extraits qu'il a intitulés *Pensées sur la religion.* Plus tard, le pieux oratorien Nicolas Malebranche (1638-1715), dont la philosophie contestable est toute pénétrée d'esprit religieux, aura beau ne pas s'appliquer spécialement à l'apologétique, il n'en fournira pas moins, dans la *Recherche de la vérité* ou dans les *Méditations chrétiennes*, plus d'un argument aux défenseurs de la foi et l'idée augustinienne que Dieu est le soleil des esprits et les illumine par la raison en accord avec l'illumination de la grâce ne peut, si on l'entend bien, que préparer les voies à l'apologétique.

Bien qu'ils soient loin de compter autant dans l'histoire des idées et que leur envergure demeure modeste, quelques apologistes consciencieux et solides ont ici droit à une mention. Tel l'oratorien normand Michel Mauduit (1628-1709), qui, dirigeant « contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens » un *Traité de la religion* (1677 et 1698), entreprend de les convaincre « en supposant leurs principes », ce qui l'amène à suggérer quelque chose comme le « pari » de Pascal. Son pieux confrère François Lamy (1640-1715), un cartésien à qui ses opinions attirèrent quelques disgrâces, mais qui a marqué sa place dans l'enseignement de l'Ecriture sainte, dépasse la « morale » et touche à l'apologétique dans sa *Démonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne* (1688), surtout dans l'édition augmentée de 1709-1711. Son homonyme dom Bernard Lamy (1636-1711), bénédictin de Saint-Denis, ami de Bossuet et de Fénelon, a donné de bons ouvrages : *Vérité évidente de la religion chrétienne* (1694), les dialogues de l'*Incrédule amené à la religion par la raison* (1710) et s'attaqua avec moins de bonheur à Spinoza dans le *Nouvel athéisme renversé* (1711).

Pascal n'était pas le seul laïc qui eût joint ses efforts à ceux de ces dignes religieux ; on sait comment Jean de la Bruyère (1645-1696) donnait pour conclusion à ses *Caractères* le chapitre des *Esprits forts* et dirigeait contre ceux qu'il eût mieux valu appeler des « esprits

(1) *Ibid.*, p. 388-399.

faibles » sa verve de moraliste ; sans doute ne faut-il pas lui demander la profondeur qu'on attend d'un « penseur » de profession, mais ses considérations gardent un ton sérieux et il y engage sa sincérité de « grand honnête homme » et de ferme chrétien (1).

Mais on ne sera pas surpris que des évêques aient tenu avec autorité leur partie dans ce concert. Bossuet (1627-1704), dont l'œuvre se présente comme une magnifique défense de la foi en même temps qu'elle expose magistralement la doctrine, appartient à l'histoire de l'apologétique, non seulement par ses controverses comme les *Avertissements aux protestants* ou la leçon d'histoire sereine — et d'autant mieux faite pour convaincre — qu'est l'*Histoire des variations*, mais par la manière dont il glorifie l'action de la Providence dans le *Discours sur l'histoire universelle.* Fénelon (1651-1715) doit être nommé au moins pour ses *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, qui prolongent jusqu'à l'apologétique les démonstrations philosophiques du *Traité de l'existence de Dieu.* Un prélat ami des jansénistes, Gilbert de Choiseul du Plessis-Praslin (1613-1689), qui passa du siège de Comminges sur celui de Tournai, a publié des *Mémoires contre les athées, les déistes et les libertins* où il fait avec assez de bonheur appel au bon sens.

Mais la meilleure apologie que nous devions à l'épiscopat du grand siècle est sans contredit la *Démonstration évangélique* (1679) composée en latin par Daniel Huet, évêque d'Avranches (1630-1721). Huet, qui était curieux de tout et pouvait passer du *Traité de l'origine des romans* ou de la navigation des anciens à une savante édition d'Origène, s'était d'abord intéressé à la philosophie de Descartes, mais il ne tarda pas à en découvrir les dangers, qu'il dénonça dans plusieurs ouvrages ; il s'en prenait en particulier au doute méthodique, mais il en dépassait lui-même le provisoire scepticisme, en philosophie, s'entend, comme si la foi pouvait seule assurer à l'esprit humain une certitude que lui refuse la raison ; telle est la tendance fidéiste du *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, traduit en français et publié après la mort de l'auteur par l'abbé d'Olivet (1722). Il y en a aussi d'assez fortes traces dans l'essai sur la *Concorde de la raison et de la foi* (1690) qu'il intitula *Quaestiones Alnetanae*, du nom de l'abbaye d'Aulnay qu'il avait obtenue en commende. Cette faiblesse ne laisse pas d'être sensible dans la *Démonstration évangélique* ; elle ne doit pas faire méconnaître les fortes qualités de l'ouvrage : Huet, l'un des hommes les plus érudits de son temps, donne une solide armature historique aux arguments traditionnels tirés des prophéties et des miracles, et leur présentation classique lui doit beaucoup. Il y mêle bien quelques paradoxes, et c'en est un, des moins soutenables, qui le porte à chercher dans les dieux du paganisme des souvenirs déformés de ...Moïse ! Mais l'ensemble demeure excellent, et les apologistes qui viendront après lui devront beaucoup à l'évêque d'Avranches.

L'apologétique de Pascal. — Mais le grand nom de l'apologétique au XVIIe siècle, c'est Blaise Pascal (1623-1662). Les *Pensées* dont il ne put laisser que des brouillons, et qui prennent à cause de cet inachevé un je ne sais quoi de plus émouvant et de plus direct, ont été regardées

(1) Cf. GAILLARD DE CHAMPRIS, *Les Ecrivains classiques*, p. 424-430, *La Bruyère apologiste.*

tout de suite comme un chef-d'œuvre, dans l'édition arrangée par les Messieurs de Port-Royal, amis de l'auteur ; elles nous paraissent plus admirables encore depuis que l'effort des éditeurs du XIXe et du XXe siècles a tenté de nous les faire lire sous une forme aussi proche que possible de ce que Pascal avait écrit.

On sait que cet effort n'a pas été couronné d'autant de succès que le croyaient ceux qui annonçaient, de tant de manières malheureusement divergentes, le « plan primitif » ou, comme le chanoine Rocher, le « seul vrai plan » de Pascal. Les documents dont nous disposons, comme l'*Entretien avec M. de Saci* ou mieux encore le *Discours sur les Pensées* de Filleau de la Chaise, laissent place à beaucoup d'incertitudes ; même si nous pouvions conclure, avec de grandes chances de ne pas nous tromper, que Pascal, au moment de tel entretien, concevait son plan de telle manière, il serait exagéré d'en déduire que les fragments conservés doivent suivre exactement cet ordre : un auteur garde jusqu'au bout le droit de changer ses dispositions, et nous ne pouvons pas davantage répondre que tous les papiers que nous possédons étaient destinés à entrer dans les *Pensées*. Les essais pour disposer les *Pensées* dans un ordre qui soit le plus satisfaisant possible ne manquent assurément pas d'intérêt ni d'utilité, et plusieurs sont tout à fait remarquables ; mais il n'en faut pas exagérer la valeur, du moins au delà de quelques lignes générales qui ressortent avec assez de clarté du texte même des *Pensées*.

Il est certain, par exemple, que l'opposition entre la « misère de l'homme sans Dieu » et la « grandeur de l'homme avec Dieu » est destinée, dans l'intention de Pascal, à projeter sur le problème apologétique une vive lumière. Pour nous faire toucher, s'il le peut, le fond de notre misère si Dieu n'est pas dans notre vie, Pascal use d'une ironie tellement impitoyable, et raille si cruellement nos puissances de nature abandonnées à leurs pauvres moyens, qu'on a pu l'accuser de pyrrhonisme ; il est parfois d'autant plus facile de s'y méprendre, que nous ne savons pas si tel fragment énonce une objection que Pascal se proposait de réfuter, de ramener tout au moins à une mesure plus juste, ou s'il y formule une idée qu'il entend prendre à son compte. Ce qui est certain, c'est qu'il ne veut pas abaisser l'homme pour le laisser au plus profond de cet abaissement, et que, fût-ce avant l'ordre de la charité qui est surnaturel, le « roseau pensant », malgré sa misère, est grand parce qu'il se connaît misérable. Mais la véritable grandeur et félicité de l'homme, c'est dans l'ordre de la charité qu'il la trouvera, et tout ce que Pascal nous dit sur la misère et l'insuffisance de l'ordre des corps, et même de l'ordre des esprits, est dit pour nous disposer à cet ordre de la charité, pour nous faire désirer Dieu « sensible au cœur » et le médiateur Jésus-Christ. Rien ne semble plus contraire à l'état d'âme véritable de Pascal que l'imagination romantique suivant laquelle, déchiré entre le doute et le besoin de croire, il se serait fait chrétien « en enrageant ». Tel n'est certes pas l'accent du *Mystère de Jésus*...

Mais ces considérations, si fortes soient-elles, peuvent bien nous faire désirer que la religion soit vraie, puisqu'elle apporte seule, par le dogme du péché originel, le moyen de résoudre l'énigme de l'homme ; il faut autre chose pour prouver qu'elle est vraie. A supposer que cette démonstration fût impossible, il resterait la ressource du « pari »,

que l'on fausserait si l'on y voyait un argument de premier plan, mais qui, mis à sa juste place, apparaît comme l'intéressante tentative d'un mathématicien pour appliquer à l'apologétique, en marge des preuves de fond, le calcul des probabilités (1). Mais il y a des preuves, d'autant meilleures qu'elles convergent ; ce sont les arguments traditionnels, auxquels certaines formules donnent une marque pascalienne sans en changer la substance, les prophéties, les miracles, la perpétuité de la religion, l'établissement de l'Eglise malgré la faiblesse des moyens humains, la transcendance de la religion chrétienne. Ce sont de fortes preuves, encore que Pascal présente quelques-unes d'entre elles d'une manière qui permet la contestation (par exemple certaines pensées sur les prophéties auraient dû prendre une autre forme s'il avait pu pressentir l'exégèse catholique d'à présent) ; leur force pourtant n'est pas telle, même en tenant compte de leur convergence, qu'elles deviennent contraignantes, à la façon des démonstrations géométriques ; il faut que l'âme s'y prépare, qu'elle se plie à la « coutume », réforme ses mœurs et s'humilie en s' « abêtissant », c'est-à-dire en ployant la « bête », au sens cartésien, la machine, l'automate ; il y faut surtout l' « inspiration », c'est-à-dire l'action de la grâce, puisque l'ordre de la foi et de la charité est surnaturel ; d'ailleurs l' « obscurité » même qui se mêle à la clarté des preuves convient à une religion qui a pour dogmes des mystères : « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire ».

On a écrit toute une bibliothèque pour commenter, pensée par pensée, l'apologétique de Pascal. Toutes les pièces de cet ensemble de preuves n'ont pas, telles qu'il les présente, la même solidité ; l'esprit de Port-Royal, qui éclate dans quelques pensées sur les querelles jansénistes, affleure dans plusieurs autres ; et un des derniers éditeurs, M. Maurice Souriau, voulant publier les *Pensées catholiques de Pascal*, a dû sacrifier pour cela plus d'un fragment qui figure dans les éditions complètes (2). Mais l'ébranlement qu'il a donné, et que les « philosophes » du XVIIIe siècle, Voltaire surtout, essayèrent d'arrêter, est plus sensible aujourd'hui que jamais sur toutes sortes d'esprits ; une voie nouvelle, qui n'est pas de tout repos, a été ouverte à l'apologétique, en partant de la considération de l'homme, de ses besoins, de ses aspirations ; une école, qui n'a pas toujours nié pour cela (heureusement) la valeur des preuves intellectuelles, a cherché surtout Dieu « sensible au cœur » ; pour tous, ou pour presque tous, Pascal est devenu mieux qu'un auteur, un « homme » ; il n'est pas exagéré de dire un ami, et d'aucuns ajouteraient volontiers : un saint.

(1) M. Jacques Chevalier a bien souligné l'importance de la place que l'on donne au « pari » dans l'ordonnance de l'apologie : l'argument est beaucoup plus fort et plus logique si l'on n'en fait pas une préface.

(2) Les solitaires de Port-Royal ne se sont guère adonnés à l'apologétique proprement dite. Antoine Arnauld (1612-1694) et Pierre Nicole (1625-1695) ont rendu un durable service en publiant la *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, ouvrage de controverse austère mais solide, qui ne touche qu'indirectement à l'apologétique. Du « Grand Arnauld » seul on peut signaler un traité posthume qui intéresse notre sujet par quelques côtés, *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*. — Du génovéfain Paul Beurrier (1608-1681), curé de Saint-Etienne-du-Mont, qui assista Pascal mourant, on cite *la Perpétuité de la foy et de la religion chrétienne* (1666 en latin, 1680 en français), qui, d'après M. A. Maire, se réduit « à peu près » à l'apologétique de Pascal, mais à condition de lui enlever son feu, son accent, et pour tout dire sa nouveauté.

L'apologétique catholique en France dans la première moitié du XVIII[e] siècle. — Les premiers apologistes du XVIII[e] siècle continuèrent, comme il était naturel, la tradition du précédent (aussi bien la coupure, au lieu de 1700, pourrait-elle être marquée en 1715) ; mais bientôt le développement du déisme, de l'athéisme et des doctrines diverses que l'on englobe sous le nom de « philosophisme » obligea les défenseurs de la foi chrétienne à un effort nouveau ; le prestige des écrivains les plus célèbres d'alors, du « roi Voltaire » en particulier, aggravait considérablement la difficulté de leur tâche, et d'honnêtes gens de plume, même quand ils n'étaient pas affligés de noms prêtant à la raillerie voltairienne comme ceux de Nonnotte et de Patouillet dont le philosophe de Ferney s'est tant moqué, avaient fort à faire pour garder l'attention du public, en face d'adversaires aussi célèbres et aussi mordants. Ils n'abandonnèrent pourtant pas la lutte, et ils y eurent du mérite ; plus d'une fois il arriva que leurs coups portèrent, et l'apologétique leur est redevable de certains progrès qui ne sont pas à négliger.

Les *Principes de la foi chrétienne* de l'excellent Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), lequel n'eut guère d'autres défauts que de s'être montré janséniste et passablement entêté, mais dans un esprit qui n'était pas celui du commun des jansénistes ; le *Traité de la doctrine chrétienne* du gallican et grand érudit Ellies du Pin (1657-1733), n'appartiennent à l'apologétique qu'en un sens large. On y rattacherait plus étroitement, d'après leur titre, le livre du professeur Jean Denyse : *La Vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géométrique* (1717), prétention d'ailleurs excessive, ou celui du jésuite Claude Buffier (1661-1737), *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion* (1732), moins personnel que ses écrits philosophiques, mais, par contre-coup, moins discuté. Son confrère Jean-François Baltus (1667-1743), qui avait commencé par réfuter l'*Histoire des oracles* de Fontenelle, apporta une érudition vraiment estimable pour l'époque à la défense des prophéties contre l'exégèse imprudente de Richard Simon (*La Religion chrétienne prouvée par l'accomplissement des prophéties*, 1728 ; *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, 1737). Mais, parmi les apologistes ecclésiastiques de la première partie du siècle, le plus personnel est sans doute l'oratorien Claude-François Houtteville (1686-1742), devenu secrétaire du cardinal Dubois et secrétaire perpétuel de l'Académie française ; son ouvrage sur la *Vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, publié en 1722, fut remanié en 1724, puis en 1740-1749, pour tenir compte de certaines critiques (il en subsiste une qui est assez grave, c'est d'avoir proposé ce que M. Maisonneuve appelle « une définition naturaliste du miracle ») ; le moins intéressant n'est pas la préface qu'il composa pour ce livre, un *Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour ou contre le christianisme depuis son origine*, ébauche, autant qu'on pouvait l'écrire alors, d'une histoire de l'apologétique.

N'oublions pas les parlementaires ni les poètes qui tenaient, comme les théologiens, à défendre leur foi. Henri-François d'Aguesseau, chancelier de France (1668-1751), à qui son attachement aux maximes gallicanes et jansénistes valut de sérieux ennuis, est l'auteur de *Lettres sur Dieu et la religion* dont le style, comme l'éloquence de ses mercuriales quand il était procureur général au Parlement, garde quelque

chose de froid et de compassé, mais dont le sentiment chrétien ne manque pas de gravité ni de portée. Il était l'ami de Louis Racine (1692-1763), poète qu'écrase le souvenir de son illustre père, mais qui, au second rang, ne manque pas de mérite, et dont Verlaine enviait la « sagesse » ; elle lui inspira, après son poème de la *Grâce* où paraissent des sentiments jansénistes, le poème de la *Religion* (1742), qui est un bon essai d'apologétique en vers. Le cardinal Melchior de Polignac (1661-1741) avait recouru aussi, pour combattre l'incrédulité dans la personne du païen Lucrèce, à la forme poétique, mais c'était en vers latins qu'il avait composé son *Anti-Lucretius* (1745) ; il fut beaucoup admiré en son temps, même de Voltaire, et ne trouve plus de lecteurs aujourd'hui, malgré l'adresse réelle avec laquelle il manie l'hexamètre et les idées. Mais la tradition des vers latins est trop bien perdue chez nous pour que nous fassions notre livre de chevet des vers du cardinal ; ceux qu'un autre prince de l'Eglise, le cardinal de Bernis (1715-1794), devait laisser dans son bagage posthume, *la Religion vengée*, pour n'être pas des vers latins, ne trouvent pas plus de lecteurs, et ne mériteraient certes pas d'en avoir autant...

La seconde moitié du XVIIIe siècle. — Quand fut déchaînée la bataille des « philosophes » contre la religion révélée, ou même contre la religion naturelle (car les matérialistes et les athées n'épargnaient pas dans leurs attaques les fondements philosophiques sans lesquels aucune religion ne pourrait se concevoir), ils trouvèrent devant eux plusieurs sortes d'adversaires. Les évêques accomplissaient le devoir de leur charge en dénonçant, dans des lettres pastorales, les ouvrages dangereux et leurs erreurs ; ainsi agirent de nombreux prélats, tels Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, qui s'en prit à Helvétius, Antoine de Montazet, archevêque de Lyon, et bien d'autres ; l'instruction pastorale du futur cardinal de la Luzerne, alors évêque de Langres (1786), sur l'*Excellence de la religion*, a longtemps survécu aux circonstances. Quant à Lefranc de Pompignan (1715-1790), évêque du Puy et plus tard archevêque de Vienne, il recourait au livre et publiait en 1759 l'*Incrédulité convaincue par les prophéties*, puis en 1772 la *Religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même* ; il ne fut guère mieux traité par les philosophes que son frère, le magistrat auteur des *Poèmes sacrés*, mais, sans répondre aux besoins d'aujourd'hui, il ne mérite pas un si haut dédain.

Innombrables sont les théologiens qui entreprirent de montrer, avec la méthode sérieuse des sciences sacrées, les erreurs et les fautes des incrédules, en établissant solidement contre eux la valeur de la religion ; le malheur était que leurs adversaires tournaient en dérision leurs efforts les plus consciencieux, et y répondaient par des nasardes qui amusaient la galerie. L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) avait été sollicité, par une manœuvre de prudence, de revoir et de rédiger au besoin les articles théologiques de l'*Encyclopédie* ; de là est sorti son *Dictionnaire théologique*, qui malgré ses insuffisances, même doctrinales, a longtemps rendu service ; mais Bergier a fait directement œuvre d'apologiste dans plusieurs ouvrages dirigés contre les philosophes : *le Déisme réfuté par lui-même*, contre J.-J. Rousseau ; la *Certitude des preuves du christianisme*, qui le mit avec Voltaire en polémique réglée ; l'*Apologie de la religion chrétienne*, contre le baron

d'Holbach et, dans un ordre plus didactique qui fait pressentir nos modernes traités de théologie fondamentale, le *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* (1780). C'est un dessein d'ensemble du même genre qui rend, pour l'époque, remarquable la *Défense de la religion chrétienne contre les incrédules et les juifs* (1787) du dominicain Thomas Laberthonie (1708-1794). D'autres se tenaient à une partie de ce vaste champ et s'attachaient à un argument pour le présenter avec solidité : le dominicain Gabriel Fabricy, dans les *Titres primitifs de la révélation* (1772), ou Jean-Baptiste Duvoisin, grand-vicaire de Laon (mort en 1813 évêque de Nantes) dans ses livres sur l'*Autorité des livres du Nouveau Testament* (1775) et l'*Autorité des livres de Moïse* (1778), appliquent l'exégèse à l'apologétique, alors que Jean-Baptiste Bullet (1699-1775), écrivant l'*Histoire de l'établissement du christianisme tirée des seuls auteurs juifs et païens* (1769), utilise l'histoire proprement dite, et que beaucoup d'autres, qu'il serait trop long d'énumérer, font appel à la philosophie véritable contre le philosophisme ; citons du moins, à cause de la célébrité qu'il obtint de son temps, le jésuite François Para du Phanjas (1724-1797) et ses *Principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion* (1774).

Mais ces apologistes, ces exégètes, ces théologiens, même les meilleurs, avaient de la peine à se faire lire ; pour contrebattre un mouvement de pensée anti-chrétienne que les plus fameux écrivains paraient de leur prestige, il fallait gagner des lecteurs par l'attrait de la polémique et, s'il était possible, avoir de l'esprit, sinon autant que M. de Voltaire, du moins assez pour l'inquiéter et mettre, à l'occasion, les rieurs contre lui. Envers les apologistes qui s'y sont risqués, le patriarche de Ferney a eu la dent si dure, que nous sommes portés aujourd'hui, gardant au fond de nos oreilles l'écho de ses railleries, à les juger dépourvus de talent. Il est entendu que le « bonhomme » Trublet, ajoutant l'esprit des autres au peu qu'il avait de lui-même, « compilait, compilait, compilait » ; cela n'empêchait pas l'abbé Trublet (1697-1770) d'avoir tenu quelquefois le bon bout contre Voltaire et les autres ; dans les *Pensées choisies sur l'incrédulité* qu'il a données en appendice à ses *Essais de littérature et de morale*, comme La Bruyère avait mis le chapitre des *Esprits forts* en guise de conclusion à ses *Caractères*, il a ce joli trait final : « L'athéisme a ses fanatiques ; si les fanatiques en général sont les plus odieux et les plus méprisables de tous les hommes, que dire des fanatiques athées ? » Le « bonhomme » d'ailleurs n'était pas méchant et trouva le moyen, une fois élu à l'Académie, de se réconcilier même avec Voltaire tout en menant une vie fort édifiante.

Le jésuite Claude-François Nonnotte (1711-1793), dont le nom paraissait à Voltaire presque aussi drôle que celui de son confrère Patouillet, trouvait parfaitement le moyen de relever, en dépit de son nom peu euphonique, les *Erreurs de Voltaire*, et même de reprendre, sur un mode moins polémique, les données essentielles du problème apologétique dans son *Dictionnaire philosophique de la religion* (1772), tandis que l'abbé François-Xavier de Feller (1735-1802), lui aussi jésuite jusqu'à la suppression de sa Compagnie, dirigeait contre les incrédules un solide *Catéchisme philosophique* (1777), plusieurs fois réimprimé et traduit en diverses langues jusqu'au milieu du XIXe siècle. Mais l'adversaire dont le « roi Voltaire » avoua le plus franchement qu'il avait senti les morsures fut le chanoine Antoine Guénée (1717-

1803), qui, défendant la vérité de la Bible dans ses *Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire* (1769), sut y mettre non seulement de l'esprit et de la malice, mais des connaissances de bon aloi. Quant au jésuite Augustin Barruel (1741-1820), collaborateur de l'*Année littéraire* de Fréron, il avait mené, avant la lutte contre la constitution civile du clergé et les serments de l'époque révolutionnaire, la polémique contre les philosophes dans des « lettres provinciales philosophiques » qu'il intitula les *Helviennes* (1781) et dont le sous-titre indique assez clairement l'intention de retourner contre les encyclopédistes l'ironie des *Provinciales* de Pascal : qu'il y ait parfaitement réussi, c'est une autre affaire, mais il est déjà remarquable qu'il l'ait tenté.

On se demandera si tant d'efforts amenaient des conversions. Citons-en au moins un exemple. Le littérateur Jean-François de La Harpe (1739-1803), dont la critique littéraire eut une assez longue célébrité, avait été un adepte zélé des « philosophes » ; l'adversité aidant (il fut emprisonné comme suspect pendant la Terreur), il voulut reprendre, les écrits des apologistes en main, sa formation religieuse et l'un de ses derniers écrits fut une *Apologie de la religion*.

L'apologétique catholique hors de France. — Dès la fin du XVIIe siècle, le réformateur en Italie de l'éloquence de la chaire, le jésuite Paul Segneri (1624-1694) dirigeait contre les libertins un bon traité polémique : *L'Incrédulité sans excuse* (1690). Ce fut également sous la forme de réfutations que se présentèrent, au siècle suivant, les ouvrages apologétiques du dominicain Vincent Moniglia (1686-1767), *Dissertation contre les matérialistes et autres incrédules* (1750), ou de Palmieri : *Analyse raisonnée des systèmes et des fondements de l'athéisme et de l'incrédulité* ; mais, sans négliger la réfutation des maîtres d'erreur, d'autres écrivains s'attachent de préférence à une construction positive. *Le bon usage de la logique en matière de religion* (1785), du jésuite Alphonse Mazzarelli (1749-1813), est dirigé contre le déisme de Rousseau et particulièrement du Vicaire savoyard dans l'*Emile* ; mais il dépasse le cas de Rousseau et de son porte-parole, et pose la question de la philosophie ou de la « raison » et de ses rapports avec la foi. C'est à quoi s'employa aussi le savant cardinal Gerdil (1718-1802) dans son *Introduction à l'étude de la religion* (1755), qui constitue son meilleur travail apologétique avec la *Brève exposition des caractères de la vraie religion* (1767) et répond avec autant d'intelligence que de sûreté doctrinale aux besoins de son temps. D'autres abordent des points particuliers ; ce sera, chez Fazzoni (1720-1775), l'argument du miracle, étudié dans une *Dissertation sur les miracles contre Spinoza* ; chez le dominicain Fassini (1738-1787), l'autorité des Evangiles, *De l'origine apostolique des Evangiles de l'Eglise catholique*. Ainsi se trouvent constitués les éléments essentiels d'une apologétique générale, telle qu'on la trouve déjà mieux qu'esquissée dans les livres du dominicain Concina, *De la religion révélée contre les athées, les déistes, les matérialistes et les indifférentistes* (1754) ; — de Valsecchi, *Des fondements de la religion et des sources de l'impiété* (1765) ; — du grand docteur saint Alphonse de Liguori (1696-1787), *La Vérité de la foi rendue évidente par ses motifs de crédibilité* (1762) ; — du jésuite Jean-Baptiste Noghera (1719-1784), *Réflexions sur les caractères divins du christia-*

nisme et de son auteur (1770), *Réflexions sur la religion révélée et spécialement sur le christianisme* (1771), *Réflexions pour discerner la véritable Eglise chrétienne parmi toutes celles qui en portent le nom* (1773). Nous retrouverons bientôt l'œuvre importante du cardinal Gotti.

En Allemagne, le dessin de l'histoire que nous résumons ici suit à peu près la même courbe ; mais, bien que les catholiques allemands dominent dans une partie du pays, le danger est plus grand pour eux de céder, fût-ce inconsciemment, à l'atmosphère où ils vivent, et de pousser un peu trop loin la condescendance envers les protestants, jusqu'à ne pas soutenir certaines thèses avec la fermeté qu'il y faudrait. Le jésuite Neubauer se voue à la *Défense de la vraie religion contre toutes sortes d'incrédules* (1771), tandis que son confrère Biner s'en prend spécialement à l'indifférentisme. Un autre jésuite, Sigismond Storchenau (mort en 1797), développe à partir de 1755 son ouvrage considérable sur la *Philosophie de la religion*, tandis que l'augustin Jordan Simon (1719-1776) en appelle successivement à la *Philosophie* et à la *Théologie contre les esprits forts* (1771-1772, le dernier ouvrage a pour sous-titre : *Démonstration de la foi catholique contre Rousseau, Voltaire et leurs partisans*). Le célèbre bénédictin Martin Gerbert, abbé de Saint-Blaise (1720-1793), publie une solide *Démonstration de la vraie religion et de l'Eglise* (1760), comme plus tard P. Zimmer (*Vérité de la religion chrétienne*, 1789, et l'année suivante *Vérité de la religion catholique*) ; ils y réussissent mieux que le bénédictin Beda Mayr, dont la *Démonstration de la religion naturelle, chrétienne et catholique* (1787-1789) fut censurée pour son esprit de concessions excessives ; Benoît Stattler (1728-1797), esprit instable qui ne put rester ni chez les bénédictins, ni chez les jésuites, fut moins heureux encore quand il voulut donner pour suite à sa *Démonstration évangélique* (1770) une *Démonstration catholique* (1774) : elle fut condamnée par la Congrégation de l'Index, et l'auteur refusa de se soumettre ; il est regrettable qu'il ait ainsi compromis l'efficacité d'ouvrages qui ne manquaient pas de force. Le jésuite Hermann Goldhagen (1718-1794) prépare surtout l'usage apologétique de l'Ecriture, en s'appuyant sur la philologie, dans son *Introduction à la Sainte Ecriture contre les déistes et les incrédules de toutes sectes* (1765) ; son confrère Laurent Veith (mort en 1796) écrivit une *Défense de l'Ecriture contre les incrédules* (1780-1797) qui a vieilli sur plus d'un point, mais qui n'a pas perdu complètement son utilité.

Citons enfin, en Angleterre où les catholiques étaient si peu nombreux au XVIIIe siècle, un bon livre de Butler (qu'il ne faut pas confondre avec l'anglican Joseph Butler), *Lettres sur l'histoire de la Papauté*, où il défend le catholicisme romain contre les attaques des protestants et, en Portugal, l'oratorien Théodore Almeyda (1722-1803), qui mit ses connaissances remarquables de physicien au service de l'apologétique dans un traité de la *Concorde entre la raison et la révélation* (1751).

Les traités de théologie fondamentale. — Si, dans cette production abondante et souvent pleine de qualités, nous ne voyons pas encore prendre conscience d'elle-même la discipline proprement apologétique telle que la constituera le XIXe siècle, nous y constatons un progrès qui, pour rester dans l'ordre théologique et non pas seulement dans le

préambule à la théologie, n'en marque pas moins un acheminement décisif vers cette science distincte, si bien qu'à sa naissance elle trouvera grâce à lui des cadres et des études toutes prêtes dont elle n'aura qu'à profiter en les adaptant à ses méthodes particulières. Nous voulons parler des traités qui, au cours du XVIIIe siècle, ont reçu dans les écoles de théologie une existence individuelle et un droit de cité reconnu, et qui, si la matière n'en était pas entièrement neuve puisqu'elle bénéficiait déjà, elle aussi, d'une longue tradition, vont former une division nouvelle de la théologie sous le nom de théologie fondamentale. Or ces traités, surtout celui de la *Révélation* ou de la *Vraie Religion* et celui de l'*Eglise* (celui des *Lieux théologiques*, qui tient son titre et une grande partie de ses thèses de Melchior Cano au XVIe siècle, demeure plus pénétré de théologie strictement dite), peuvent être envisagés, soit du point de vue théologique, en faisant appel à la révélation comme telle (et il est indispensable qu'ils soient ainsi développés, théologiquement, dans les écoles), soit du point de vue apologétique, pour établir les « motifs de crédibilité » sur lesquels se fondera la croyance en une révélation divine. Si distinctes que soient et que doivent rester les méthodes, les questions se tiennent de trop près pour que les progrès de l'une n'entraînent pas les progrès de l'autre.

Un éminent théologien de l'ordre des Prêcheurs, le cardinal Gotti (1664-1742), auteur d'un grand ouvrage sur la *Vérité de la religion chrétienne et des livres sur lesquels elle s'appuie* (1735-1740), avait mis en forme dès 1719 un traité de l'Eglise à peu près classique, la *Véritable Eglise de Jésus-Christ*. Le traité de la Vraie Religion apparaît constitué dans ses lignes essentielles dans les *Principes de la religion naturelle et révélée* (1752) d'un professeur de Sorbonne, l'Irlandais Joseph Hooke (1716-1796). Depuis ces dates qu'il fallait souligner, les deux traités rentrent de plus en plus dans l'enseignement ordinaire ; une collection comme le grand cours de théologie des Jésuites de Wurtzbourg (1766-1771) leur fait place, tout comme le manuel, d'ailleurs médiocre, que donna en 1782 à son séminaire lyonnais Mgr de Montazet, et qu'on appela la « Théologie de Lyon ». L'innovation était désormais consacrée ; on en dégagera bientôt la discipline proprement dite de l'apologétique.

CHAPITRE V. — L'APOLOGÉTIQUE AU XIXe SIÈCLE AVANT LE CONCILE DU VATICAN

Vers l'apologétique du « Génie du christianisme ». — Un des écrivains que les apologistes du XVIIIe siècle ont combattu le plus vigoureusement à côté des philosophes, mais que les philosophes, de leur côté, ne rejetaient pas avec moins d'énergie, Jean-Jacques Rousseau, de Genève, allait poser les prémisses d'une apologétique nouvelle, qu'il ne lui appartiendrait pas de réaliser, mais qui devrait marquer fortement à son empreinte les premiers efforts des romantiques pour restaurer, après tant de coups, la religion chrétienne. Il ne saurait être question de prendre pour des apologies valables du christianisme la *Profession de foi du Vicaire savoyard* ou les explications qui ont suivi ; en dépit des formules magnifiques passées depuis dans toutes les anthologies, — « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage,

la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu », « la sainteté de l'Evangile est un argument qui parle à mon cœur », — le déisme de Rousseau, qui n'admet pas plus la révélation que les miracles ou les prophéties sur quoi elle s'appuie, ne rend pas le son du christianisme véritable et nous avons vu que les plus perspicaces parmi les apologistes ne s'y étaient pas laissé tromper.

Mais il y en avait d'autres qui ne refusaient pas cet allié contre le voltairianisme ou l'holbachisme ; même dans le clergé, il y eut, pour parler comme Voltaire, des « paroissiens du Vicaire savoyard », et même parmi les apologistes des « disciples involontaires » de Rousseau : ce dernier mot est de P.-M. Masson, qui a relevé dans le *Valmont* de l'abbé Gérard (1775), dans les sermons de l'abbé Boulogne, dans *le Chrétien par le sentiment* du P. Fidèle, dans *les Droits de la religion chrétienne et catholique sur le cœur de l'homme* de l'abbé Bellet (1764), dans *les Délices de la religion* du futur évêque constitutionnel Lamourette (1788), et l'on pourrait allonger la liste, maint essai d'adaptation des idées de Rousseau à l'apologétique ; l'appel au « cœur », au « sentiment », a beau ressembler parfois aux formules de Pascal, c'est surtout à Rousseau que pensent les écrivains ou les prédicateurs, pour gagner des lecteurs ou des auditeurs pénétrés des idées en vogue ; et beaucoup de ces adaptateurs, entendant bien rester orthodoxes, ne sacrifient pas pour cela les preuves traditionnelles. Mais ils insistent sur la « bienfaisance », sur l'« utilité » de la religion, comme sur une preuve particulièrement capable de lui gagner les cœurs. Il n'est pas jusqu'au protestant Necker qui ne célèbre l'utilité de la religion pour les sociétés, et qui, dans son *Cours de morale religieuse* (1800), ne déclare la religion indispensable si l'on veut fonder une morale (1).

L'« utilité » n'est pas le seul argument que l'on invoque en faveur de la religion. On parle aussi de sa « beauté ». Même un évêque aussi recommandable que le futur cardinal de la Luzerne, dans l'instruction pastorale déjà citée sur l'*Excellence de la religion*, déclare que son but est de la montrer « aimable », et ajoute cette phrase significative : « Nous ne donnerons ici d'autre preuve de sa vérité que sa beauté ». Ainsi Jean-Jacques avait d'abord projeté un développement sur la « beauté » de l'Evangile ; ainsi le P. Fidèle ne se lasse pas d'énumérer les « attraits » de la religion chrétienne. Lamourette, en 1786, écrit dans sa *Philosophie de l'incrédulité* ces formules qui paraissent un pressentiment, que la religion est seule capable d'« élever le génie au-dessus de lui-même », qu'elle « produit les grands hommes comme elle fait les grands saints ». Et Bernardin de Saint-Pierre, dans ses *Etudes de la nature* où il fait figure de si médiocre savant, annonce plus d'un thème du futur *Génie du christianisme* : Chateaubriand le reconnaîtra lui-même quand il le louera d'avoir « cherché à justifier les voies de Dieu et à prouver la *beauté* de la religion » (2).

Chateaubriand et le « Génie ». — L'homme qui, si l'on croit son ami

(1) Cet appel à l'utilité prend parfois des formes qu'on a pu qualifier de cyniques ; on annonçait en 1802 un ouvrage « dans lequel on établirait l'influence de la morale religieuse sur tous les éléments de la prospérité publique, sur le crédit, sur la confiance des nations étrangères, sur nos relations commerciales », etc. Même Rivarol, qui avait raillé l'utilitarisme de Necker, célèbre dans les religions les « bienfaitrices du genre humain ».

(2) On trouvera ces textes rassemblés et commentés, avec beaucoup d'autres, dans VICTOR GIRAUD, *Le Christianisme de Chateaubriand*, t. I, *les Origines*.

Joubert, avait été « créé et mis au jour tout exprès » pour donner à ces tendances éparses une forme magnifique et en dégager une apologie de la religion, François-René de Chateaubriand, né le 4 septembre 1768, à Saint-Malo, d'une mère qui « pour la piété était un ange », devait traverser la crise d'incrédulité dont porte témoignage l'*Essai sur les révolutions*, et trouver dans la lecture de Rousseau l'impulsion qui l'en ferait sortir, avant de donner à la littérature française le « Rousseau corrigé » et christianisé que demandait Joubert dans ses pensées de 1800. Chateaubriand a tracé de sa propre conversion un raccourci tellement sommaire que les arguments apologétiques n'y apparaissent guère ; il venait d'apprendre à l'improviste la mort de sa mère (1798), qui le bouleversa : « Ma conviction est sortie du cœur, j'ai pleuré et j'ai cru » ; sa sœur, Mme de Farcy, mourut un peu plus d'un an après, ce qui ne pouvait manquer de rendre l'impression plus profonde encore. Une impression, une crise de larmes, ce n'est pas, en soi, une apologétique et l'on comprend la réflexion de Saint-Martin, le « philosophe inconnu » : « Hélas ! que n'a-t-il eu le bonheur de commencer par être sûr ! Combien ensuite il aurait pleuré ! » Mais, au lieu de poser une fois de plus le problème de la *Sincérité religieuse de Chateaubriand* (1), il est plus simple, plus juste aussi, de voir dans ces larmes bienfaisantes un cas mémorable de ce que le P. Rabaud a nommé, non sans bonheur, les « apologétiques accidentelles », persuasives, ou même décisives, pour l'intéressé mais pour lui seul.

Même dans l'*Essai sur les Révolutions*, dont les pages irréligieuses avaient causé tant de peine à Mme de Chateaubriand, on trouvait des passages — et ce n'étaient pas les moins bien venus — où le jeune écrivain se déclarait sensible à la beauté de la religion chrétienne. Une fois converti, il entreprit de développer ce thème et d'en tirer tout un livre qui devait d'abord s'appeler : *De la religion chrétienne par rapport à la morale et aux beaux-arts*, puis : *Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne et de sa supériorité sur toutes les autres religions*. Le titre définitif : *Le Génie du christianisme*, est singulièrement plus heureux... La formule, pourrait-on dire, était « dans l'air », puisque Ballanche, le philosophe lyonnais, l'employait en 1801 dans son livre : *Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts* ; il est vrai que dans le même ouvrage Ballanche cite en note une page du livre *futur* de Chateaubriand où l'expression « génie du christianisme » figure déjà, mais non pas dans le titre... Les chateaubriandistes ont étudié deux éditions composées, l'une à Londres, l'autre à Paris, avant l'édition qui parut chez Migneret le 14 avril 1802 en cinq volumes in-octavo ; l'auteur avait dû faire circuler quelques « bonnes feuilles » de l'une ou de l'autre, avant d'arrêter l'édition qui fut seule connue du public (2). Celle-ci, d'ailleurs, on l'a souvent remarqué, fut « lancée » avec une habileté qui contribua certainement au succès ; la promulgation du Concordat et le rétablissement solennel du culte à Notre-Dame, quatre jours après la mise en vente, ne pouvaient qu'accroître le « grand bruit » que Chateaubriand avait souhaité et qui dépassait encore ce qu'il avait pu espérer.

(1) Titre, on le sait, de la thèse de doctorat ès-lettres de l'abbé Georges Bertrin.
(2) Cf. VICTOR GIRAUD, *Chateaubriand, études littéraires*, p. 93-133.

L'apologétique du « Génie ». — Le *Génie du christianisme*, devenu par sa poésie si nouvelle la « Bible du romantisme », marque-t-il avec autant de force sa place dans l'histoire de l'apologétique ? A ne considérer que son influence, il est impossible d'en douter : « implanter le problème religieux au cœur même de la littérature française du XIXe siècle » (1), c'est assurément un résultat, dont il serait vain de méconnaître la valeur. Et si les raisons alléguées par Chateaubriand en faveur du christianisme ne vont pas toujours au fond des choses, si la personne de Jésus-Christ ne tient pas, dans cette construction apologétique, toute la place qu'une doctrine mieux étudiée aurait dû lui réserver (et l'efficacité du plaidoyer eût été, de ce fait, grandement accrue), il faut dire, à la décharge de l'auteur, que les espits de ses contemporains, sur qui la démonstration que la religion est belle et bonne a produit une si forte impression, eussent été sans doute moins accessibles aux thèses de l'apologétique traditionnelle, bien que leur portée aille beaucoup plus loin : « Une apologétique moins sentimentale et plus théologique n'eût pas été acceptée à ce moment » (2).

Chateaubriand définit en ces termes son dessein : « Ne pas prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu (c'est la démarche habituelle des apologistes), mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent » ; il veut « appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur au secours de cette même religion contre laquelle on [les philosophes qui avaient mis l'incrédulité à la mode en taxant le christianisme de « barbarie »] les avait armés ». Traitant dans le Ier livre des dogmes et de la doctrine, il y fait voir les plus beaux « archétypes de l'homme et du monde », les lois les plus sages dans leur simplicité ; même pour des vérités aussi essentielles que l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, il ne veut faire appel qu'aux « raisons poétiques », aux « raisons de sentiment ». Il est plus original dans la IIe partie, qui traite des rapports du christianisme et de la poésie, et dans la IIIe, qui montre ses rapports avec la philosophie et les beaux-arts ; c'est là qu'il établit, contre les classiques attardés qui ne veulent reconnaître d'inspiration que chez les anciens, la « poétique chrétienne », et qu'il analyse, dans des pages restées célèbres, l'approfondissement que doivent au christianisme les caractères et les passions ; « les beautés de la Bible surpassent les beautés d'Homère », et les cathédrales, méconnues par le grand siècle, sont les plus hautes merveilles de l'architecture. Le IVe livre achève cette démonstration en faisant ressortir les beautés du culte chrétien et les services rendus par la religion chrétienne à la société.

Malgré la faiblesse de quelques essais pour dépasser la portée de ces preuves et conclure de la perfection du christianisme qu'il ne peut avoir des hommes pour auteurs puisque les hommes sont imparfaits, l'efficacité de ces arguments sur les contemporains fut immense ; si elle ne les convertit pas, elle discrédita l'idée voltairienne qu'un croyant ne peut être qu'« un imbécile ou un fourbe », et Chateaubriand a pu noter, dans ses *Mémoires d'outre-tombe*, ce résultat que des apologies plus « techniques » n'ont pas su obtenir : « Il fut aussi de

(1) V. Giraud, *Le christianisme de Chateaubriand*, II, p. 198.
(2) J. Bellamy, *La Théologie catholique au XIXe siècle*, p. 11.

mode d'être chrétien qu'il avait été de ne pas l'être ». Restait, pour des apologistes qui ne seraient pas d'aussi grands écrivains, mais qui seraient plus fortement entraînés au maniement des preuves, à profiter de cette « mode » pour exposer l'armature célèbre de la doctrine... Ce n'était évidemment pas sur les romans joints par Chateaubriand à son *Génie*, sur *Atala* où le Père Aubry est un apologiste sympathique mais insuffisant, sur *René* où le « vague des passions » apporte aux âmes plus de trouble que de lumière, qu'il fallait compter pour fortifier l'impression produite. Mais le *Génie* restait, et le *Génie* est un chef-d'œuvre. A défaut d'une érudition précise, il mettait en honneur un sens historique dont l'apologétique profiterait. Et Chateaubriand eut beau jeu pour écrire et publier (avril 1803), contre Ginguené et ses autres critiques, une *Défense du Génie du christianisme* quelque peu altière : il sentait bien qu'auprès du public il avait gagné la partie.

L'apologétique traditionaliste. — Si Joseph de Maistre (1754-1821), apologiste paradoxal de la Providence dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821) après l'avoir été de l'institution pontificale dans son livre *Du Pape* (1819), rachète l'insuffisance de sa formation doctrinale par ce qu'on a pu appeler chez lui le « sens théologique » (1), on n'ose en dire autant de son émule le vicomte Louis de Bonald (1754-1840), malgré la sincérité bien prouvée de sa foi catholique et l'intention nettement apologétique de plusieurs de ses écrits, en particulier de la *Législation primitive* (1802) et des *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818).

(Préoccupé de bonne heure par le problème de la société et de son fondement (sa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* fut publiée en 1796, en pleine Révolution), Bonald crut pouvoir appuyer sa thèse de l'unique constitution qui vaille, dans la société politique comme dans la société religieuse, sur une théorie expliquant l'origine du langage par une révélation divine ; l'homme, assure-t-il, n'aurait pu inventer le langage, car cela supposerait la pensée, et celle-ci ne peut se formuler ni même se concevoir sans le mot qui l'exprime. Cette révélation primitive contenait aussi les vérités essentielles de l'ordre religieux, sur Dieu, l'âme, la morale... ; vérités que l'homme ne peut connaître que par la *tradition* qui, depuis la révélation première, les a transmises jusqu'à chacun de nous ; et le catholicisme est démontré la religion véritable par le fait même qu'il nous apporte cette tradition originelle, garantie par l'autorité de Dieu qui l'a révélée. On a souvent montré combien ce système est fragile : la prétendue révélation du langage est une thèse insoutenable ; que les vérités rationnelles les plus assurées, comme l'existence de Dieu, ne puissent être atteintes que par la foi, c'est l'erreur maintes fois condamnée du « fidéisme », contre laquelle l'Eglise tient à maintenir les droits et la valeur de la raison. Le traditionalisme lui-même a été censuré, mais sans référence explicite aux écrits de Bonald, dans lesquels d'ailleurs il n'est que juste de reconnaître, à côté des thèses outrées, nombre de réflexions utiles et de formules profondes.

Les défauts du système furent encore aggravés dans l'œuvre apologétique de Félicité de Lamennais (1783-1854). Il était entré dans

(1) BELLAMY, *op. cit.*, p. 13.

les ordres avec une vocation mal étudiée et une formation théologique insuffisante ; la *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, qu'il publia en 1814 avec son frère l'abbé Jean-Marie, contenait sur les lacunes de l'enseignement théologique à cette époque des réflexions fort opportunes, mais la bonne volonté de travailler à les combler ne remplaçait pas, chez l'abbé Féli, la préparation absente, et son action devait cruellement s'en ressentir. Le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, quand il parut en 1817, fut salué comme un chef-d'œuvre, et à certains égards le méritait ; mais les erreurs qu'il mêlait à son excellente campagne contre le gallicanisme, et que les volumes suivants allaient aggraver encore, ne tardèrent pas à provoquer de vigoureuses réfutations. Lamennais dirigeait contre les indifférents et les incrédules une attaque d'une éloquence et d'une générosité vraiment admirables ; mais les fondements sur lesquels il asseyait son apologétique étaient ruineux : la théorie du « sens commun », hors de laquelle il ne voyait « aucun moyen de défendre solidement la religion », présentait tous les dangers du traditionalisme fidéiste et les accentuait encore. Elle devait être l'objet de la même condamnation que les théories sociales où Lamennais mêlait à des vues en avance sur son époque de dangereuses utopies. On sait comment l'apologiste, ulcéré, finit par devenir un apostat ; la preuve était faite, et trop bien faite, que son système ne lui avait pas donné à lui-même, pour y appuyer sa foi, des motifs de crédibilité capables de résister à un vent de tourmente.

Des tendances fidéistes plus ou moins accentuées pourraient aussi être relevées dans les œuvres de quelques autres penseurs, d'ailleurs sincèrement dévoués à la foi catholique : tels l'abbé Bautain (1796-1867), philosophe de valeur à qui l'on doit la *Philosophie du christianisme* et qui fut obligé de souscrire des propositions imposées par Rome afin de mettre hors de conteste le rôle de la raison humaine dans l'établissement des motifs de crédibilité, et d'abord des vérités rationnelles qui sont les préambules de la foi ; — ou le Lyonnais Ballanche (1776-1847), noble penseur doublé d'un poète dont la *Palingénésie sociale* voudrait retrouver la « religion générale du genre humain ».

Les traditionalistes belges. — L'apologétique traditionaliste, à laquelle les censures dirigées contre les propositions fidéistes faisaient perdre peu à peu le terrain en France, eut en Belgique un prolongement, sous une forme atténuée, dans ce que l'on peut appeler (pour ce moment-là) l'apologétique de Louvain.

L'Université Catholique de Louvain, rétablie en 1834 par les catholiques belges avec une générosité qui ne s'est jamais démentie, fut tout de suite un centre très actif d'études sacrées. Beaucoup de ses maîtres défendirent avec éclat les affirmations de la foi, tel Mgr Laforêt, qui fut recteur et qui publia, outre un opuscule intitulé *Pourquoi on ne croit pas*, quatre volumes sur *les Dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité* ; le Rédemptoriste Victor Dechamps, qui devint archevêque de Malines et cardinal (1810-1883), après avoir refusé le rectorat de Louvain, contribua aux progrès de l'apologétique par des ouvrages de grande valeur, *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*,

Lettres théologiques sur la démonstration de la foi, la Divinité de Jésus-Christ et les antéchrists dans les Ecritures, l'histoire et la conscience...

Non moins fidèle, dans son esprit, à l'enseignement de l'Eglise, un des professeurs de la première heure à l'Université restaurée, Casimir Ubaghs (1800-1873), crut défendre plus efficacement les vérités fondamentales en mêlant à son apologétique des éléments moins conformes à la doctrine reçue. Ubaghs professait comme plusieurs de ses collègues (Laforêt lui-même n'en était pas exempt) la doctrine philosophique qu'on a désignée sous le nom d'ontologisme, et dont le principal tenant était l'Italien Gioberti ; ce système, d'après lequel l'intelligence humaine atteint par la connaissance l'être divin immédiatement, au moins dans certains de ses attributs et en lui les choses créées, n'est pas du ressort de l'apologétique ; mais une apologétique peut être déduite du traditionalisme qu'Ubaghs y associait (à l'encontre de Bonnetty, traditionaliste qui se faisait honneur d'avoir pourfendu les ontologistes) ; la nécessité de l'enseignement, de la parole, pour que l'intelligence puisse acquérir la connaissance de Dieu rapproche cette apologétique imprudente, à certaines nuances près, de celle des traditionalistes français. Rome, en censurant certaines affirmations fidéistes de la *Théodicée* d'Ubaghs (1843-1844), puis en condamnant les propositions ontologistes (1861), marquait nettement que le système ne devait pas être soutenu ; à la suite d'interventions nouvelles qui visaient explicitement le traditionalisme de Louvain, malgré sa modération relative (1864-1866), Ubaghs, soumis, renonça à son enseignement.

Les apologistes de la chaire : Lacordaire. — Les prédicateurs ne manquaient point au devoir de faire aimer la religion et de lui gagner des fidèles. Sous la Restauration, les conférences de Mgr Denis Frayssinous (1765-1842), recueillies sous le titre de *Défense du christianisme* en 1825, discours d'une éloquence classique, un peu usagée pour l'époque, et d'une ordonnance apologétique toute traditionnelle, obtinrent un honorable succès. Mais l'apparition de Lacordaire dans la chaire de Notre-Dame de Paris allait renouveler l'apologétique oratoire et donner à l'éloquence religieuse un éclat conquérant qui souleva d'admiration les contemporains et n'a pas perdu, tant s'en faut, toute sa force persuasive.

L'abbé Henri Lacordaire (1802-1861), associé à Lamennais dans la rédaction de l'*Avenir*, ne l'avait pas suivi dans sa révolte. En 1834, appelé à donner une série de conférences dans la chapelle du Collège Stanislas, il y exposait les problèmes apologétiques dans un ordre qui rappelait l'enchaînement traditionnel, mais dans un esprit nouveau qu'une lettre à son ami Foisset fait bien saisir : « J'expose la doctrine catholique en suivant son cours naturel dans l'histoire ; *je la prends comme existante*... et j'en fais ressortir la démonstration, en montrant qu'elle est toujours rationnelle, irréprochable, puissante, sublime, dans les divers ordres de la pensée humaine » (1). Il comptait reprendre cette démonstration dans un livre qu'il aurait intitulé *De l'Eglise catholique.* Mais sur ces entrefaites Mgr de Quelen, archevêque de Paris, à qui Ozanam avait demandé de faire donner

(1) Cité par le P. FOLGHERA, *L'Apologétique de Lacordaire*, p. 12.

des prédications répondant aux besoins de la jeunesse d'alors, tandis que certains censeurs lui dénonçaient Lacordaire comme un novateur à censurer, décida, dans une brusque inspiration dont il n'eut pas à se repentir, d'offrir au conférencier de Stanislas, pour le Carême de 1835, la chaire de Notre-Dame. Le succès fut prodigieux ; et quand Lacordaire, descendu de la chaire en 1837 pour aller chercher à Rome l'habit de saint Dominique, reparut en 1843 dans la cathédrale avec sa robe blanche de Frère Prêcheur, le prestige de sa parole n'avait pas diminué.

Au cours des 73 conférences qu'il prêcha de 1835 à 1851 à Notre-Dame (les conférences de Toulouse, en 1854, traitent un sujet tout différent et commencent l'étude de la vie chrétienne), Lacordaire a parcouru à peu près complètement le cycle des questions que se posent les apologistes. Parti du fait de l'Eglise, puis des sources de sa doctrine, il établit la certitude de cette doctrine, les vertus dont elle a doté les âmes, l'heureuse révolution qu'elle a produite dans la société ; puis il étudie le fondateur de l'Eglise, Jésus-Christ, dont il établit fortement la divinité ; après quoi, pénétrant dans le plus intime de la doctrine elle-même, il aborde les mystères qu'elle nous fait connaître, ses enseignements sur Dieu, sur la révélation surnaturelle et les signes qui la garantissent, miracle, prophétie, sur la création de l'homme, sa liberté, sa chute, son relèvement par le Rédempteur ; et le gouvernement divin, providentiel, qui s'exerce pour le salut des hommes, est enfin montré dans l'harmonie de la doctrine catholique la plus haute et la plus profonde, l'incorporation de l'homme à l'Homme-Dieu par la grâce, les sacrements, l'Eucharistie, en attendant l'incorporation définitive dans la gloire éternelle. Il n'est pas jusqu'aux linéaments de la science comparée des religions, telle qu'on la pouvait exposer au temps de Lacordaire, qui n'aient leur place dans cette magnifique construction apologétique.

Mais, si le fond est traditionnel, l'accent est nouveau. L'ordonnance, d'abord, est fort différente de celle des traités classiques ; elle suit, pourrait-on dire, l'ordre inverse et, puisqu'elle remonte des effets à la cause, le P. Folghera propose de l'appeler « inductive ». Lacordaire se rendait parfaitement compte de cette originalité ; en 1844, il écrivait à Mme Swetchine une lettre qu'il faut citer une fois de plus : « C'est un point de vue sur la démonstration du christianisme tout différent de ce qui a précédé. Pascal, Bergier, La Luzerne, Frayssinous, tous enfin démontrent la vérité du christianisme par l'extérieur ; ma démonstration est au contraire prise de l'intérieur. C'est un regard dans le dedans de la foi, et la vue de son harmonie avec toutes les lois générales du monde. Et cependant rien n'est nouveau, l'esprit de l'antiquité, si je ne me trompe, se sent à chaque page ; mais le point de vue était autre, on voit les choses sous un autre profil ». Surtout l'accent, merveilleusement adapté à ce qu'attendait de l'orateur une jeunesse élevée comme lui en pleine fièvre romantique, était inoubliable ; il a produit sur les auditeurs une sensation qu'ont décrite tous les témoins, et provoqué des triomphes comme peu d'orateurs en ont connu. Aujourd'hui encore, malgré l'infériorité de l'éloquence *lue* qui a perdu les plus beaux de ses prestiges, on peut dire que la lave n'en est pas entièrement refroidie. L'efficacité de son apologétique devait bénéficier de cet attrait d'une éloquence humaine entre toutes.

Les continuateurs de Lacordaire. — La tradition de porter surtout l'apologétique dans la chaire de Notre-Dame, pour les grandes stations de Carême ou d'Avent, a été si fortement instaurée par les conférences de Lacordaire, que beaucoup de ses successeurs n'ont pas cru pouvoir mieux faire que de s'y tenir. Elle n'a cependant, comme on s'en doute, aucun caractère contraignant, et tout le monde sait quel succès ont obtenu, au cours de longues suites d'années, les exposés développés du dogme catholique par le P. Monsabré, ou de la morale par le P. Janvier. Force est néanmoins de constater que, parmi les conférenciers de Notre-Dame, ce sont les apologistes, se succédant, par ailleurs, plus qu'ils ne se ressemblent, qui constituent une imposante majorité.

Le P. Gustave-Xavier de Ravignan (1795-1858), qui prit la place de Lacordaire quand celui-ci partit pour Rome en 1837, et qui partagea avec lui la charge des stations jusqu'en 1851 (ce fut lui qui en 1841 inaugura les « retraites pascales » comme couronnement de la station de Carême), apportait dans la chaire une éloquence fort différente de celle de son émule, mais non moins agissante sur les âmes. Il parlait de la vérité religieuse et de ses droits imprescriptibles, de Dieu et de sa Providence, du fait divin de l'Evangile et de la personne de Jésus-Christ, de la foi chrétienne et de ses mystères, de la vie surnaturelle et des moyens divinement institués pour l'entretenir en nous, de la liberté et de la raison, de l'immortalité de l'âme..., tout cela dans un ordre qui semblait sur le moment un peu dispersé et que le confrère qui après sa mort publia ses conférences, le P. Aubert, s'est efforcé de faire apparaître ; ce sont, on les reconnaît sans peine, les thèses traditionnelles, mais le P. de Ravignan leur donnait une couleur apologétique en dressant l'une contre l'autre, comme saint Augustin oppose les deux « cités », la foi et l'incrédulité dans une lutte dont l'avenir éternel de l'homme est l'enjeu.

Après le P. de Ravignan, le P. Félix (1810-1891), qui prêcha les Carêmes de 1853 à 1869, prit pour sujet le *Progrès dans le christianisme* : sujet d'une actualité frappante, en un siècle qui ne cessait de se réclamer du « progrès » ; le prédicateur, bien loin d'admettre que le christianisme pût contrarier aucune aspiration légitime, montrait qu'en lui seul l'humanité peut atteindre ce qu'elle espère et qu'il est la voie providentiellement préparée vers tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui est vrai.

Quand Mgr d'Hulst, prenant en 1891 la place quittée par le P. Monsabré, voulut présenter l'exposé de la morale catholique comme son prédécesseur l'avait fait pour le dogme, et entreprit le commentaire du Décalogue, il porta dans ces conférences, avec la pénétration habituelle de son esprit, la préoccupation apologétique dont il a, dans d'autres domaines, fourni tant de preuves. Et le P. Ollivier, durant les stations de 1897-1898 où il traita de l'Eglise, comme le P. Etourneau, qui se montra philosophe profond en parlant de la Providence (1899-1901), laissaient voir pareillement leurs intentions d'apologistes. Plus près de nous, il est inutile de rappeler, car elles sont présentes à toutes les mémoires, les stations où le P. Sanson posait avec une éloquence si généreuse et si prenante le problème de l'*Inquiétude humaine*. Quant au conférencier actuel de Notre-Dame, le P. Pinard de la Boullaye, il applique au problème de Jésus et de l'Eglise

où il continue son action, les méthodes éprouvées d'enquête scientifique qu'il a définies, avec une rigueur admirée de tous, dans son grand ouvrage tout de suite classique sur l'*Etude comparée des religions* : l'apologétique, même oratoire, a tout à gagner si elle s'astreint à cette exacte et sévère discipline. Mais les plus récents de ces orateurs, informés comme ils le sont des besoins de leur temps, ont porté dans la chaire des tendances que nous aurons à définir bientôt pour caractériser l'apologétique moderne ; l'apologétique est devenue une science vivante, et cette adaptation, qui la rend plus efficace, n'a rien que de légitime.

D'autres orateurs que les conférenciers de Notre-Dame mériteraient ici d'être cités. Ils sont trop nombreux pour qu'on essaie de dresser une liste où devraient figurer, à côté de prélats comme Mgr Besson, évêque de Nîmes (mort en 1888), des religieux comme le P. Didon († 1900), des prêtres séculiers comme l'abbé Georges Frémont († en 1912). Celui-ci dont les conférences sur *Jésus-Christ attendu et prophétisé, la Divinité de Jésus-Christ et la libre-pensée...*, avaient produit une grande impression sur ses auditoires de Saint-Ambroise ou de Saint-Philippe du Roule, reste orateur dans son grand ouvrage inachevé sur les *Principes*, où il ne s'est malheureusement pas donné la peine de fondre en une rédaction unique des exposés repris en plusieurs circonstances dans sa brillante carrière de prédicateur ; mais, à travers les redites et les passages qui datent, nombre de chapitres restent utiles et portent témoignage en faveur de son action apologétique.

Vers une apologétique doctrinale. — Le XIXe siècle, nous aurons à le souligner, devait introduire dans l'histoire de l'apologétique la nouveauté la plus remarquable qui l'ait jamais transformée dans ses méthodes, sinon dans son esprit, l'organisation de l'apologétique en une branche distincte des sciences sacrées ; la constitution dogmatique *Dei Filius* du Concile du Vatican allait être la charte de cette discipline rénovée. Mais un travail intense a préparé cette définition, et de nombreux apologistes se sont appliqués avec plus ou moins de bonheur, avant le concile, à organiser ce corps de doctrine. On serait infini si on voulait tout citer, la bibliographie devenant, en ce siècle, de plus en plus abondante ; il suffira de choisir quelques exemples pour jalonner une direction.

Le P. de Rozaven, jésuite (1772-1851), mérite certainement de n'être pas oublié, pour avoir écrit *la Vérité défendue et prouvée* et *l'Eglise catholique justifiée*, deux livres où l'on reconnaît à peu près la distinction du traité de la vraie religion et du traité de l'Eglise, telle qu'elle deviendra classique dans la seconde moitié du siècle, par exemple dans les manuels de M. Brugère, sulpicien, qui feront pour ainsi dire époque. Les laïcs ne seront pas en reste dans ce concours des bonnes volontés ; le magistrat Auguste Nicolas (1807-1888) publiera des *Etudes philosophiques sur le christianisme* (1842) qui, malgré quelques imprécisions de forme, seront longtemps estimées ; ses autres ouvrages, *l'Art de croire, Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme*, moins favorablement accueillis, ne sont pas non plus sans intérêt. Entré sur le tard dans les ordres, Eugène de Genoude (1792-1849) contribua aux études apologétiques par des compilations bien intentionnées sur la *Divinité de*

Jésus-Christ et *la Raison du christianisme.* Compilation d'une autre manière, et réunissant des textes de valeur inégale, les dix-huit volumes de *Démonstrations évangéliques* publiés à partir de 1843 par l'infatigable abbé Migne (1800-1875) ont rendu et rendent encore d'appréciables services : les ouvrages y figurent en français, quelle que soit leur langue originale ; mais on trouve là quelques bons traités qu'il serait difficile de se procurer autrement, et dont les apologistes n'ont pas manqué de tirer parti. La conclusion fut tirée par l'abbé Chassay en 1853.

Quand la retentissante *Vie de Jésus* de Renan, en 1863, contraignit les apologistes à reprendre d'une manière serrée, pour répondre à sa critique ondoyante et destructive, le problème des origines chrétiennes, il se trouva, parmi des réponses trop hâtives, quelques fortes réfutations dues à des travailleurs bien armés. Augustin Cochin organisa une campagne dans le *Correspondant* ; l'abbé Freppel, le futur évêque d'Angers, qui dans son cours d'éloquence sacrée en Sorbonne avait eu plusieurs fois à traiter de l'apologétique des Pères, publia un excellent *Examen critique de la Vie de Jésus* (1864), tandis que le P. Gratry (1805-1872), le profond et généreux philosophe dont l'influence sur les études apologétiques a été bienfaisante de plus d'une manière, entrait dans la lice aussi vaillamment, avec *les Sophistes et la critique,* qu'il l'avait fait au temps de son aumônerie à l'Ecole Normale, quand il s'était agi de relever, à propos de philosophie religieuse, les erreurs du rationaliste Vacherot. Mais la meilleure réponse au mauvais livre de Renan sera la publication par des catholiques de *Vies de Jésus* vraiment conformes aux méthodes de la science, mouvement dont le signal sera donné en 1880 par l'abbé Fouard (1).

Le problème du surnaturel, que Mgr Pie avait abordé avec une grande élévation, mais en théologien plus qu'en apologiste, dans ses trois célèbres *Instructions synodales sur les erreurs du temps* de 1855 à 1863, allait faire (1863) l'objet d'un travail proprement apologétique du P. Matignon, *la Question du surnaturel* (l'année suivante, le même écrivain mettait en lumière *la Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*). Ces ouvrages et d'autres travaux de même esprit préparaient et rendaient possible une grande œuvre apologétique d'ensemble, comme celle que devait faire paraître, au lendemain du concile du Vatican, l'abbé (depuis Mgr) Bougaud, *le Christianisme et les temps présents* (5 volumes à partir de 1872) : nécessité de la religion, divinité du christianisme, institution divine et constitution de l'Eglise, justification des dogmes, tous les problèmes essentiels de l'apologétique sont traités dans cet ouvrage avec une largeur d'idées, une générosité, une conviction vraiment sympathiques ; le style en a vieilli et la doctrine en paraît aujourd'hui quelque peu imprécise, mais il a été, à son heure, très lu et justement admiré.

L'apologétique catholique hors de France avant le concile du Vatican. — Le mouvement apologétique que nous avons tenté de suivre en France ne se manifestait pas avec moins d'intensité parmi les catholiques des autres pays. En Espagne, par exemple, quelle que soit pour l'historien la nécessité de se borner, il ne peut omettre, à côté

(1) Cf. R. AIGRAIN, dans *le Christ*, p. 1135 et suiv.

de l'illustre homme d'Etat Donoso Cortès (1809-1853), qui se constitua le défenseur de la vérité catholique à la tribune et dans le livre, — en particulier dans l'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, qu'il fit paraître deux ans avant sa mort, — un apologiste non moins célèbre, Jacques Balmès, qui dans *le Protestantisme comparé au catholicisme* mit en relief, avec la valeur proprement doctrinale de la religion catholique, sa merveilleuse efficacité sociale.

En Italie, où l'ontologisme de Gioberti et de Rosmini ne laissait pas de diminuer la portée de travaux apologétiques par ailleurs fort estimables, on trouve à signaler nombre de défenseurs du catholicisme qui suivent avec fruit les voies traditionnelles, et qui parfois, comme il advint à Silvio Pellico (1789-1854) ou à l'illustre romancier et poète Alessandro Manzoni (1784-1873), parent cette défense des prestiges de la gloire littéraire. Si le futur pape Grégoire XVI, Maur Capellari (1765-1846), n'est pas un aussi brillant écrivain, il avait montré l'exemple aux apologistes dans un ouvrage solide, le *Triomphe du Saint-Siège et de la foi* ; et l'on cite aussi avec éloges les travaux de l'oratorien François Colangelo (1769-1836), en particulier son *Apologie de la religion chrétienne* (1831). Le P. Joachim Ventura, théatin qui devait devenir général de son ordre (1792-1861), n'obtint pas moins de succès dans les chaires parisiennes que dans son propre pays ; quelque peu touché par le traditionalisme, il a néanmoins rendu des services à l'apologétique par son livre *La raison philosophique et la raison catholique* comme par ses prédications. Et il convient de citer à un rang d'honneur le jésuite Jean Perrone, professeur au Collège Romain (1794-1876), qui, après avoir préparé les voies dans ses traités *De la vraie religion* et des *Lieux théologiques* à la systématisation de l'apologétique et de la théologie fondamentale telle que nous la connaissons aujourd'hui, donna un modèle d'apologétique dans son ouvrage de controverse, *l'Idée chrétienne de l'Eglise vérifiée dans le catholicisme* (1861). Nommons encore ses confrères Cercia, auteur d'une *Démonstration catholique* (1849), et surtout Passaglia, qui s'illustra comme défenseur de l'Immaculée-Conception et des prérogatives de la Papauté avant de s'égarer dans une révolte qu'il désavoua avant de mourir en 1887 ; ses leçons sur *l'Eglise du Christ* (1853-1856) constituent une contribution solide à l'apologétique.

En Angleterre, les apologistes du siècle précédent avaient des continuateurs de mérite, tels Pointer, vicaire apostolique de Londres après avoir professé au collège de Douai († 1827), de qui Migne a reproduit un traité sur *le Christianisme, ou preuves et caractères de la divinité de la religion chrétienne* ; le missionnaire Fletcher († 1839), auteur d'un *Guide de la vraie religion* ; le théologien H. G. Combes, de qui *l'Essence de la controverse religieuse* (1827) prépare utilement une méthodologie ; le célèbre historien John Lingard (1771-1861), qui n'est pas seulement l'auteur d'une *Histoire d'Angleterre* longtemps estimée, et de qui l'on trouve rassemblés, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, de nombreux écrits de circonstance, touchant la controverse ou l'apologétique... Les poètes ne se désintéressaient pas de cette défense de la religion et Thomas Moore (1780-1852), le poète des *Mélodies irlandaises* et de *Lalla Roukh*, avait composé les *Voyages d'un gentleman irlandais à la recherche d'une religion* (1803).

Mais quand on parle de l'apologétique en Angleterre, on pense

tout de suite au glorieux trio Wiseman-Newman-Manning. Nous retrouverons plus loin le plus insigne des trois, le cardinal Newman. Nicolas Wiseman (1802-1872), qui après avoir été président du Collège Anglais à Rome, puis vicaire apostolique de Londres, devint en 1850 le premier archevêque de Westminster et reçut le chapeau de cardinal, a préparé le retour de ses compatriotes à l'unité catholique en publiant d'excellents ouvrages d'apologétique, tels ses *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée* ou ses *Conférences sur les doctrines et les pratiques principales de l'Eglise catholique.* Une fois converti à l'Eglise Romaine, Henry Edward Manning (1808-1892), qui devait succéder à Wiseman sur le siège de Westminster et recevoir lui aussi la pourpre cardinalice, publia sur les *Fondements de la foi,* en 1852, un livre devenu classique. Quant aux catholiques de langue anglaise qui se faisaient une place de plus en plus large aux Etats-Unis d'Amérique, il faut citer parmi eux Patrice Kenrick, archevêque de Baltimore (1797-1863), et surtout son successeur, Mgr Spalding († 1872), auteur des *Evidences du catholicisme.*

L'apologétique catholique en Allemagne. — Mais c'est en Allemagne surtout que certains apologistes devaient, en recherchant des voies nouvelles, se risquer dans des directions tellement inquiétantes que l'Eglise dut intervenir pour ramener l'apologétique dans le grand chemin traditionnel.

Certes il serait injuste de laisser passer une appréciation aussi sévère sur tous les apologistes allemands, particulièrement nombreux dans un pays où l'activité intellectuelle s'est depuis longtemps manifestée par l'abondance des publications. Ce n'est pas le lieu d'insister sur quelques écrivains catholiques fort célèbres, sinon pour rappeler que leurs ouvrages, sans appartenir au domaine de l'apologétique proprement dite, s'inspirent de la même intention de défendre la foi et ont rendu, ne fût-ce qu'indirectement, des services remarquables : ainsi la grande *Histoire de la religion de Jésus-Christ* (1807-1819) par le converti Frédéric-Léopold de Stolberg (1750-1819) ; la *Mystique chrétienne* (1836-1842) et l'*Athanasius* de l'illustre historien Joseph Gœrres (1776-1848) ; l'*Unité de l'Eglise ou le Principe du catholicisme,* livre par lequel Jean-Adam Mœhler (1794-1838) préludait à son chef-d'œuvre, *la Symbolique.*

Plus directement ou, si l'on préfère, plus étroitement apologétiques étaient quelques bons travaux comme l'*Apologétique* publiée en 1838 par Jean-Sébastien Drey (1777-1853), ouvrage dont on se plaît à louer la solidité et l'exactitude ; les *Quatre livres sur la connaissance religieuse* (1856-1857) d'Henri-Joseph-Dominique Denzinger (1819-1883) ; *le Catholicisme et les objections de ses adversaires* (1863-1867), de C.-H. Vosen (1815-1871)... Dans la section de l'apologétique biblique, F.-H. Reusch, qui plus tard abandonna le catholicisme, avait donné en 1862 un excellent ouvrage qui fut traduit en français, *Bible et Nature.* Quant au savant théologien et historien Ignace Doellinger (1799-1890), avant de quitter l'Eglise catholique pour ne pas souscrire à l'infaillibilité pontificale en 1870, il l'avait illustrée et servie par des livres dont plusieurs sont à inscrire ici, comme *Paganisme et judaïsme* (1857), *Chrétienté et Eglise* (1868). Et ce mouvement apologétique pouvait être, dès avant le concile du Vatican, ordonné et

synthétisé dans plusieurs bons manuels, dont le plus remarquable est l'*Apologie du christianisme* (1863-1867) de F. Hettinger, professeur à Wurzbourg (1813-1890); c'est un livre qui garde encore à présent son utilité (1) ; un traité plus spécialement réservé à l'étude technique des fondements de la foi, *Apologétique*, a rendu dans les écoles de théologie le même service que la grande *Apologie* auprès d'un plus large public.

Quelques essais moins heureux. — Mais d'autres orientations avaient été essayées par des apologistes désireux de concilier l'Eglise et l'esprit du siècle en accordant à celui-ci des concessions compromettantes, et ces efforts mal dirigés ne laissaient pas de rendre suspects, plus ou moins gravement, les travaux des apologistes qui se risquaient à les suivre, fût-ce avec de bonnes intentions. La philosophie de Kant, de Fichte, de Hegel, de Schelling, était la seule que reconnussent pour valable beaucoup d'Allemands ; ne pouvait-on s'en emparer pour l'adapter au catholicisme, et fonder sur ses postulats une apologétique répondant à des besoins nouveaux ? L'entreprise était d'avance vouée à l'échec ; mais cet échec ne fut pas enregistré sans que les écoles d'Allemagne eussent été secouées par de violents remous.

Georges Hermès, professeur à l'Université de Munster, puis à celle de Bonn (1775-1831), était un prêtre sincèrement attaché à la foi catholique, mais imbu des principes de la philosophie « moderne » ; il y avait trouvé, par exemple, le principe du doute systématique, préliminaire à toute recherche de science, et il prétendait l'appliquer aussi à la foi ; il avait appris chez Kant que la « raison pratique » nous fournit des motifs de croire à des vérités utiles que la « raison pure » n'atteindrait pas sans paralogismes, et il assimilait à cette obligation dictée par la « raison pratique » la valeur, insuffisamment opérante en « raison pure », des motifs de crédibilité. Ainsi allait-il se heurter à deux écueils également destructeurs de la notion vraie de la foi : la soumettre aux conclusions d'un syllogisme était du rationalisme, inconciliable avec le caractère surnaturel de l'adhésion de foi ; en faire une conclusion de « raison pratique » revenait à en méconnaître, tout bien compté, la certitude. De l'*Introduction à la théologie catholique* (1819-1829), ces idées passèrent, avec des développements nouveaux, dans la *Dogmatique*, publiée après la mort de l'auteur en 1834 ; elles séduisirent un certain nombre de théologiens et d'apologistes allemands. Grégoire XVI dut les condamner, en 1835, en dirigeant contre elles le bref *Dum acerbissime* ; et Pie IX, en 1847, précisa que son encyclique de l'année précédente, *Qui pluribus*, sur les rapports de la foi et de la raison, ne pouvait être considérée que comme une censure renouvelée contre l'hermésianisme.

Un autre théologien dont l'influence, qu'il l'eût voulu ou non (sa soumission à l'Eglise montre bien qu'il ne le voulait pas), s'exerçait dans un sens favorable à l'intrusion du rationalisme dans l'apologétique, était le prêtre autrichien Antoine Günther (1783-1863). Entraîné par la philosophie de Kant et de ses continuateurs à chercher dans les « faits de conscience » l'unique fondement de nos certitudes, il y voulait trouver, non seulement la justification de l'acte de foi, mais

(1) Il a été traduit en français par l'abbé JEANNIN (1870) en 5 vol. in-8°.

une explication rationnelle des mystères, Trinité, Incarnation... Le danger d'une apologétique et d'une théologie günthériennes ne tarda pas à être reconnu, bien que le système eût gagné d'abord de nombreux partisans ; les ouvrages de Günther, en particulier son *Introduction à la théologie spéculative du christianisme positif* (1828-1829), furent mis à l'*Index* et deux brefs de Pie IX, en 1857, soulignèrent la condamnation. Un professeur de Munich, Jacques Froschammer (1821-1893), fut pareillement condamné en 1862 pour avoir soutenu, entre autres erreurs, qu'après la révélation la raison pouvait parvenir à une démonstration rigoureuse des dogmes catholiques ; moins docile que Günther, il refusa de se soumettre. Ces condamnations furent rappelées dans le *Syllabus* de 1864.

Ces controverses, qui obligèrent l'Eglise à préciser, « entre les excès opposés du traditionalisme, qui exaltait la foi aux dépens de la raison, et du rationalisme qui mettait la raison au-dessus de la foi », la conception véritable des rapports de la foi et de la raison « également respectueuse des droits de l'une et de l'autre » (1), ne furent pas inutiles ; elles préparèrent la constitution qui devait, au concile du Vatican, en codifier la formule et donner à l'apologétique ses cadres définitifs.

L'apologétique chez les protestants. — Si l'évolution du protestantisme, au cours du XIXe siècle, et particulièrement en Allemagne, s'est faite d'une manière générale dans un sens de plus en plus « libéral » ou « radical », c'est-à-dire en exténuant de plus en plus le contenu de la révélation et en affaiblissant jusqu'à l'annihiler, ou peu s'en faut, son caractère de message de Dieu aux hommes pour leur découvrir des réalités mystérieuses dépassant leurs moyens naturels de connaissance, — il faut dire aussi que le vieux courant dit conservateur, qui prétend bien retenir quelque chose du christianisme positif et qui, de fait, continue d'en défendre un certain nombre d'affirmations essentielles, n'a jamais complètement perdu sa force dans les églises protestantes, encore qu'il soit loin d'y posséder une autorité majeure. De là l'existence, chez nos frères séparés, de deux classes d'apologistes, dont les derniers ne laissent pas d'apporter à la commune défense de la foi une contribution incomplète, mais appréciable, tandis que les premiers, de plus en plus orientés vers le rationalisme, en arrivent à compromettre plus qu'ils ne les corroborent les derniers restes de christianisme qu'ils ont encore l'apparence de professer. Nous leur devons néanmoins, comme aux apologistes du protestantisme conservateur, une brève mention, quand ce ne serait qu'à cause de l'influence qu'ils ont exercée, même parfois sur des apologistes qui voulaient demeurer catholiques et défendre la foi de leur Eglise par des moyens qu'elle ne pouvait intégralement accepter.

En France et dans la Suisse de langue française, nous trouvons à citer plusieurs écrivains qui ne manquent ni d'élévation morale, ni de bonne volonté ; ainsi Alexandre Vinet, auteur d'*Etudes évangéliques* (1847) et d'un livre demeuré utile sur *Blaise Pascal* (1856), où il étudie forcément son apologétique ; le pasteur Jalaguier, à qui l'on doit un essai sur le *Témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne* (1851) ; l'historien et homme politique François Guizot, qui mit

(1) BELLAMY, *op. cit.*, p. 38.

beaucoup de sérieux dans ses *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne* (1864) et s'efforça de n'en pas éliminer le surnaturel ; Charles Secrétan, noble esprit qui ne sut pas toujours se défendre du panthéisme à la Schelling, mais dont on apprécie la sincérité dans des livres comme *la Raison et le christianisme* (1863), *la Civilisation et la croyance* (1867) ; Ernest Naville, qui a laissé plusieurs bons ouvrages, *la Vie éternelle* (1861), *le Père céleste* (1866), *le Problème du mal* (1868). Le P. Le Bachelet note justement chez eux, même chez les meilleurs, l'accentuation de « la tendance à mettre en relief la preuve interne ou expérimentale, déjà remarquée chez les anciens théologiens de cette Eglise » (1) ; l'exagération de cette tendance et du subjectivisme qui en est l'aboutissant amènera, vers la fin du siècle, la prépondérance d'un courant libéral qui ne peut plus ou presque plus s'appeler chrétien, et que nous trouverons chez un Albert Réville ou, nuancé tout autrement, chez un Auguste Sabatier, qui par *les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit* contribuera si nettement à aggraver la crise moderniste. Notons que le protestant Edmond de Pressensé avait tenté, en 1866, de défendre contre Renan la divinité de Jésus dans son livre *Jésus-Christ, son temps, sa vie et son œuvre* : la réalisation était insuffisante, mais l'intention doit être comptée à son actif.

En Angleterre, l'ancienne école de l'évidence, *Evidential School*, qui cherchait surtout à appuyer la vérité du christianisme sur la réalité de l'histoire évangélique et qui établissait la crédibilité des miracles sur la valeur des attestations historiques, au lieu de discuter sur l'aspect philosophique du problème, est restée longtemps en faveur parmi les anglicans de la « Haute Eglise » ; on peut citer en exemples les livres de Wathely, *Leçons faciles sur les évidences chrétiennes* (1838), *Leçons sur la vérité du christianisme* (1860), ou de Hawkins, *Enquête sur l'usage coordonné des principaux moyens d'atteindre la vérité chrétienne* (1840). Des traités comme ceux de Th. Chalmers, *Preuves miraculeuses et internes de la religion chrétienne et autorité des livres qui la contiennent* (1836 et suiv.), de l'orientaliste A. Keith, *Evidence de la vérité de la religion chrétienne, résultant de l'accomplissement littéral des prophéties* (1828, cet ouvrage et le précédent ont été accueillis dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne), de C. P. Mac Ilvaire, *les Evidences du christianisme* (1833), d'Isaac Taylor, *la Restauration de la croyance* (1855), etc., gardent les grandes lignes de la démonstration chrétienne traditionnelle ; même des théologiens qui font la plus grande place à la preuve « interne », comme Th. Erskine dans ses *Remarques sur l'évidence interne pour la vérité de la religion révélée* (1821), n'excluent pas pour cela les arguments « externes ». Mais, dans une autre école, sous l'influence combinée du kantisme et bientôt du criticisme historique venu d'Allemagne (la tendance philosophique héritée de l'évêque J. Butler préparait d'ailleurs le terrain à ces doctrines, surtout au kantisme), un courant en sens inverse s'établit de plus en plus fortement et détourne l'apologétique des preuves positives, au grand détriment de sa solidité ; l'*Aide à la réflexion* de S. Taylor Coleridge, dès 1825, et surtout, en 1860, la retentissante collection d'études rationalisantes, voire franchement

(1) F.-X. Le Bachelet, dans *le Dict. apologétique de la foi chrétienne* de A. d'Alès, t. I, col. 218.

rationalistes, intitulées *Essays and Reviews*, exercèrent une influence désastreuse ; elle devait persister, sans toutefois supprimer le courant traditionnel, jusqu'à l'époque contemporaine, et si l'on voulait citer des noms, on n'aurait que l'embarras du choix.

En Allemagne, où Kant avait fait de la religion comme de la morale une affaire de « raison pratique » dont la justification ne devait pas être cherchée en dehors du domaine de la conscience, et où Schleiermacher, tout en mêlant à la religion un certain mysticisme panthéiste, la ramenait au sentiment de notre dépendance à l'égard de Dieu (si bien que les miracles ne pouvaient servir d'argument apologétique qu'à la condition d'avoir préalablement la foi), il est compréhensible que la diffusion de semblables théories, tandis que les Paulus, les Strauss, les Baur ébranlaient l'historicité des récits évangéliques, ne permettait guère aux protestants de constituer une apologétique consistante. Il y eut pourtant, du côté des protestants conservateurs, quelques efforts louables, encore ceux qui maintenaient la notion de révélation surnaturelle et de religion positive donnaient-ils le pas, dans leurs arguments, « à la conformité ou à l'identité du christianisme, pris dans son essence, avec le témoignage de la conscience » (1), ce qui laisse la porte largement ouverte au subjectivisme. On peut nommer parmi eux K.-H. Sack et son *Apologétique chrétienne* (1829) ; C. Ullmann, dont on estime *l'Impeccabilité de Jésus* (1833) et *les Caractères distinctifs ou l'essence du christianisme* (1845) ; Tholuck, auteur de *Dialogues sur les principales questions religieuses du temps* (1846) ; F. Delitzsch, à qui l'on doit un *Système de l'apologétique chrétienne* qui prend son point de départ dans le sentiment religieux, etc. Il faudrait pouvoir ajouter à cette liste les ouvrages dirigés contre es systèmes de Strauss et autres négateurs par les croyants qui vouaient maintenir l'historicité des Evangiles et de leur témoignage ur le Christ.

CHAPITRE VI. — L'APOLOGÉTIQUE DEPUIS LE CONCILE DU VATICAN

La constitution « Dei Filius » et l'apologétique. — Quand Pie IX fit connaître au monde chrétien, en 1868, le projet de concile œcuménique qu'il préparait depuis 1864, et qu'il avait à plusieurs reprises annoncé confidentiellement pour que le travail pût être ébauché par des théologiens de profession, il ne prévoyait pas spécialement une définition sur l'apologétique ; l'objet proposé aux délibérations conciliaires était beaucoup plus vaste, et la première « constitution » elle-même, préparée par un *schéma* « sur la doctrine catholique contre les erreurs multiples qui dérivent du rationalisme », débordait de toutes parts le domaine propre aux apologistes. La constitution *Dei Filius*, telle que la députation de la Foi et les Pères du concile la mirent au point, et que Pie IX la promulgua dans la session publique du 24 avril 1870, n'en marque pas moins dans l'histoire de l'apologétique une date essentielle, car elle fixe la norme dont l'apologétique catholique ne doit plus s'écarter substantiellement, et elle détermine les pro-

(1) *Ibid.*, col. 215-216.

blèmes dont l'approfondissement va être la tâche des apologistes, dans le cadre d'une discipline définitivement organisée.

Le titre définitif de la constitution annonce qu'elle concerne, non plus la « doctrine » catholique comme il avait été prévu au commencement, mais, en termes plus précis, la « foi » catholique ; s'il n'est plus question explicitement des erreurs dérivées du rationalisme, il ne faut pas s'imaginer que le concile les perde jamais de vue, seulement les Pères ont préféré, dans les « chapitres » qui précèdent les canons, une exposition positive de la vérité définie à une réfutation de l'erreur, et dans les canons eux-mêmes ils s'en prennent aux hérésies qu'ils condamnent sans faire allusion à leurs sources ni à leurs auteurs. Le premier chapitre, sur l'existence de Dieu créateur et provident, établit des vérités primordiales que les apologistes ont coutume de recevoir des philosophes, et qu'ils ne rappellent dans leurs traités qu'à titre de préparation rationnelle. Le deuxième chapitre, abordant la révélation et ses sources, et précisant sa nécessité pour une connaissance surnaturelle de Dieu tout en maintenant l'aptitude de la raison à connaître Dieu par ses créatures, présente certaines thèses dont les apologistes ont à s'occuper plus directement ; mais c'est surtout dans le chapitre III, sur la foi, et dans le chapitre IV, la foi et la raison, qu'ils trouveront affirmés les principes dont il ne leur est pas permis de s'écarter.

« Afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, dit le chapitre III, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins et surtout des miracles et des prophéties, qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous ». Signes qui d'ailleurs, bien que « très certains », ne suffisent pas à déterminer l'adhésion de foi « sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint », car « la foi est un don de Dieu... et son acte est une œuvre se rapportant au salut, par laquelle l'homme se soumet librement à Dieu lui-même, en consentant et en coopérant à sa grâce à laquelle il pouvait résister ». On ne confondra donc point les preuves apologétiques avec les démonstrations qui, dans certaines sciences humaines, forcent par elles-mêmes la certitude ; ce n'est pas infirmer leur valeur que de la définir ainsi, c'est seulement sauvegarder l'essence surnaturelle de l'acte de foi ; anathème est prononcé contre qui dirait « que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par des preuves de raison humaine ». Relevons également un canon qui coupe court d'avance à certaines tentatives : « anathème à qui dirait que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et que par conséquent les hommes ne doivent être amenés à la foi *que par une expérience intime et personnelle* ou par une inspiration privée ».

Parmi les preuves que le concile recommande à l'attention des apologistes, n'oublions pas de relever cette indication de grande portée : « C'est à l'Eglise catholique seule qu'appartiennent toutes ces notes si nombreuses et si frappantes par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toute espèce de biens, à cause de son unité catholique et de son

invincible stabilité, *l'Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité*, en même temps qu'un témoignage irréfragable de sa mission divine » (1).

Ainsi le concile, non content de formuler la doctrine sur les motifs traditionnels de crédibilité, montrait dans quelle voie on pouvait chercher une apologétique fondée sur le « fait de l'Eglise », et la suggestion ne sera pas perdue, encore que ce soit peut-être forcer la pensée du concile (les théologiens et les théoriciens de l'apologétique, nous le verrons, ont discuté là-dessus) que de faire passer ce motif de crédibilité *avant* ceux que la tradition trouvait dans « les faits divins, surtout les miracles et les prophéties ».

Théologie fondamentale ou apologétique. — Sur les fondements posés en termes solides par le concile, une double construction s'est élevée. Les traités de la vraie religion et de la véritable Eglise (complétés par le traité des *Lieux théologiques* où sont étudiées les sources de la révélation, avec la manière de les utiliser correctement) servent de préambule à la théologie et constituent la « théologie fondamentale », discipline vraiment et proprement « théologique », dans toute la mesure où elle fait appel à la parole de Dieu et au magistère de l'Eglise comme au critère décisif pour dirimer les discussions. Mais, dans cette même mesure, les traités ainsi constitués dépassent l'apologétique : ils n'établissent pas, à l'usage de ceux qui n'adhèrent pas encore à la foi chrétienne, des motifs de crédibilité capables de les convaincre et de les amener au seuil de la croyance, au point où la grâce de Dieu couronnant leur bonne volonté leur fera produire l'acte de foi surnaturelle ; ils supposent, bien plutôt, cette adhésion à la révélation comme telle, puisqu'ils s'appuient sur son autorité pour en approfondir la connaissance et fortifier les raisons de croire tout en développant le contenu de l'acte de foi.

A côté de cette discipline, devenue classique, de la théologie fondamentale, des traités proprement dits d'apologétique se sont organisés en discipline distincte, comprenant parfois, pour que l'exposé soit complet, les préambules philosophiques sur Dieu et sur l'âme (c'est le cas, en particulier, des manuels destinés à l'enseignement élémentaire (2), mais les traités scientifiques peuvent légitimement supposer que ces grandes thèses indispensables ont été établies, contre les athées, les panthéistes, les matérialistes, ... par une saine philosophie), mais ayant pour objet spécifique la démonstration, contre les rationalistes et les non-chrétiens, de la crédibilité de la foi chrétienne et, contre les chrétiens non catholiques, la démonstration de l'institution divine de l'Eglise catholique, d'après les « notes » considérées, elles aussi, comme des motifs de crédibilité, suivant l'esprit si nettement marqué par le concile (3). A la frontière de la philosophie et de l'apologétique, des thèses préliminaires de grande importance établiront la nécessité de la révélation, sa possibilité, la possibilité du miracle..., autant

(1) Ces traductions sont celles de Vacant dans ses très utiles *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, tome II.

(2) Par exemple, en France, l'*Apologétique chrétienne* de Moulard et Vincent (1906), celle de Boulanger, également répandue, la toute récente *Démonstration chrétienne* de Mgr A. Bros, etc.

(3) A. Vacant, *op. cit.*, t. II, p. 156 et suiv.

de points sur lesquels insiste la constitution *Dei Filius.* Certains de ces points essentiels, ou les questions de méthode qui se posent à leur sujet, fournissent matière à d'utiles monographies dont profite la science apologétique.

C'est dans ce sens que s'est orientée, depuis le concile, l'abondante production de la plupart des apologistes. Mais des tentatives inégalement heureuses ont été faites pour orienter vers des voies nouvelles la démonstration de la vie chrétienne ; tandis que le péril moderniste, avec les expériences pseudo-apologétiques que d'aucuns préconisaient mais qui ne pouvaient aboutir qu'à des caricatures de la foi, amène les apologistes catholiques, éclairés par les documents pontificaux où les dangers de l'apologétique moderniste étaient percés à jour, à préciser davantage encore les méthodes, les problèmes et les solutions. D'autre part, des spécialistes cherchaient à répondre aux difficultés que des adversaires du christianisme croyaient trouver contre lui dans l'étude de l'histoire, des sciences de la nature, des religions comparées, dans l'exégèse même de la Bible, pratiquée suivant une méthode rationaliste ; ainsi se développaient des branches particulières, pourrait-on dire, de l'apologétique, historique, scientifique, etc., dont l'examen mérite qu'on y porte attention. C'est de tous ces courants qu'est faite la vie de l'apologétique moderne.

Apologistes hors de France. — Arrivée ici, une esquisse historique comme la nôtre a, moins encore que dans les précédents chapitres, la prétention ou même la possibilité de paraître complète ; les livres qu'il faudrait citer, même si l'on s'en tenait à ceux dont l'intérêt est incontestable, deviennent trop nombreux ; d'ailleurs beaucoup d'entre eux ont été mentionnés dans les bibliographies qui terminent chaque section du présent ouvrage, et les lecteurs qui auraient besoin d'une information plus étendue, trouveraient, dans nos indications complétées par ces bibliographies, le moyen de se la procurer. Nous pouvons seulement parcourir cette histoire si proche de nous à vue de pays, en désignant pour en jalonner les grandes lignes quelques travaux représentatifs. Sans insister sur les traités de théologie fondamentale qui ouvrent les grandes synthèses théologiques ou les manuels pour étudiants, et dont les principaux sont bien connus (tous les théologiens et tous les apologistes ont parcouru les traités de Hurter, Pesch, Tanquerey, etc.), nous nous bornerons à ceux qui présentent un caractère bien marqué d'apologétique proprement dite, et le champ, même ainsi limité, demeure extrêmement vaste.

En Allemagne, outre le manuel de Hettinger (1879) qui mettait au point en le résumant sa grande *Apologie du christianisme* (lui aussi eut les honneurs d'une traduction française, grâce à l'abbé Belet, en 1888), il faut citer l'*Apologie du christianisme* du professeur P. Schanz, de Tubingue (1887-1888), exposé complet qui concilie les divers points de vue, aussi bien de la philosophie que de l'histoire ; *la Vérité divine du christianisme*, par le Dr Herman Schell, de Wurzbourg, ou *Apologie du christianisme* (1901, 1905), dont les opinions particulières ont été fortement critiquées (1) ; les *Fondements d'une apolo-*

(1) Sa *Dogmatique* fut mise à l'index ; mais les graves discussions dont la doctrine de Schell, considérée comme une préparation au modernisme, fut l'objet surtout après sa mort (1906) ne visent pas spécialement son apologétique, qui, si elle présente des points critiquables, n'a pas été censurée.

gétique chrétienne de J. Bautz (1887) ; l'excellent *Manuel d'apologétique* de C. Gutberlet (1888), où une large place est réservée à l'étude comparée des religions pour faire ressortir la transcendance du christianisme, ou l'ouvrage de A. Stöckl qui porte presque le même titre, *Manuel d'apologie* (1895) ; le traité *De la révélation surnaturelle* du P. Ottiger (1891), qui est plus théologique, de même que ceux du P. Wilmers, *De la religion révélée, De l'Eglise du Christ* (1897)... On pourrait allonger considérablement cette liste ; l'activité dont elle est la preuve n'a d'ailleurs pas ralenti au xxe siècle. — Nous retrouverons dans un prochain paragraphe l'apologétique nouvelle du P. Weiss.

En Hollande, le P. J.-V. de Groot, dominicain, a composé, en se référant à l'esprit de saint Thomas d'Aquin, mais avec une connaissance profonde des besoins de son siècle, une *Somme apologétique de l'Eglise catholique* (1890-1893). En Belgique, après le traité *De la vraie religion* du chanoine Bernard Jungmann, on doit louer de bons traités du P. Portmans, dominicain, *la Divinité de Jésus-Christ vengée des attaques du rationalisme* (1888), du P. Lahousse, jésuite de Louvain, *De la vraie religion* (1897), sans oublier les manuels élémentaires du P. Duvivier ou de Mgr Rutten, qui ont rendu de grands services, ni les travaux plus spéciaux du P. Castelein ou ceux deMgr de Harlez, que nous aurons à rappeler bientôt.

Le principal effort de l'apologétique italienne fut fourni par des théologiens comme le P. Palmieri, les cardinaux Franzelin, Mazzella, qui établirent solidement les thèses de « fondamentale », tandis que le cardinal Zigliara s'attachait à la « propédeutique » et à la définition de l'ordre surnaturel, ce qui est une conception de la préparation à la théologie assez différente de celle des apologistes ; mais on trouverait à citer aussi quelques travaux plus directement apologétiques, tels le livre du P. Cornoldi sur *la Conciliation de la foi catholique avec la véritable science* (1878), ou celui de Mgr Salvatore Talamo, *les Origines du christianisme et la pensée stoïcienne* (1892), montrant qu'on ne peut chercher dans les philosophies antiques un principe auquel se puisse réduire la religion de Jésus.

En Angleterre — le pays, ne l'oublions pas, où a vu le jour la *Grammaire de l'assentiment* de Newman, — le laïc converti Ph. G. Ward, devenu professeur de théologie sans entrer dans les ordres, a combattu le matérialisme de Tyndall dans un ouvrage, *Science, prière, libre volonté et miracles* (1881), dont la portée apologétique est remarquable ; signalons aussi les livres du P. Vaughan ou d'un anglican converti, le Dr Rivington, bien préparé à discuter les préjugés de ses anciens coreligionnaires contre le catholicisme.

Mais il faudrait, encore une fois, prolonger ces indications jusqu'à l'heure présente, ce qui ne peut guère être fait que par les « bulletins » consacrés à l'apologétique dans les revues spéciales.

Apologistes et théoriciens de l'apologétique en France. — En France, pareillement, les apologistes sont trop nombreux pour qu'on puisse recenser tous ceux qui le méritent, et même pour qu'il soit facile de présenter les plus importants dans un classement d'une parfaite clarté. Laissant provisoirement de côté quelques chercheurs qui nous occuperont tout à l'heure quand nous aurons à signaler les tendances nou-

velles de l'apologétique, nous nous bornerons à quelques écrivains et à quelques ouvrages représentatifs.

Les cinq volumes de l'abbé (plus tard Mgr) Bougaud, *le Christianisme et les temps présents* (1872-1884), un peu négligés aujourd'hui parce que leur style passablement romantique et leur accent d'une poésie volontiers sentimentale ne répondent plus au goût actuel, restent une démonstration complète, bien ordonnée et souvent personnelle, au meilleur sens du mot, de la vérité de la religion chrétienne. L'*Exposé de la doctrine catholique* par l'abbé Girodon, qui obtint un grand succès (1884), était animé d'intentions apologétiques ; quant aux ouvrages de l'abbé Picard, *Chrétien ou agnostique* (1896), *la Transcendance du Christ* (1905), dont Brunetière faisait beaucoup de cas, l'apologie du christianisme en est la substance même. Des vulgarisateurs bien armés comme M. Gondal, le P. Lodiel, Mgr Méric,... ou, sur les frontières de la philosophie, M. Farges, M. Gardair,... ont rendu d'appréciables services, tout comme, plus près de nous, des synthèses dans le genre de *Critique et catholique*, du P. Hugueny.

L'abbé Jaugey fut bien inspiré en publiant un *Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne* (1888) qui laissait loin derrière lui le *Dictionnaire* compilé un tiers de siècle plus tôt par Jehan pour l'abbé Migne, et qui eut plusieurs rééditions ; la dernière, de 1909 à 1931, pour laquelle le R. P. d'Alès a mobilisé et dirigé toute une équipe de collaborateurs, est en réalité une refonte tellement profonde que le bon vieux dictionnaire, inégal et démodé, est devenu un livre nouveau et un instrument de travail de premier ordre. Tel de ses articles, comme le *Jésus-Christ* du P. Léonce de Grandmaison, n'a eu besoin que d'être développé, sans changer sensiblement de caractère, pour devenir un des plus admirables mémoires qui aient jamais été écrits sur la personne du Sauveur, son message, ses preuves, et un des chefs-d'œuvre de l'apologétique aussi persuasive et pacifique qu'informée de toutes les difficultés à résoudre et tranquillement inébranlable sur les principes. Il est vrai que le P. de Grandmaison a laissé dans l'apologétique, comme dans toutes les branches du savoir qu'il a touchées, et dans l'impondérable action personnelle, un sillage dont nous ne saurions encore mesurer l'exceptionnelle profondeur.

Ce serait ici le lieu de rappeler quelques-unes des institutions qui organisent en France le travail apologétique. Parmi les chaires spéciales, qui ont été fondées dans les Universités catholiques, il faut mentionner à part celle de l'Institut Catholique de Paris, instituée par Mgr Péchenard suivant une formule ingénieuse : des professeurs invités à s'y succéder pour que chaque problème soit traité par un spécialiste ; les cours sont publics et de plus en plus fréquentés ; nombre de travaux importants, publiés ensuite en volumes, sont sortis de ce haut enseignement, auquel des chaires comme celle des origines chrétiennes, confiée par Mgr Baudrillart au P. Lebreton, apportent un complément de grande valeur. Dans d'autres Universités, par exemple à Lyon, les professeurs se sont entendus pour organiser des conférences apologétiques dont il a été publié plusieurs volumes à partir de 1910. Des prix ont été fondés pour encourager la rédaction de travaux bien faits sur les problèmes à l'ordre du jour. Une revue spécialisée, la *Revue pratique d'Apologétique* (aujourd'hui *Revue Apologétique*), a été fondée en 1905, mais les autres revues consacrées

aux sciences théologiques font aussi à l'apologétique la place qu'elle mérite et lui consacrent, par exemple la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, des « bulletins » réguliers.

Un effort particulièrement intéressant a été tenté, depuis le début du XX[e] siècle, pour préciser l'objet de l'apologétique, ses méthodes et le caractère propre de son argumentation. Nous savons que l'acte de foi, acte volontaire et libre formé par le croyant sous l'influx de la grâce, est précédé d'un jugement de *crédibilité*, « telle doctrine établit par des preuves suffisantes son droit à être crue », jugement que suit le jugement de *crédentité* (*credendum est*), « il y a pour moi un devoir de croire telle doctrine » ; mais le jugement de crédibilité est celui que l'apologétique emploie le meilleur de son art à justifier par des arguments aussi convaincants que possible, car ce jugement spéculatif est le fondement normal sur lequel s'appuie le jugement pratique d'obligation (bien que les hommes de bonne volonté puissent y être amenés, la grâce aidant, par des « suppléances », mais la théorie apologétique doit être établie en tenant compte des voies habituelles). C'est donc sur la définition de la crédibilité et des conditions qu'elle suppose que doit porter l'effort du spécialiste qui veut définir l'apologétique en la distinguant des sciences qu'elle utilise, philosophie, histoire..., ou de la théologie qui la continue et la dépasse puisqu'elle se situe au delà de l'acte de foi. Le P. Gardeil, savant dominicain, s'y est essayé dans un livre fort important sur *la Crédibilité et l'Apologétique* (1908) : « L'apologétique sera la somme de la crédibilité du dogme catholique, ou elle ne sera pas l'apologétique ». Le P. Bainvel, auteur lui-même d'un traité théologique de grande valeur sur *la Foi et l'acte de foi*, souleva quelques difficultés sur des points de détail, et obtint de l'auteur des précisions nouvelles ; quant à la valeur d'ensemble de cette tentative et à sa nouveauté, le critique s'empressait de lui rendre, avec une autorité que personne ne contestait, un hommage éclatant. Peu après, un essai non moins considérable du P. de Poulpiquet, *l'Objet intégral de l'Apologétique*, reprenait le problème sous un autre angle, mais dans le même esprit, et faisait encore progresser la solution.

Notons enfin, à côté de travaux méritoires sur l'un ou l'autre des signes classiques de crédibilité (par exemple l'essai du P. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 1916), les études très intéressantes qu'a rendues possibles la publication de nombreux témoignages de convertis sur le drame intérieur qui les fit entrer, ou rentrer, « dans la maison de lumière » : un des apologistes qui tirèrent la leçon de ces récits fut le P. Mainage, qui devait donner pour pendant à son *Introduction à la psychologie des convertis* (1913) et à ses leçons sur la *Psychologie de la conversion* (1914) un livre original sur *le Témoignage des apostats* (1916), où il contraint les plus fameux de ces transfuges à porter malgré eux leur pierre au monument de l'apologétique.

L'apologétique de l'Eglise. — En affirmant que l'Eglise « est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité », le concile du Vatican, s'il ne créait pas de toutes pièces (tant s'en faut) un argument inconnu aux anciens apologistes, rappelait qu'à côté de la méthode traditionnelle qui cherche dans les « faits divins » que sont les

miracles et les prophéties des preuves de la divinité de la religion chrétienne, il peut en exister une autre, non moins légitime, qui parte de l'Eglise comme d'une réalité facile à observer et portant en elle-même des signes reconnaissables de son origine divine. Cette invitation ne devait pas tomber dans le vide ; toute une école d'apologistes, suivant la trace du cardinal Dechamps, l'éminent archevêque de Malines, en a pris texte pour construire une apologétique qui, au lieu de parcourir dans l'ordre historique les phases de la révélation, remonte du fait chrétien à ses antécédents et de l'excellence du catholicisme à Dieu qui en est l'auteur. Un vénérable sulpicien, M. Brugère, dont le traité *De la vraie religion* fit époque dans l'enseignement en 1873, appelait cette méthode *ascendante*, au lieu de l'ordre *descendant* suivi, de la création du monde à la révélation du Nouveau Testament et à l'épanouissement de l'Eglise chrétienne, par la méthode traditionnelle.

M. Brugère, en organisant ainsi son traité et en commençant par ce qui se prête le mieux à l'observation pour nos contemporains, raisonnait surtout en apologiste ; il ne négligeait pas, d'ailleurs, les preuves tirées de l'Ancien Testament, ni de ce que nous pouvons connaître de la révélation primitive, mais il les présentait seulement quand il avait disposé son lecteur à reconnaître pour divine cette révélation lointaine par la démonstration de la divinité d'une Eglise toute proche de lui. Un théologien original, le chanoine Didiot, professeur à la Faculté catholique de Théologie de Lille, a repris cette tentative dans un ouvrage qu'il a intitulé, d'une manière toute nouvelle, *Logique surnaturelle objective* (1892) ; il allait même plus loin dans cette voie que M. Brugère et croyait trouver dans le concile du Vatican l'indication que cet ordre doit être préféré à l'ordre « descendant », ce que la plupart des théologiens et des apologistes n'admettent pas volontiers ; son ouvrage est d'ailleurs, à proprement parler, une étude « théologique » plutôt qu'apologétique, car il s'appuie, dès qu'il le peut, sur l'autorité de l'Eglise pour garantir celle du Nouveau Testament et d'après lui celle de l'Ancien. Démarche, il faut le dire, parfaitement orthodoxe, et conforme à la lettre du concile du Vatican ; mais il n'y a pas lieu de l'imposer à toute apologétique (1). Le P. de Poulpiquet paraît beaucoup plus dans le vrai quand il insiste sur la « solidarité apologétique des motifs de crédibilité » et sur le danger de les isoler trop strictement les uns des autres, alors qu'ils se prêtent mutuellement une force considérable et véritablement décisive.

En Allemagne, le P. Weiss, dominicain d'une vaste érudition, associe l'apologétique fondée sur le fait de l'Eglise et son excellence aux arguments tirés de la philosophie et de l'histoire, dans une œuvre considérable qui ne forme pas moins de dix volumes, *Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation* (1879-1889) ; cette synthèse très appréciée a été traduite en français. Notons enfin que la méthode apologétique qui part de la considération de l'Eglise pour en tirer une démonstration « parfaitement concluante », sans renoncer à la « preuve directe » de l'institution de l'Eglise par Jésus-Christ, est la démarche essentielle d'un excellent petit livre de

(1) Cf. VACANT, *op. cit.*, t. II, p. 158 et suiv.

l'abbé (depuis Mgr) Gabriel Brunhes, *Christianisme et Catholicisme* (1924).

A la recherche de voies nouvelles. Newman et l'« assentiment ». — Mais, tandis que la plupart des apologistes catholiques cherchaient à établir le plus solidement possible la crédibilité de la religion chrétienne par l'une ou l'autre des voies que préconise le concile du Vatican, d'autres se demandaient s'il n'y aurait pas avantage à présenter l'apologie du christianisme sous des formes mieux faites pour séduire les esprits contemporains. Parmi eux, certains essayèrent d'engager l'apologétique dans les sentiers qui devaient aboutir aux erreurs modernistes, condamnées en 1903 par le décret *Lamentabili* et en 1907 par l'encyclique *Pascendi*. Mais il y avait aussi, parmi ces chercheurs, des catholiques sincères et orthodoxes, qui d'ailleurs, tout en proposant des méthodes nouvelles, n'entendaient pas nécessairement renoncer à l'apologétique traditionnelle, souhaitant seulement de l'enrichir et de la développer dans des directions que leur paraissaient commander les besoins des âmes d'aujourd'hui.

En 1870 parut en Angleterre un livre appelé à un long retentissement, la *Grammar of Assent*, ou plutôt, car le titre entier manifeste une prudence bien anglaise et bien newmanienne, *Essai pour aider à une grammaire de l'assentiment* (l'ouvrage a été traduit en français par Mme Gaston Paris sous le titre de *Grammaire de l'assentiment*, 1907). L'auteur était John Henry Newman, le futur cardinal (1801-1890), le plus illustre converti que le « mouvement d'Oxford » eût amené de l'anglicanisme au catholicisme. La *Grammaire* était loin de constituer son premier essai d'apologétique, mais c'était, à n'en pas douter, le plus neuf et le plus personnel. Déjà, en 1845, l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* avait un accent apologétique d'autant plus persuasif que l'auteur ne l'avait pas expressément cherché : c'était pour s'éclairer lui-même qu'il avait étudié les rapports entre la doctrine du temps des Apôtres ou des Pères et celle de l'Eglise actuelle et, constatant sous l'approfondissement progressif des formules l'identité du fond, il avait tiré de la démonstration ainsi conduite sa conclusion personnelle en demandant à être reçu dans l'Eglise catholique romaine, cette même année 1845. Le récit émouvant de cette conversion, que la traduction française de Dupré de Saint-Maur a rendu familier à beaucoup de lecteurs sous le titre de la deuxième édition, *Histoire de mes opinions religieuses*, mais qui a définitivement repris en anglais son titre originel, *Apologia pro vita sua* (1864), présente aussi un intérêt considérable pour l'apologiste, et pareillement le roman *Perte et gain* (1848), dont le personnage principal, un converti, n'est certes pas Newman lui-même, mais ne laisse pas de profiter des expériences de l'auteur. Il faudrait aussi rappeler les nombreux sermons dans lesquels Newman, avant et après sa conversion à l'Eglise romaine, éclaire d'une lumière si personnelle les problèmes de la connaissance religieuse et de la vie chrétienne, la « psychologie de la foi » (1), — par exemple les *Sermons prêchés devant l'Université d'Oxford*, 1843, réédités avec préface et notes en

(1) C'est en grande partie aux sermons divers, à côté de la *Grammaire*, qu'Henri Bremond avait emprunté les extraits qu'il a publiés sous ce titre en 1905.

1872, que l'abbé Deferrière a traduits en les intitulant *Discours sur la théorie de la connaissance religieuse* (1850), ou les *Conférences sur certaines difficultés qu'éprouvent les Anglicans à se soumettre à l'Eglise catholique* (1850), — sans oublier la réponse à l'*Eirenicon* de son ancien ami Pusey qui a été traduite sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Eglise* (1866), et que son intention, sinon l'essence du sujet traité, fait ressortir à l'apologétique.

Mais c'est la *Grammaire de l'Assentiment* qui constitue la contribution capitale de Newman à une apologétique nouvelle, encore que son génie, comme l'a remarqué Henri Bremond, ne le portât guère vers une tentative didactique et que, si « toutes les pages de la *Grammar* sont lumineuses, pure joie pour l'artiste et pour le penseur », on constate, dans une lecture suivie, qu'« à chaque instant le pauvre fil de synthèse laborieusement tendu s'embrouille et se casse » (1). Les idées maîtresses de la *Grammaire* sont devenues, depuis, le bien commun des apologistes et des philosophes, même de ceux qui ont le moins l'esprit newmanien : il n'est plus aucun d'entre eux qui ne sache distinguer l'assentiment donné à une proposition « notionnelle » et l'assentiment « réel » (à tel point que le terme lui-même de « réaliser », au sens anglais, a fini malgré les grammairiens par s'imposer dans la langue philosophique, même en France, et passe peu à peu dans la langue courante), pas un qui ne se soit attaché à définir le « sens de l'inférence » (*illative sense*) et qui n'en ait mesuré la valeur ; mais Newman ne se contente pas de ces définitions, il fait l'application des principes ainsi précisés aux doctrines religieuses, soit à celles que les hommes irréligieux sont seuls à combattre, comme l'existence de Dieu, soit aux points que contestaient certains Anglicans de son temps malgré les affirmations les plus nettes de la tradition ecclésiastique, comme la doctrine de la Trinité formulée dans le Symbole de saint Athanase. Tout cela exprimé sur le ton d'aveux personnels, mais d'un « égotisme » qui, comme la prudence même du titre adopté, est une profession de modestie : autant de séductions pour des Anglais du temps de Newman, à qui le style de l'ouvrage ne devait pas moins plaire. Mais l'apologétique newmanienne, s'il est arrivé à des modernistes de s'en emparer, n'est pas une apologétique moderniste, et le christianisme auquel elle se propose de conduire est bien le christianisme authentique.

Du « besoin de croire » au pragmatisme. — Parmi les philosophes catholiques, ou du moins chrétiens, plusieurs se sont préoccupés, avec plus ou moins de bonheur, de préparer les voies aux croyances religieuses en partant de considérations philosophiques sur les besoins de la nature humaine, besoins qui n'ont pu être mis en elle que par Dieu son créateur. Cette formule très générale laisse entrevoir les dangers d'une entreprise apologétique fondée sur de telles constatations : ou bien les « besoins » que l'on aura ainsi décelés ne seront pas liés à la nature au point que leur satisfaction, marque d'utilité peut-être, soit en même temps une marque de *vérité* pour la doctrine qui les comble, et le christianisme ne saurait s'accommoder d'une présentation qui n'établirait pas assez fermement son caractère de

(1) Bremond, *op. cit.*, p. 8.

religion *vraie* ; ou bien l'argumentation mènera, puisqu'il s'agit de satisfaire des aspirations mises au cœur de la nature humaine, à une religion qui n'aura, par rapport à cette nature, aucun caractère transcendant, et le christianisme, religion surnaturelle, ne s'y reconnaîtra pas davantage. Ces écueils sont des plus graves et il est arrivé à des apologistiques de ne pas s'en garder autant qu'il l'eût fallu. Mais d'autres se sont montrés plus prudents, et ont utilisé au profit de l'apologétique une méthode philosophique qui ne manque pas de valeur.

En 1899, un homme d'Etat anglican, M. Balfour, publia sur *les Bases de la croyance* un intéressant ouvrage dont une traduction fut présentée la même année au public français, avec une introduction importante de Ferdinand Brunetière. Ni le positivisme, ni l'évolutionnisme, ni l'idéalisme philosophique, ni le rationalisme ne répondent, disait M. Balfour, aux aspirations de l'âme humaine ; pour sauvegarder les valeurs morales les plus précieuses, il faut recourir à la foi, fondée non sur la raison qui divise, mais sur l'autorité. Apologétique qui peut valoir contre les systèmes qu'elle combat, et dont elle montre bien les insuffisances ; mais elle ne fonde pas solidement la « foi » qu'elle voudrait établir et, en la mettant avec la raison dans une opposition compromettante, elle lui enlève sa « base » qu'elle prétendait fortifier.

Le préfacier de l'édition française, M. Brunetière, (1849-1906), était depuis quelques années déjà en marche vers la foi catholique, à laquelle il devait déclarer son adhésion dans la péroraison d'un discours demeuré fameux sur les *Raisons actuelles de croire* (Lille, 1900). Les étapes de sa conversion personnelle et les généreux efforts par lesquels il tentait d'entraîner les autres vers la lumière au fur et à mesure qu'elle se montrait à lui, s'inscrivent dans les trois séries de ses *Discours de combat*, auxquelles il faut joindre le recueil d'études intitulé *Questions actuelles* (le dernier livre qu'il ait lui-même publié) et le premier volume, le seul paru, de *Sur les chemins de la croyance*, portant comme sous-titre *l'Utilisation du positivisme*. Cette énumération suffit à montrer combien l'apologétique de Brunetière se présente à nous sous un aspect fragmentaire ; le seul « livre » où il l'exprime ne constitue qu'une « première étape », et on ne peut s'étonner qu'elle ne suffise pas pour parvenir au terme... Peut-être l'auteur eût-il, s'il avait pu aller jusqu'au bout, éliminé toute trace de fidéisme, marqué plus nettement la distinction nécessaire entre le « surnaturel » et l'« irrationnel » qu'il semble souvent prendre l'un pour l'autre (inutile d'insister sur l'équivoque de ce dernier vocable), insisté, avant la conclusion décisive, sur les preuves qui établissent non seulement l'utilité ou la « transcendance » du christianisme, mais sa « vérité » surnaturelle : le progrès d'une conférence ou d'une étude à l'autre ne permet pas de douter qu'il voulût donner à sa construction apologétique ce couronnement. En tout cas Brunetière, oublié aujourd'hui jusqu'à l'injustice, a exercé sur ses contemporains une influence considérable, et son action religieuse ne saurait être méconnue. Telle de ses formules, par exemple celle-ci : « La question sociale est une question morale, et la question morale est une question religieuse », ne va pas au fond du problème, mais projette sur un de ses aspects une vive clarté (1).

(1) Voir la thèse récente de J. VAN DER LUGT, *l'Action religieuse de Ferdinand Brunetière*, Paris, 1936.

On ne doit pas méconnaître non plus l'action d'un philosophe chrétien de grand mérite, Léon Ollé-Laprune (1839-1898), théoricien de la « certitude morale », qui mit en lumière, dans de beaux livres d'une noblesse rare, les harmonies de convenance entre la foi catholique et les plus hautes aspirations de notre nature : apologétique qui laisse de côté, les supposant acquises, quelques-unes des thèses essentielles de la démonstration chrétienne, mais dont la bienfaisance a été ressentie par un grand nombre d'âmes. Philosophe lui aussi, préoccupé non seulement de la psychologie, mais de la science sociale, George Fonsegrive (1852-1917) a montré dans toute une série d'ouvrages (dont le plus directement apologétique est *le Catholicisme et la vie de l'esprit*, 1899) comment la religion catholique, dont les lois sont les lois mêmes de la vie, fournit seule à l'esprit la doctrine de la vie, objet de foi mais sans contredire la science ; l'aspiration à la béatitude, disons même à la déification, qui ne peut être arrachée du cœur de l'homme et que la civilisation moderne croit apaiser par ses incessants appels au progrès, ne peut trouver sa véritable satisfaction que dans le catholicisme, pour qui la « déification » de l'homme n'est pas une vaine métaphore ni un programme d'orgueil. Il faut ajouter que quand un personnage de Fonsegrive romancier, dans *le Fils de l'Esprit*, veut amener la conversion d'une incrédule à l'âme droite, il ne manque pas de mettre à leur place dans sa construction apologétique — à leur place, c'est-à-dire à une place où ils se présentent comme le plus décisif de l'argumentation — les motifs traditionnels de crédibilité.

S'il est légitime et salutaire de mettre en évidence l'utilité de la religion chrétienne et d'y voir un des motifs qui font désirer qu'elle soit vraie, il serait fâcheux d'exagérer cette tendance jusqu'à ne reconnaître à la religion que sa valeur « pragmatique ». A la suite du philosophe américain William James, le parrain du « pragmatisme » et le théoricien de l' « expérience religieuse », certains apologistes, lors de la crise moderniste, non contents de faire ressortir cette valeur de la foi chrétienne pour l'action, ont franchi le pas et ont essayé de limiter à cette efficacité pratique nos raisons d'y adhérer. Si le problème posé et mal résolu par M. Edouard Le Roy dans *Dogme et critique* intéresse surtout, puisqu'il s'agit de « dogme », la théologie, l'apologétique (où d'ailleurs M. Le Roy ne renonçait pas à faire des incursions) ne peut y demeurer indifférente, car son rôle changera, on le comprend, suivant que la foi à laquelle elle dispose les âmes par l'étude des motifs de crédibilité suppose ou non un contenu objectif. La méthode purement pragmatiste était vouée à ne pas aboutir ; elle n'a pas survécu aux condamnations prononcées contre le modernisme.

L'apologétique de l'immanence. — Il en fut autrement, au moins pour ce qu'elle avait de meilleur, d'une méthode apologétique qui parut d'abord se rattacher à la méthode psychologique et morale des Ollé-Laprune ou des Fonsegrive, mais qui, grâce à la vigoureuse personnalité et au rare talent de son initiateur, n'allait pas tarder à occuper le devant de la scène. M. Maurice Blondel, professeur à la Faculté des Lettres de Lille, puis à celle d'Aix, s'était imposé en 1893 par une thèse sur *l'Action*, de lecture difficile, mais dont la puissance

fut remarquée et dont les idées provoquèrent d'interminables discussions. M. Blondel y faisait appel aux exigences de l'« action » pour concilier avec le don gratuit qu'est par essence le surnaturel le principe d' « autonomie » auquel tiennent tant certains philosophes modernes. Il insiste sur l'aspect apologétique de cette doctrine dans une *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896) qui ne fit pas moins de bruit et ne laissa pas subsister, il faut bien le dire, moins d'obscurités. M. Maurice Blondel, traitant des questions d'une profondeur exceptionnelle et usant d'une langue qui voudrait en épouser les complexités, s'est plaint souvent de n'avoir pas été compris par ses contradicteurs, tandis que certains disciples trop ardents le compromettaient ; de plus, la pièce maîtresse du système a été longtemps *l'Action*, qui, dans les intentions de l'auteur, n'était que le premier volet d'un vaste triptyque (à compléter par des études non moins importantes sur la *Pensée* et l'*Etre*, qui ont fini par paraître après bien des années).

« Rien ne peut entrer dans l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion », disait M. Blondel dans sa *Lettre* de 1896 ; le surnaturel lui-même, « qui demeure toujours au delà de la capacité, du mérite, des exigences de notre nature » (M. Blondel n'a jamais reconnu comme une interprétation fidèle de sa pensée les systèmes qui feraient du surnaturel un postulat concret de notre nature), est dans une certaine mesure appelé par la connaissance de notre insuffisance, « le besoin senti d'un surcroît » que notre nature peut recevoir, étant faite pour lui, mais qu'elle ne peut « produire » ni même « définir » : aspiration que M. Blondel compare à un « baptême de désir » et où il voit « une grâce prévenante », une « touche secrète de Dieu »... La méthode apologétique ainsi amorcée reçoit le nom de méthode d'*immanence* parce qu'elle s'appuie, pour le dépasser, sur ce qui est « immanent » à l'action humaine.

D'autres théoriciens ont voulu pousser la doctrine beaucoup plus loin, jusqu'à un point où M. Blondel a toujours refusé de les suivre. Le « dogmatisme moral » du P. Laberthonnière est un système immanentiste ; George Tyrrell, en Angleterre, utilisait dans un sens analogue des éléments pris à Newman, avant de rejeter la théorie newmanienne de la connaissance religieuse comme trop « intellectualiste ». Des longues controverses auxquelles M. Blondel a dû se livrer, avec le P. de Tonquédec et beaucoup d'autres critiques, on peut retenir une distinction que les PP. Auguste et Albert Valensin ont beaucoup contribué à faire comprendre : il y a une « doctrine de l'immanence » et une « méthode d'immanence », et il importe de ne pas les confondre (1). La doctrine de l'immanence, issue du panthéisme mystique de Spinoza et de Schleiermacher, ruine les fondements de la foi chrétienne, en supprimant la transcendance du surnaturel et en niant l'objectivité des connaissances religieuses ; tout essai de tirer de l'« immanence vitale » une apologétique est condamné d'avance, et l'encyclique *Pascendi* ne pouvait pas ne pas enregistrer cette condamnation. Mais il y a une « méthode » qui peut faire légitimement appel, en se gardant contre les risques d'erreur, à l'immanence entendue au sens de M. Blondel (sens que l'on peut accorder avec des formules célèbres de saint

(1) Voir aussi THAMIRY, *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux.*

Thomas et qu'avait pressenti le cardinal Dechamps) ; on n'y saurait ramener *toute* l'apologétique, mais on y trouve d'utiles éléments pour ce que le P. Auguste Valensin appelle une apologétique « du seuil ». Quant à taxer de modernisme la position adoptée par le ferme catholique qu'est M. Blondel, ce serait commettre, ainsi que l'a montré l'historien du *Modernisme dans l'Eglise*, M. Rivière, une grave injustice : « L'initiative de M. Blondel fut, en somme, bienfaisante, et rien en tout cas ne serait plus injuste que de le mettre, comme on le fait assez communément, au nombre des modernistes » (1).

Apologétiques spécialisées. L'apologétique et l'histoire. — Avant de terminer cette esquisse, il paraît opportun de marquer, au moins par de rapides indications, l'utilisation que certains apologistes ont tentée, souvent avec profit, de disciplines spéciales. Il ne s'agit plus ici d'établir la vérité de la doctrine chrétienne par des motifs qui, valables pour tout l'enseignement révélé par Dieu et transmis par l'Eglise, permettent de porter un jugement de crédibilité sur le christianisme lui-même ; le propre des apologistes dont nous parlons maintenant est de débarrasser la route des difficultés entassées, dans un ordre d'études ou un autre, par les incroyants ; suivant que ces difficultés sont soulevées sur le terrain de l'histoire, de la science, etc., il faut pour les écarter recourir aux lumières des historiens, des savants,... qui tout en usant de leurs méthodes habituelles font, par l'intention, besogne d'apologistes.

On a souvent répété que le XIXe siècle a été le siècle de l'histoire. Dès le milieu du siècle, un curé du diocèse de Belley, l'abbé Gorini (1803-1859), s'étant aperçu que les maîtres de la nouvelle école, les Guizot, les Thierry, les Ampère, les Michelet, donnaient de l'action de l'Eglise une idée fausse et, loin de reconnaître ses bienfaits, chargeaient ses représentants de toutes sortes de fautes, avait entrepris de s'assurer, d'après l'étude des sources, si ces griefs étaient bien fondés ; sa *Défense de l'Eglise* (1854) apporta nombre de redressements aux assertions des plus célèbres historiens d'alors, et cela sur un ton si modéré, si parfaitement irénique et mû par l'amour de la seule vérité, que plusieurs des écrivains critiqués par Gorini se rendirent à ses observations et devinrent même ses amis.

On pense, quand on rappelle ce mémorable exemple, à la minutieuse discussion que, plus près de nous, un historien qui appartint longtemps à l'Université, M. Jean Guiraud, dut instituer, dans les quatre volumes qu'il intitula *Histoire partiale, histoire vraie*, contre les auteurs de manuels scolaires systématiquement hostiles à l'Eglise, et déformateurs des faits pour mieux inculquer leurs préjugés... La tradition des historiens catholiques dans l'Université, d'ailleurs, solidement établie par Ozanam qui se plut à mettre en relief l'action

(1) J. Rivière, *op. cit.*, p. 122. — On pourrait, dans une tout autre direction, se demander si une apologétique valable aurait le droit d'utiliser la philosophie bergsonienne. Les premiers ouvrages de M. Bergson, on le sait, ont été mis à l'index. Mais *les Deux sources de la morale et de la religion* semblent bien indiquer que les prolongements que M. Jacques Chevalier croyait entrevoir par delà le bergsonisme primitif pourraient bien quelque jour être admis par M. Bergson lui-même comme l'expression de sa pensée ; dans ces conditions, sans doute, les apologistes ne seraient pas mal fondés à les utiliser avec prudence, et d'aucuns l'ont déjà tenté pour *les Deux sources*, bien que M. Bergson n'y ait pas encore fait, pour son propre compte, tout le chemin désirable.

bienfaisante de l'Eglise dans ses leçons sur *la Civilisation au Ve siècle* ou ses *Etudes germaniques*, par Henri Wallon et tant d'autres, garde jusqu'à nous de brillants représentants ; qu'il nous suffise de rappeler que M. Georges Goyau était membre de l'Ecole Française de Rome quand il publia, avec ses jeunes camarades Paul Fabre et André Pératé, le magnifique ouvrage : *Le Vatican, les Papes et la civilisation*, dont l'intérêt apologétique est aussi grand que la valeur historique et qui préludait à une œuvre abondante dont tout le monde admire à la fois le sens catholique et la forte documentation. Inutile d'ajouter que les historiens qu'ont fournis en grand nombre les Instituts catholiques et le clergé s'honorent, dans leur ensemble, de pratiquer les mêmes méthodes et qu'aujourd'hui l'œuvre historique du cardinal Baudrillart, pour ne prononcer qu'un nom, est un beau fleuron pour l'Eglise autant que pour la science française ; il lui a donné plus d'une fois, sans faire fléchir un instant l'exacte rigueur de l'histoire, un accent apologétique.

Il faut mentionner à part les découvertes qui, dans le domaine de l'archéologie chrétienne, grâce à Jean-Baptiste de Rossi, à ses émules comme Edmond Le Blant et à ses continuateurs, ont apporté à l'histoire de nos croyances une contribution exceptionnellement précieuse. Mais si l'œuvre de Rossi, comme des historiens cités plus haut, est si utile à l'apologiste, c'est parce que l'érudit archéologue l'a conduite avec autant d'objectivité que si la recherche de l'histoire pour l'histoire était son unique préoccupation. L'apologiste utilisera d'autant plus facilement les matériaux fournis par les historiens que ceux-ci auront mieux mis en pratique la devise que Léon XIII donnait à l'histoire : « Qu'elle n'ose rien dire qui soit faux, ni rien taire de ce qui est vrai ».

L'apologétique et la critique biblique. — Pour peu que l'on réfléchisse à la place que tiennent dans l'apologétique traditionnelle les prophéties et les miracles consignés dans les deux Testaments, on se rendra compte que l'apologiste est sans cesse appelé à s'appuyer sur la Bible, et qu'il doit, pour la bonne conduite de ses raisonnements, pouvoir compter sur les Livres saints comme sur des sources dont les travaux des biblistes confirment pour lui la valeur, même en tant que documents historiques, puisque la foi dans leur inspiration divine ne peut entrer en ligne de compte que lorsque le stade de l'apologétique proprement dite est dépassé.

Qu'il faille se garder, pourtant, de trop abaisser les frontières entre les disciplines, fût-ce avec les meilleures intentions du monde, l'aventure de Mgr d'Hulst suffirait à nous le rappeler. Certes l'Eglise n'eut pas de fils plus docile ni de plus fidèle défenseur que cet illustre prélat, dont l'élévation, morale et intellectuelle, continue de jeter sur le clergé de France et sur l'Institut Catholique de Paris un pur rayon de gloire. Mais le souci de faciliter la tâche des apologistes l'induisit, non pas même à soutenir pour son propre compte, mais à proposer en simple rapporteur l'idée que l'apologétique, si on la fondait sur le seul Nouveau Testament sans l'encombrer de l'Ancien, serait dispensée de lutter contre des attaques de plus en plus vives dont la réfutation est malaisée du fait des « conceptions nouvelles introduites dans l'histoire de l'ancien Orient ». L'idée fut jugée malheureuse et cet article sur *la*

Question biblique (1893) attira au recteur d'innombrables ennuis ; se passer des prophéties messianiques n'est guère conforme aux décrets du concile du Vatican... Tout au plus est-il permis d'intervertir l'ordre des preuves ; c'est ce que font, nous l'avons vu, les partisans de la méthode « ascendante » ; pour l'Ancien Testament même, Mgr Mignot avait suggéré de renvoyer l'étude du Pentateuque après celle des psaumes et des prophètes plus récents pour partir de textes d'une authenticité incontestée et remonter de là vers les livres plus anciens qu'ils supposent (*Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908). Il n'entendait pas, d'ailleurs, jeter par là sur la révélation mosaïque la moindre suspicion... Quant à l'abbé Paul de Broglie, un des professeurs les plus éminents dont s'honore l'Institut catholique de Paris, il proposait (*Questions bibliques*, 1897, c'est un recueil d'articles publié par des amis trois ans après l'assassinat de l'auteur par une folle) de faire état de l'histoire du peuple hébreu et de ses grands faits tels qu'ils sont acquis d'après les grandes lignes du Pentateuque (l'exode et la promulgation de la loi par Moïse) en renvoyant à plus tard les précisions qui concernent l'histoire littéraire : cette façon d'agir est encore plus mesurée. Mais rien ne dispensera, au fond, l'apologiste de devoir, un peu plus tôt ou un peu plus tard, justifier l'autorité des Livres saints.

Ce n'est pas ici le lieu de résumer le magnifique développement des études scripturaires parmi les catholiques, surtout après que Renan, par sa *Vie de Jésus*, eut, suivant le mot de Bersot, « tué le sommeil ». Rappelons seulement quelques noms et quelques œuvres qui touchent de plus près à l'objet de la présente étude. Les *Etudes bibliques* de l'abbé Le Hir (1869), qui avait été à Saint-Sulpice le maître de Renan, et dont son ancien élève continuait d'apprécier la science, ont rendu aux apologistes un service signalé. M. Fulcran Vigouroux, lui aussi Sulpicien (1837-1915), a fait besogne d'apologiste dans plusieurs de ses ouvrages longtemps classiques, *les Livres saints et la critique rationaliste, la Bible et les découvertes modernes* (1). Et il est inutile d'insister sur la précieuse contribution qu'apportent à l'apologétique les beaux travaux scripturaires du P. Lagrange, de M. Lepin, du P. de Grandmaison (*Jésus Christ*) et de bien d'autres exégètes.

L'apologétique et les sciences de la nature. — Mais parmi les difficultés que l'on oppose à l'autorité de la Bible, il n'en est sans doute aucune qui ait fait couler autant d'encre que le « conflit » entre les premiers chapitres de la Genèse et ce que la science nous apprend sur l'origine du monde et de l'homme. « Conflit », est-il besoin de le dire, qui n'en est plus un quand on l'examine sans préjugés, mais on ne saurait esquiver la question par une fin de non-recevoir, comme croyait pouvoir le faire Mgr Gousset, écartant toutes les « théories de la terre » comme le « fruit d'une imagination vagabonde ». A cette date (1848), un professeur de Sorbonne, l'abbé Maupied, mieux inspiré, achevait

(1) Le malheur (si c'en est un) est que les découvertes en Orient vont tellement vite, que ces sortes d'ouvrages sont dépassés au bout de peu d'années et devraient être incessamment renouvelés. Un écrivain anglican, sir Charles Marston, a repris cet examen pour la période 1924-1934 et en a tiré un ouvrage dont toutes les affirmations ne sont peut-être pas également solides, mais dont la lecture est intéressante, sous ce titre significatif : *La Bible a dit vrai* (traduit en français, 1935).

un « cours de physique sacrée » qu'il publiait sous ce titre : *Dieu, l'homme et le monde* et qui, pour l'époque, rendit service. L'abbé Moigno s'attacha, parfois avec plus de zèle que de pondération, à la même œuvre conciliatrice dans des ouvrages qui ont été très lus, *les Splendeurs de la foi* (1879-1881), *les Livres saints et la science* (1884).

Mais l'apologiste dont le nom doit être cité ici avec une reconnaissance particulière est Mgr Duilhé de Saint-Projet, qui fut avec Mgr d'Hulst l'initiateur des « Congrès scientifiques internationaux des catholiques » et qui mourut en 1897 recteur de l'Institut Catholique de Toulouse : il a laissé une *Apologie scientifique de la foi chrétienne* conçue en forme de manuel, que des éditions subséquentes n'ont eu qu'à améliorer et qui demeure excellente (on la lit aujourd'hui dans la refonte due au chanoine Senderens, dont on apprécie également le petit ouvrage *Création et évolution*, publié en 1928). Un autre ouvrage « classique », dans le sens le plus élevé du mot, est celui de M. Guibert, *les Origines, questions d'apologétique* (1898, refondu par M. Chinchole en 1923). Et nous pourrions citer, dans le même ordre d'études, une bibliothèque presque entière, de l'ouvrage d'Armand de Lapparent, secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, *Science et apologétique* (1905), jusqu'à la collection entreprise par l'abbé Henri Colin, lui aussi professeur à l'Institut Catholique de Paris et inaugurée par son bel ouvrage, *De la matière à la vie.*

Il y a longtemps que les apologistes ont renoncé au fallacieux « concordisme » qui les obligeait à modifier sans cesse leurs systèmes pour les adapter aux fluctuations de la science qui se fait. Ils n'ont rien à craindre — et ils le savent — de la science loyalement exposée : ils n'ont qu'à étudier le plus exactement possible la création, sûrs que l'on ne pourrait la tourner contre le Créateur, ou contre la révélation venue de lui, qu'à condition de l'avoir préalablement faussée, ou d'avoir dépassé les affirmations qu'elle permet.

L'apologétique et l'histoire des religions. — Il faut, enfin, souligner à part l'effort de plusieurs apologistes modernes pour tirer parti, en vue de la défense du christianisme, de la « science comparée des religions ». Brunetière, qui avait projeté de consacrer le deuxième volume de *Sur les chemins de la croyance* aux *Difficultés de croire,* n'aurait certainement pas manqué d'y faire figurer les études de savants incroyants sur les religions non chrétiennes, lui qui un jour avouait à son ami Victor Giraud que l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme* d'Eugène Burnouf avait retardé sa conversion d'une quinzaine d'années ! Des divagations de certains « philosophes » du XVIIIe siècle sur le « bon sauvage » aux théories de l'école « sociologique » sur la « mentalité préologique », on ne voit guère, il faut en convenir, de travaux dans cette branche qui ne tendent à devenir des machines de guerre contre la religion révélée. Mais les apologistes qui eurent la curiosité d'aller voir au fond des choses — même ceux qui ne se souvenaient pas que l'anthropologie religieuse avait eu pour véritable initiateur un Jésuite, le P. Lafitau — ne tardèrent pas à constater que cette façon de comprendre l'histoire des religions constituait une déformation de leur histoire au profit de thèses préconçues. Ils s'appliquèrent à leur tour, libres de ces préjugés, à l'étude des religions comparées, et ils annexèrent victorieusement à l'apologétique une

science où d'autres avaient cru voir une des armes les plus dangereuses dirigées contre nos croyances.

Sur ce terrain, comme sur beaucoup d'autres, l'abbé de Broglie eut l'honneur de montrer la voie. Nous avons rencontré déjà cet insigne apologiste, dont beaucoup de travaux importants n'ont vu le jour qu'après sa mort, par exemple ses conférences sur l'accord de la foi et de la raison ou sur les prophéties messianiques, les articles considérables recueillis sous les titres de *Religion et critique* et de *Questions bibliques*... Il contribua d'une manière à la fois très personnelle et traditionnelle à mettre en valeur ce que le concile du Vatican avait appelé l'argument apologétique tiré de l'Eglise, et il était préoccupé de présenter la « transcendance du christianisme » comme un des plus puissants motifs de crédibilité. Pour établir cette transcendance, il entreprit d'étudier les religions non chrétiennes dans leur histoire et leur développement. Il en résulta un livre qui, à sa date, put être salué comme une nouveauté, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, publié en 1885 ; il ne faudrait pas croire d'ailleurs que ce livre, vieux de plus d'un demi-siècle et touchant à des questions difficiles qui ont été beaucoup étudiées depuis, ait perdu pour nous toute sa valeur : dépassé ou corrigé sur des points de détail, il est demeuré solide quant à l'armature générale, et l'esprit dans lequel il retrace l'histoire des religions non chrétiennes peut être, aujourd'hui encore, proposé comme un modèle de sereine objectivité.

L'exemple donné par l'abbé de Broglie devait être suivi. Bientôt les catholiques ne se contentèrent pas d'études particulières comme celles de Mgr Laouenan sur le *Brahmanisme*, de l'abbé Thomas sur le *Bouddhisme*, de Mgr de Harlez, le savant professeur de Louvain, sur le *Védisme* ou sur l'*Avesta* ; les recherches d'histoire des religions devinrent une branche organisée des sciences religieuses, pour fournir des armes éprouvées aux apologistes. Des chaires se fondèrent dans les Universités, comme celle qu'a remplie avec grand honneur, à l'Institut Catholique de Paris, le P. Mainage (il reste de lui un beau livre sur les *Religions de la Préhistoire*) (1). Des collections de monographies furent lancées par des éditeurs, soit celle de Beauchesne avec la collaboration de Mgr Le Roy, Ph. Virey, Carra de Vaux, La Vallée-Poussin,... soit celle de Lethielleux pour laquelle travaillaient les abbés Bros, Habert, Louis... Des ouvrages collectifs, dès avant la guerre, pouvaient enregistrer fructueusement les résultats : en 1911, sous la direction de l'abbé Bricout, *Où en est l'histoire des religions* ; en 1912, l'admirable *Christus* dont l'animateur fut le P. Huby. Des « Semaines d'ethnologie religieuse » réunirent, à partir de 1913, les spécialistes catholiques, sous l'impulsion du P. Schmidt et de Mgr Le Roy. Et ce fut à l'un des organisateurs et des professeurs les plus écoutés de ces « Semaines » que revint l'honneur de donner à l'*Etude comparée des religions* son indispensable traité de méthodologie : le nom du P. Pinard de la Boullaye restera attaché, pour ces deux volumes (1923), à l'his-

(1) Il n'est que juste de citer, aussi à Lyon, les conférences du P. Albert Valensin en 1911, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, dont le titre seul indique assez clairement l'intention apologétique. L'Ecole Biblique de Jérusalem joua son rôle de centre d'études pour les religions orientales et dota la science catholique d'ouvrages de première main (Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* ; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, etc.).

toire d'une science à laquelle les érudits non catholiques reconnaissent qu'il a apporté ainsi une contribution d'une valeur exceptionnelle.

« Ethnologie religieuse », dit le programme des Semaines : c'est en effet dans cette branche, l'étude des peuples appelés avec plus ou moins de raison « primitifs », qu'a été accompli un des efforts les plus intéressants, un de ceux aussi dont l'apologétique a le plus profité. Le grand maître, dont l'autorité est saluée unanimement, est ici le P. W. Schmidt, avec sa revue *Anthropos* et ses livres, dont plusieurs ont été traduits ou adaptés en français (il ne cache pas qu'il entend faire œuvre d'apologiste, mais sans s'écarter un instant de la science objective, dans *la Révélation primitive et les données actuelles de la science*, qu'adapta dès 1914 le P. Lemonnyer, ou dans son « manuel » de 1930, *Origine et évolution de la religion*, où il résume son grand ouvrage, *Origine de l'idée de Dieu*). Dans ce domaine, comme dans tous les autres, nous pouvons donc constater que la meilleure contribution à l'apologétique, c'est la science de bon aloi ; quand Mgr Bros reprend ses études sur les méthodes de l'*Ethnologie religieuse* ou quand le P. Trilles consacre un gros livre, sans autre préoccupation que l'exactitude scientifique, à observer les *Pygmées de l'Afrique équatoriale*, ils font, comme J.-B. de Rossi en déblayant une catacombe par amour de la vérité toute nue, le meilleur jeu des apologistes qui pourront, en toute sécurité, s'appuyer sur des travaux aussi solides. Une histoire de l'apologétique ne peut conclure plus opportunément qu'en enregistrant cette règle d'or : nous savons déjà que telle est l'intention de l'Eglise, car « Dieu n'a pas besoin de nos mensonges » ; telle est aussi la leçon des faits, pour le plus grand honneur de l'apologétique catholique.

René AIGRAIN

BIBLIOGRAPHIE. — *Dictionnaire de Théologie cathol que*, art. *Apologétique* (L. Maisonneuve), *Crédibilité* (A. Gardeil), etc. ; *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* dir. par A. d'Alès, art. *Apologétique* (X. Le Bachelet), *Immanence* (Albert et Aug. Valensin), etc. ; *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, 2e édit., art. *Apologetik* (Hettinger) ; *Kirchliches Handlexicon*, art. *Apologetik* et *Apologie* (Al. von Schmid) ; K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christichen Theologie*, 1861 et suiv. ; Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* (voir ses tableaux synchroniques) ; J. Martin, *L'Apologétique traditionnelle*, 1905 et suiv. ; L. Laguier, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles* (coll. « Science et Religion », 1905) ; Viguié, *Histoire de l'apologétique dans l'Eglise réformée française*, 1858 (protestant) ; O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, 1907 (id.). ; Chassay, *Tableau des apologistes chrétiens depuis la Renaissance jusqu'à la Restauration*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVIII ; At, *Les apologistes français au XIXe siècle* ; Bellamy, *La Théologie catholique au XIXe siècle*, 1902.

TROISIÈME PARTIE

SOLUTION DES DIFFICULTÉS SPÉCIALES

I. — **La Bible**, par le chanoine L. Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain.

II. — **L'Ancien Testament**, par J. Coppens, professeur à l'Université de Louvain.

III. — **Le Nouveau Testament**, par B. Rigaux, o. f. m., professeur au Collège théologique des Franciscains, Woluwé-St-Pierre.

IV. — **Le dogme catholique. Objections générales contre la théologie dogmatique**, par le chanoine Werner Goossens, professeur de dogme au Grand Séminaire de Gand.

V. — **L'évolution des dogmes**, par R. Draguet, professeur à l'Université de Louvain.

VI. — **Les dogmes catholiques en particulier**, par l'abbé Jos. de Brandt et le chanoine Aloïs Van Hove, professeur au Grand Séminaire de Malines.

VII. — **La morale catholique**, par le chanoine A. Janssen, professeur à l'Université de Louvain.

VIII. — **Difficultés tirées de l'histoire de l'Eglise**, par l'abbé Jean Vieujean, ancien professeur au Grand Séminaire de Liége, aumônier général de l'A. C. J. B.



La ville sainte de la chrétienté : Jérusalem vue de la route de Béthanie.
(Cl. American Colony, Jérusalem.)

QUESTIONS, OBJECTIONS ET RÉPONSES

INTRODUCTION

La meilleure apologétique consiste à expliquer aux fidèles d'une manière exacte et convaincue le contenu du dogme chrétien et à établir sur des bases solides les droits historiques de notre religion. Hélas ! il faut aussi tenir compte des besoins créés par la polémique antichrétienne, de la nécessité de répondre aux objections que cette polémique soulève contre les croyances et les institutions de l'Eglise catholique.

Cette dernière partie du manuel cherche donc à compléter les exposés positifs et constructifs de l'apologétique générale par une série d'articles qui traiteront des principales difficultés opposées à la foi chrétienne. Cette partie n'est pas complète ; elle ne saurait l'être. Les auteurs qui y ont collaboré ont retenu ce qui leur paraissait le plus utile et le plus opportun à présenter ici. En certaines matières, notamment en ce qui concerne les objections soulevées contre le développement historique des dogmes ou contre leur énoncé en termes philosophiques, MM. les chanoines Draguet et Goossens ont cru devoir traiter le problème du point de vue des principes. Il leur était impossible de justifier ici — par exemple en face des allégations bien souvent absurdes de M. Turmel — le développement historique des grands dogmes chrétiens. Il importait beaucoup plus de fournir aux lecteurs une réponse de principe aux difficultés, tout en leur laissant l'économie de cette réponse, son application aux cas particuliers. En ce qui concerne les saintes Ecritures, l'exposé préliminaire fut confié à

M. le chanoine Cerfaux, un maître en la matière. On ne perdra jamais de vue ses excellentes considérations dans la solution des difficultés plus particulières dont traitent M. le chanoine Coppens et le T. R. P. Rigaux. MM. les chanoines Aloïs Van Hove et Arthur Janssen, l'abbé Joseph De Brandt ont bien voulu se charger d'éclaircir certains aspects du dogme et de la morale catholiques. Ils le font avec l'autorité que leur confèrent leur science et l'expérience d'un fructueux enseignement. Quant à l'histoire de l'Eglise — *mare magnum* — l'abbé Vieujean a bien voulu communiquer aux lecteurs de ce manuel les fruits de son enseignement au Grand Séminaire de Liége. Il a réalisé un choix judicieux de difficultés et il leur oppose un exposé serein de science catholique.

I

LA BIBLE

L'Eglise possède une bible, c'est-à-dire une collection de livres qu'elle prétend marqués du sceau divin, « inspirés ». L'inspiration les garantirait de toute erreur. Devant les attaques que les ennemis du christianisme ont menées, dès l'apparition de la religion chrétienne, contre ces prétentions, théologiens et apologistes ont toujours réagi avec succès. Il leur suffisait ordinairement de montrer l'inanité des objections ; ils ont dû, dans certains cas, préciser le dogme de l'inspiration et notamment déterminer la portée exacte de l'inerrance biblique.

Il nous semble qu'on peut ramener toutes les difficultés opposées à la doctrine ecclésiastique des livres saints à trois principales : la première visant leur caractère de livres *sacrés*, la seconde celle de livres *inspirés* et la troisième celle de livres *véridiques*.

CHAPITRE PREMIER. — OBJECTION TIRÉE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Chaque religion a prétendu avoir « ses » livres sacrés. Pourquoi ceux de la Bible auraient-ils plus de valeur ? — Si la Bible, dit-on, est un livre sacré, beaucoup de religions anciennes possèdent également des livres canoniques pour lesquels elles ont souvent revendiqué le privilège d'une révélation. Laissons de côté la Chine et les religions de l'Inde et de la Perse ancienne. Ne rappelons pas que Hammourabi reçoit du dieu Soleil son code de lois. Les Hellènes ont canonisé les œuvres d'Homère et d'Hésiode, voire le *Timée* de Platon. Ils lisaient des collections d'oracles. Les livres orphiques inspiraient des cercles mystiques. Les Romains consultaient leurs livres sibyllins. Dans l'Egypte hellénistique, les théosophes faisaient grand cas des *hieroi logoi* des littératures isiaque et hermétique. Les livres hermétiques revendiquaient une inspiration qui se rapproche étonnamment de la doctrine chrétienne. Littérature inspirée, ou contenant la révélation dont les religions auraient été gratifiées à leur origine ; littérature conservant d'antiques liturgies et reflétant l'histoire et le développement des sectes ; littérature constituant une autorité décisive en matière de foi et de culte : voilà des traits qu'on retrouve un peu partout. Ce n'est rien d'autre que la naïve idéalisation des origines, un souvenir de l'âge d'or auquel toutes les religions prétendent remonter. Ces croyances, comme tout surnaturel, ont fait leur temps

Réponse. — On diminue sans doute la force de l'objection en soutenant que notre Bible n'est cependant pas à ce point « comme les autres ». C'est de bonne apologétique et très traditionnelle depuis les premiers apologistes de montrer toute la supériorité de notre littérature religieuse. Là donc où, remontant aux origines, la plupart des religions ne peuvent atteindre qu'un mythe, souvent grossier, nous sentons sous nos pieds le terrain solide de l'histoire. Nous n'avons pas à rougir de notre morale. Et que l'on compare les richesses spirituelles de l'Ancien et du Nouveau Testament avec les pauvres bribes de mythes orientaux et de théologie platonicienne des écrits hermétiques !

Néanmoins, il ne serait pas prudent de pousser trop loin le dénigrement des autres religions. La plupart sont un effort, souvent touchant et respectable, pour dépasser le train ordinaire de la vie matérielle et spiritualiser la civilisation. Pour rappeler la noble déclaration de principes du toujours regretté P. Léonce de Grandmaison : le catholique « sait que ces peuples ont une âme comme les chrétiens eux-mêmes, des désirs, des aspirations religieuses bâties sur le même plan, faites pour la même fin. Il ne s'étonne pas, en conséquence, de voir ces désirs, ces aspirations se traduire par des institutions, par des sentiments, par des rites analogues ; ce que lui-même cherche et trouve en vérité, dans les dogmes, les rites, les sacrements chrétiens — les autres peuples le cherchent aussi, sans le trouver, et ils tâchent de suppléer par des essais, par des efforts, à la grande Miséricorde qu'ils n'ont pas reçue... Ou plutôt, continue immédiatement le P. de Grandmaison, en se souvenant de Justin et d'Eusèbe de Césarée : *qu'ils n'ont pas reçue dans sa plénitude* » (1).

Pourquoi ne point voir, en effet, dans certains livres sacrés des autres peuples, des miséricordes de Dieu qui, restant d'ailleurs sur le plan naturel, sont destinées par la Providence à rapprocher de la vérité ces peuples « lointains », jusqu'au jour où ils comprendront que leurs prétendues révélations, pénombre au regard d'erreurs plus grossières, n'étaient que ténèbres devant une lumière unique apparue en Judée ? Telle était la thèse courageuse de saint Justin, au second siècle : « Le Logos divin, qui a apparu à l'origine du christianisme sous la forme humaine, s'est toujours manifesté dans le monde. Chez les Juifs, il s'est montré dans les théophanies, il a parlé par les prophètes et enseigné par les écrivains sacrés. Chez les païens, il a parlé aussi et enseigné par les philosophes. Ceux-ci sans doute ne l'ont possédé que partiellement, et c'est pourquoi ils ont commis des erreurs et ne sont arrivés qu'avec peine à la lumière ; mais enfin la semence du Verbe, le Verbe séminal, déposé d'ailleurs dans le principe dans toute intelligence humaine, était en eux, et c'est grâce à son secours qu'ils ont pu découvrir les vérités qu'ils ont proclamées et dont il était pour ainsi dire le parent » (2).

Comme les balbutiements n'empêchent pas que les langues existent, les théosophies, les mystiques et les pseudo-révélations d'autres religions ne rendent pas témoignage contre la vérité de la révélation seule et vraie que Dieu a commencée dans le peuple élu et qu'il a

(1) *Christus*, Paris, 1916, p. 43 et suiv.
(2) Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. I, Paris, 1924, 232 et suiv.

conduite à sa plénitude dans le Christ et les apôtres. Malgré certaines analogies de mission, le Bouddha peut être un simple mortel et Jésus un Dieu. Et si l'on veut faire le procès de tout surnaturel et de tout miracle, l'apologie, là aussi, sait se défendre efficacement.

Car il est bien entendu que la bible chrétienne, à cause de ce privilège de l'inspiration, rentre dans la catégorie des choses « miraculeuses ». Nous acceptons le débat sur cette base. Voici donc se formuler une nouvelle objection.

CHAPITRE II. — OBJECTIONS CONCERNANT L'INSPIRATION

Il est impossible de déceler « l'inspiration » divine dans la Bible. — Puisque Dieu est intervenu dans l'élaboration des livres saints, son passage a dû laisser des traces. Quand des lésions organiques se guérissent à Lourdes, un certificat médical constate l'effet du miracle. Notre Bible devrait porter le sceau du divin. Or, ce n'est pas ainsi : la Bible est un livre comme tous les autres, sans signes positifs qui y laisseraient dépister le divin, avec toutes les tares de l'imperfection humaine. « Dans un livre divin, écrivait Renan, tout est vrai, et deux contradictions ne pouvant être vraies à la fois, il ne doit s'y trouver aucune contradiction. Or, l'étude attentive que je faisais de la Bible, en me révélant des trésors historiques et esthétiques, me prouvait aussi que ce livre n'était pas plus exempt qu'aucun autre livre antique de contradictions, d'inadvertances, d'erreurs. Il s'y trouve des fables, des légendes, *des traces de composition tout humaine* ... » (1).

Nous soulignons les derniers mots de Renan avant de reprendre les détails de l'objection ; ils font toucher du doigt un faux présupposé. A la suite des protestants, les catholiques avaient insisté d'une manière trop exclusive sur l'activité divine dans la composition des saints Livres. On avait paru oublier que Dieu n'a parlé que *par* les hommes inspirés, et on le représentait sous les traits de quelqu'un qui *dicte* à un autre ses pensées et ses volontés. Il y avait là, pour la saine intelligence de l'inspiration, un danger que les Pères, en général, avaient su éviter. Nous songeons moins d'ailleurs aux définitions traditionnelles qu'aux exégèses si déliées et si psychologiques d'un Origène, d'un Jérôme, d'un Augustin, d'un Chrysostome. Ce ne sont pas ces grands commentateurs — non plus d'ailleurs qu'un Cornélius a Lapide et, plus près de nous, un Cornely — qui oublieraient que la parole divine nous vient par le truchement de la parole humaine et s'étonneraient de trouver dans la Bible « des traces de composition tout humaine ».

Réponse. — Revenons à l'objection. Nous l'envisagerons successivement sous ses divers aspects. En premier lieu, on se scandalise de ce qu'un livre divin manque du sceau divin. Un livre divin devrait, du premier coup d'œil et par des notes bien claires, se distinguer des livres profanes.

On a toujours tort de mettre Dieu en demeure de quelque chose.

(1) *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1882. Cité par F. Vigouroux, *La Bible et la critique*, Paris, 1883, p. 8.

Les protestants, nous dira-t-on, ont senti qu'ils devaient développer en ce sens la doctrine de l'inspiration et ont élaboré la théorie des marques distinctives du livre inspiré : l'autorité (causative ou canonique, capable de donner la foi et de la guider), la clarté, la perfection ou suffisance, l'efficacité. Les catholiques ont préféré renier en fait le dogme qu'ils établissaient en droit.

Nous n'avons rien renié du tout et nous sommes restés fidèles à la notion traditionnelle de l'inspiration. L'action divine s'immerge totalement dans l'activité humaine, de sorte qu'elle ne pourrait se déceler que par une direction générale imprimée à cette activité. Si on ne trouve pas l'âme à la pointe d'un scalpel, on ne trouve pas davantage le caractère divin de la Bible sous la pointe de la critique la plus fine. Dieu requiert pour cela une attitude générale que la critique ne donne point et que le protestantisme a rejetée.

S'étant privés de l'autorité de la tradition vivante, les protestants se sont donc vus obligés d'exagérer, d'un côté, le caractère transcendant de leur Bible. Ils ont cru possible « de reconnaître le cachet littéraire de Dieu », alors que « l'Eglise catholique n'a jamais admis qu'un simple particulier pût discerner le livre de Dieu des autres » (1). D'autre part, reprenant d'ailleurs à la gnose de vieilles conceptions, les protestants ont imaginé d'accorder aux fidèles un don complémentaire de l'inspiration, une sorte d'inspiration « induite » que la Bible produira à sa lecture, témoignage de l'Esprit (Calvin) ou intelligence surnaturelle (Zwingle). Ainsi, mais combien vainement, cherchaient-ils à échapper aux conséquences inéluctables de leur méconnaissance du vrai don complémentaire voulu par Dieu, l'autorité vivante, magistère infaillible qui compense les imperfections relatives inhérentes à ce mode de révélation qu'est l'inspiration. « En soi, écrivait si justement le cardinal Newman, il est déraisonnable de supposer qu'un livre si complexe, si dépourvu d'ensemble, en partie si obscur, produit d'esprits, de temps, de lieux si divers, puisse nous être donné d'en haut sans la sauvegarde de quelque autorité. Son inspiration garantit sa vérité, mais non l'interprétation qui en est donnée. Comment le lecteur, simple particulier, pourra-t-il, d'une manière satisfaisante, distinguer ce qui est didactique de ce qui est historique, ce qui est réalité de ce qui est vision, ce qui est allégorique et ce qui est littéral, ce qui est idiomatique et ce qui est grammatical, ce qui est énoncé formellement, ce qui est dit en passant (*obiter*), ce qui n'est que temporairement obligatoire, et ce qui l'est toujours. Voilà ce que nous devons naturellement supposer, et voilà ce qui a été trop exactement justifié par les événements des trois derniers siècles dans tant de pays, où le jugement privé sur le texte de l'Ecriture a prévalu. Le don de l'inspiration demande, comme complément, le don de l'infaillibilité » (2).

Ces simples remarques vengent bien l'Eglise du reproche de s'ériger en juge du verbe de Dieu et de tyranniser les intelligences. Quand elle explique la Bible, quand elle sauvegarde son intégrité contre les excès de certaine critique, elle est simplement dans son rôle. Le concile

(1) M.-J. LAGRANGE, *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue Biblique*, t. v, 1896, p. 203.
(2) Card. NEWMAN, *L'inspiration de l'Ecriture sainte*, dans *Le Correspondant*, 25 mai 1884, p. 684.

de Trente et celui du Vatican ont eu raison de le rappeler : « Dans les choses de la foi et des mœurs qui ont rapport à l'édification de la doctrine chrétienne, il faut regarder pour le vrai sens de l'Ecriture celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Eglise, à qui il appartient de déterminer le vrai sens et l'interprétation des saintes Ecritures » (1).

Nous avons dit que, suivant la notion catholique de l'inspiration, l'action divine s'immerge dans l'activité de l'écrivain sacré au point de ne pouvoir se déceler par des critères qui ressortissent à la critique. Il est une autre conséquence de ce mode d'action : excepté l'erreur et tout ce qui nuirait à l'autorité de Dieu ou contrarierait sa sainteté, l'écrivain sacré, sous l'inspiration, exprime les choses divines sous les formes de la littérature humaine ordinaire. Laissons donc ce nouvel aspect de l'objection se développer à l'aise. Laissons découvrir dans la Bible toutes les fautes de grammaire ou de goût que l'on veut et dévoiler les « traces de composition tout humaine » : des sentiments humains, des ignorances avouées, peut-être des hésitations et des doutes, des regrets et des espoirs et, ce qui choque davantage certains esprits, des idées religieuses, dans l'Ancien Testament, qui n'ont pas encore la perfection et l'équilibre auquel aboutira la doctrine du Christ. Rien en tout cela qui soit indigne d'être dit par Dieu dans l'inspiration, pourvu que rien ne soit indigne de son approbation ou plutôt que rien d'indigne ne soit sanctionné par son autorité. L'exégète catholique et le fidèle qui étudie la Bible se rappelleront simplement les termes, devenus classiques, par lesquels Léon XIII a défini, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), la nature de l'inspiration : « Dieu par sa vertu surnaturelle a tellement excité et mû les auteurs sacrés à écrire et il les a tellement assistés, quand ils écrivaient, qu'ils ont d'abord conçu dans leur esprit, puis fidèlement voulu rendre, enfin exprimé exactement et avec une infaillible vérité, tout ce que Dieu leur ordonnait d'écrire, ni plus ni moins ; autrement, il ne serait pas lui-même l'auteur de la Sainte Ecriture » (2). Il ne s'agit pas là d'une « dictée », qui rendrait inexplicables certaines imperfections, mais d'une motion qui s'exerce sur l'intelligence et la volonté humaines pour mettre en branle leurs activités ; il est clair que cette motion n'inhibe nullement l'activité connaturelle des facultés. Bien que mue par Dieu, l'intelligence aura des pensées proportionnées en partie à la capacité et à la mesure de l'homme, imparfaites donc sous le point de vue de leur expression humaine, parfaites seulement en ce sens qu'elles expriment exactement et avec une infaillible vérité ce que Dieu veut qui soit consigné dans la Sainte Ecriture dont il est de la sorte l'auteur principal.

Avec le principe qu'un livre saint est un miracle, par la confusion entre révélation et inspiration, on pourrait imposer à la Bible toutes les exigences. « Un livre inspiré est un miracle. Il devrait se présenter dans des conditions où aucun livre ne se présente » (3). D'aucuns prennent ombrage de ce que le texte des livres saints nous arrive avec autant et plus de variantes que les autres ouvrages anciens ;

(1) *Praelectiones biblicae*, Rome, 1927, p. 390.
(2) Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. VII, col. 2161.
(3) RENAN, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1882, p. 15, cité par F. VIGOUROUX, *La Bible et la critique*, p. 46.

qu'on peut y soupçonner des interpolations, des confusions de texte, des déplacements de feuillets. Qu'importe tout cela ? Telle qu'elle est, la Bible suffit, aux mains de l'Eglise, à remplir sa tâche. Il ne faut d'ailleurs pas s'exagérer les difficultés du texte sacré.

Mais, nous dit-on, l'origine de la Bible devrait du moins garantir son inspiration. Telle était la persuasion des anciens qui attribuaient tout le *Pentateuque* à Moïse, le *Psautier* à David, le *Livre d'Isaïe* au prophète qui vit Dieu dans son temple du Ciel. Lorsque la critique voulut vérifier les titres de ces vénérables traditions, tout s'écroula.

Il est vrai, la critique rationaliste a transporté la question biblique sur le terrain de l'authenticité et de l'intégrité des livres. Il est vrai aussi, la notion de l'inspiration est liée à celle de la prophétie ; Moïse et Isaïe sont des prophètes, et c'est leur qualité de prophètes qui a légitimé, au début, leurs écrits. « Sous l'apparence d'une question purement littéraire, remarquait sagement Vigouroux à propos de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque*, c'est le principe de la religion qui est en jeu. Il s'agit bien moins de savoir quel est l'auteur et la date d'un livre que de ruiner ou de défendre l'existence du surnaturel et de la révélation » (1). On ne peut cependant imposer à l'apologétique, en cette matière, tous mandats impératifs. De prudentes réserves s'imposent. Ce n'est pas en vain que l'Eglise a distingué toujours plus nettement la notion de l'inspiration de celle de la prophétie. Il nous faut assimiler à l'esprit de prophétie tout don qui enrichit la révélation, même après la disparition en Israël des prophètes proprement dits, et reconnaître « la liberté que les prophètes ou écrivains publics ont eue de changer quelque chose dans les Livres sacrés » (2).

CHAPITRE III. — OBJECTIONS CONCERNANT L'INERRANCE

Les contradictions et les assertions anti-scientifiques de la Bible. Comment celle-ci serait-elle « véridique » ? — Il est cependant une limite aux concessions. La Bible n'est pas entièrement sur le plan humain. Ses imperfections s'arrêtent au seuil de l'erreur. Si Dieu parle, il ne peut que révéler la vérité. Du coup, l'autorité divine est découverte et le phénomène de l'inerrance, susceptible de vérification, va condamner la Bible ou la venger. Inutile de formuler longuement l'objection : l'enfant du catéchisme la connaît ou croit la comprendre, et ses maîtres en incrédulité reprennent, sans s'en douter, les calomnies de Celse et de Porphyre, des Averrhoïstes, de la renaissance païenne, des déistes et de Renan : la Bible fourmille de légendes et de mythes ; elle est pleine de contradictions ; l'Eglise, en imposant ces inepties à la foi, s'oppose au progrès scientifique.

Le R. P. Durand a bien marqué les conditions ingrates faites désormais à l'apologiste de l'inerrance biblique. « A des milliers d'années de distance, avec nos mœurs d'aujourd'hui, si différentes de celles de l'antique Orient, il est facile de faire rire des choses de la Bible, ou encore de les rendre odieuses ; surtout devant un auditoire léger

(1) *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. III, Paris, 1887, p. 3.
(2) Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 21.

et médiocrement instruit. Saint Augustin signalait déjà cet état de choses. A l'objection populaire, tirée des exploits de Samson, de l'aventure de Jonas ou de l'histoire merveilleuse de Tobie, l'apologiste sérieux, respectueux du texte et de ses auditeurs, fait une réponse solide, mais qui a le désavantage de ne pas être à la portée de tout le monde. Ses explications paraîtront subtiles, violentes et arbitraires. C'est qu'on ne réfléchit pas à la complexité des questions auxquelles touche la difficulté. L'expérience prouve que les problèmes soulevés par la critique des auteurs profanes de l'antiquité ne se laissent pas résoudre dans de meilleures conditions. Seulement, le texte d'Hérodote ou de Tite-Live n'intéresse qu'un petit nombre de gens (ceux-là précisément qui sont préparés à ce genre d'études) ; et plus rares encore sont ceux qui ont quelque intérêt à savoir si ces écrivains ont dit vrai ou faux. Au contraire, la Bible est un livre populaire, entre les mains de tous et, le plus souvent, on l'aborde avec un parti-pris pour ou contre, car il nous importe souverainement de savoir si son texte mérite créance. Le sens mystérieux ou simplement l'étrangeté de certains récits bibliques, une secrète défiance vis-à-vis des manifestations du surnaturel (quand ce n'est pas un penchant à l'incrédulité), l'insuffisance manifeste de plus d'une solution courante : autant de circonstances qui nous prédisposent ici défavorablement» (1).

Réponse générale. — Avant d'engager une lutte désavantageuse, il nous sera permis, sinon de poser nos conditions, de rappeler du moins quelques vérités élémentaires.

Le livre dont nous prétendons venger la véracité, c'est la vraie Bible, c'est-à-dire l'ensemble des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, depuis la *Genèse* jusqu'à l'*Apocalypse*. Ce n'est ni une quelconque Histoire sainte, ni une Bible de l'enfance, ni un film. Nous ne devrons pas défendre la Bible d'avoir situé la création du monde en l'an 4004 avant Jésus-Christ. Les images d'Epinal représentant l'entrée dans l'arche ou le miracle de Jonas ne sont pas par elles-mêmes une exégèse. Notre Bible est celle des textes authentiques, qu'on n'aborde qu'après une certaine formation. Ce qui est exempt d'erreur, c'est la parole de Dieu contenue dans la Bible, et non la façon dont quiconque l'interprète ou la comprend. Grâce à Dieu, nous ne sommes pas responsables de toutes les exégèses ; nous savons que la littérature biblique est suffisamment éloignée de nous pour pouvoir être obscure et difficile à interpréter.

Il existe en outre, découlant de la nature de l'inspiration, trois principes que l'exégète applique constamment et auxquels l'apologiste doit également se référer. Le premier, c'est que, en vertu du mode de communication librement choisi par Dieu, il y a équation, en règle, entre la pensée divine et la pensée humaine, celle-ci limitant concrètement celle-là. Ceci nous permet de formuler la proposition suivante : pour déterminer ce que Dieu nous révèle dans son verbe écrit, il faut déterminer d'abord la pensée exacte de l'écrivain sacré. La pensée divine s'est pliée aux méandres de la pensée humaine, Dieu disant exactement ce que dit l'écrivain sacré.

(1) *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 754.

Un deuxième principe est à la fois de bon sens et fourni par l'Ecole. Il n'y a d'erreur possible que là où il y a « jugement » et affirmation d'une prétendue vérité. L'auteur sacré — et Dieu par lui — affirme tout juste ce qu'il veut affirmer, ni plus, ni moins. Si, par exemple, il reproduit, sans vouloir l'approuver, la pensée d'autrui, il n'en porte pas la responsabilité. Si, sans s'inquiéter de son exactitude matérielle, il se sert d'un trait littéraire pour orner, poétiser, animer son récit — saint François de Sales rappelant que « si on écrit quelque mot sur une amande bien entière, et qu'on la remette dans son noyau, le pliant et serrant bien proprement, tous les fruits de l'arbre qui en proviendra porteront l'empreinte du même mot » — il n'en est pas comptable devant la vérité. Les propositions ne changent pas de nature pour être dans l'Ecriture ; une opinion affirmée est affirmée et par là doit être vraie, une opinion simplement rapportée n'engage ni l'auteur sacré, ni Dieu. « Il va sans dire, remarque le P. Durand, qu'un auteur n'entend se porter responsable d'une assertion que sous le bénéfice de toutes les précisions qu'il lui donne dans l'ensemble de son texte » (1). On ne peut nous objecter, j'imagine, que c'est là théologie et finasserie. Refusera-t-on à la Bible ce qu'on accorde à tout livre profane ?

Ajoutons encore un troisième principe. La mesure que nous faisons à l'écrivain sacré est gouvernée par sa propre psychologie, et celle-ci sans doute a valeur humaine universelle, mais dépend également des mœurs littéraires de la civilisation où il vivait. On a fait un usage très large de ce principe en étudiant les genres et les recettes littéraires de l'antiquité et particulièrement du monde sémitique.

On ne s'improvise donc pas exégète. Il y faut une solide formation historique et théologique. On ne s'improvise pas davantage adversaire redoutable de la foi chrétienne : si les objections de Celse ou de Porphyre valent encore qu'on les réfute, celles de Voltaire, n'était leur impiété, ne méritent plus qu'un sourire. Parce qu'on a souvent oublié les principes, l'histoire de l'apologétique est pleine de réponses inopérantes et plus encore d'objections inefficaces.

Nos trois principes aboutissent en somme à formuler une règle d'or : l'affirmation de l'écrivain sacré — et partant de Dieu lui-même — dépend d'abord de son intention. Cette règle domine mille applications de détail, spécialement dans la littérature épistolaire, dans la poésie et dans la littérature prophétique et apocalyptique, voire dans les évangiles. Il est par exemple certain que les évangélistes, qui paraissent, à des regards distraits, suivre un ordre chronologique, se sont laissé guider, à maintes reprises, par l'ordre logique, mnémotechnique ou psychologique. On ne peut en faire grief à l'inspiration. Mieux que nous peut-être, les anciens avaient observé cette condition où se trouvent nos Livres saints. Suivant Papias, le « presbytre » — qui pourrait être l'apôtre Jean — rapportait ce qui suit : « Marc, interprète de Pierre, écrivit de mémoire, soigneusement, mais sans chercher à les mettre en ordre, les paroles et les actes du Christ. En effet, expliquait-il, il ne fut ni un auditeur, ni un disciple immédiat du Christ. Plus tard seulement il suivit Pierre, qui faisait ses catéchèses suivant les besoins, sans songer encore à faire une sorte de

(1) *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 760 et suiv.

traité des paroles du Christ. De telle manière que Marc n'a pas manqué son but en écrivant ainsi au fil de ses souvenirs. Il n'avait qu'un souci, celui de ne rien négliger de ce qu'il avait entendu et de ne rien alléguer de faux » (1).

De légitimes habitudes littéraires ne tromperaient que ceux qui veulent être trompés. Nous allons voir comment la règle a été comprise et appliquée au cours de certaines controverses récentes.

Quelques applications. — a) *La Bible et les sciences naturelles.* — Au réveil de l'apologétique du siècle dernier, toutes les faveurs allaient au concordisme. Si on ne régentait plus les sciences au nom de la Bible, on n'avait pas renoncé à les accorder positivement, et l'exégèse payait cher une entente toujours précaire. Peu à peu cependant, les découvertes historiques et archéologiques arrachaient l'Ancien Testament à son isolement et le replaçaient au sein des civilisations orientales. Lenormant, au seuil de son ouvrage célèbre : *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, trancha dans le vif : « Au point de vue des sciences physiques (les écrivains de la Bible) n'ont pas eu de lumières exceptionnelles ; ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leur temps ... L'Esprit Saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques non plus qu'une histoire universelle » (2).

Il nous faut laisser de côté, momentanément, l'incise relative à l'histoire, qui attirera sur Lenormant les rigueurs de l'index. Pour ce qui regarde les sciences physiques, l'autorité de l'Eglise approuva l'opinion du savant : par dessus les exagérations du concordisme, elle y reconnaissait sa propre exégèse traditionnelle. « Il faut d'abord considérer, allait dire Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus*, que les écrivains sacrés ou plutôt « l'Esprit Saint parlant par leur bouche n'ont pas voulu nous révéler la nature intime du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut » (3) ; c'est pourquoi ces écrivains n'ont pas prétendu étudier directement les phénomènes naturels, mais quelquefois ils en parlent ou les décrivent accidentellement. Et alors ils adoptent la manière de parler usitée de leur temps dans le langage ordinaire, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans l'ordinaire de la vie. Or, dans cette façon de parler, on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens ; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportés aux apparences » (4), c'est le docteur Angélique qui nous en avertit. « Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé à leur manière d'entendre et de désigner les choses » (5). « Quand on s'en tient aux apparences, explique en bonne théologie le R. P. Lagrange, on ne juge pas au fond ; quand on ne juge pas, il n'y a ni affirmation, ni négation, or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel » (6).

On remarquera que Léon XIII ne dit pas simplement le langage

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39.
(2) *Les origines de l'histoire*, I², Paris, 1880, p. VIII.
(3) Saint Augustin, *De Genesi ad litt.*, II, 9, 20.
(4) Saint Thomas, *Summa theol.*, p. I, q. LXX, a. 1 ad 3.
(5) Cf. M.-J. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* Paris, 1903, p. 104.
(6) *Ibid.*, p. 106.

suivant les apparences, mais « la manière de parler usitée de leur temps dans le langage ordinaire ». Cela équivaut aux « opinions communes de leur temps » de Lenormant. Il est donc acquis désormais que la Bible n'avait plus à prendre parti pour des systèmes scientifiques. Ceux-ci ont-ils d'ailleurs une telle importance ?

b) *Inspiration ou inerrance restreinte en matière historique.* — Il sembla à de bons esprits que le principe sanctionné quant aux sciences physiques : « Dieu ne révèle que ce qui est utile au salut », pourrait s'appliquer avec avantage à toute science, même à l'histoire, et qu'en limitant la portée de l'inspiration ou du moins de l'inerrance, on simplifierait la tâche de l'apologétique.

« L'Esprit Saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle », avait écrit Lenormant. Le cardinal Newman renchérissait : « En soi, il paraît indigne de la grandeur divine que le Tout-Puissant ait pris, dans la révélation qu'il nous a faite de lui-même, un rôle purement profane et assumé l'office de simple narrateur, d'historien, de géographe, sinon dans la mesure où les matières profanes importent directement à la vérité révélée » (1). Cette grande déclaration, d'ailleurs, tournait court et n'aboutissait qu'à soustraire à l'inspiration quelques *obiter dicta.*

Dans son article du *Correspondant* sur la *Question biblique,* Monseigneur d'Hulst se fit le rapporteur sans mandat d'exégètes plus entreprenants, groupés par lui sous l'étiquette d'école large. S'il faut l'en croire, ces théoriciens auraient distingué entre l'inspiration et l'inerrance, n'admettant pas « que l'inspiration exclût dans tous les cas toute espèce d'erreur ». « L'erreur exclut l'inspiration en tant qu'elle pourrait être imputable au Dieu inspirateur, non en tant qu'elle resterait le fait de l'auteur inspiré. Or le Dieu inspirateur aurait pu sans doute se rendre responsable de tous les énoncés contenus dans le livre inspiré ; mais il a pu également borner son action inspiratrice aux effets suivants : mouvoir l'auteur à écrire ; lui révéler certaines vérités ; le guider et le préserver de toute erreur dans ce qui intéresse la foi et la morale ; enfin, quand l'écrivain utilise des documents humains, n'intervenir pour en corriger les imperfections et même les inexactitudes qu'autant qu'elles iraient contre la fin dogmatique et morale de l'inspiration » (2).

Le terrain se dérobait. S'il est vrai que la tradition place comme fin de l'inspiration les vérités religieuses, elle affirme avec une égale clarté que la parole divine ne se concilie pas avec l'erreur. L'apologétique devait rebrousser chemin.

c) *Notions populaires et citations implicites.* — Mieux valait dire peut-être que Dieu inspirait et garantissait toute l'Ecriture, mais parlait parfois selon les apparences, en matière d'histoire comme de sciences physiques. Une phrase de l'encyclique *Providentissimus* avait même l'air de suggérer cette analogie. Plusieurs exégètes, non des moindres, s'en prévalurent pour expliquer d'apparentes inexactitudes des Livres saints.

(1) *L'inspiration de l'Ecriture Sainte,* dans *Le Correspondant,* 25 mai 1884, p. 682.
(2) *La question biblique,* dans *Le Correspondant,* 25 janvier 1893, p. 232.

« Si les apôtres, disait le P. Lagrange dans sa *Méthode historique*, ont donné comme la réalisation d'une prophétie une simple application fondée sur la ressemblance des événements, combien plus ont-ils pu se servir des idées des Juifs sur les sciences et sur l'histoire sans les rectifier ? » (1). On citait Cornely après saint Jérôme : « Il faut aussi que l'interprète prenne bien garde à la façon dont les faits historiques sont rapportés par les écrivains sacrés. En effet, au témoignage de saint Jérôme, « c'est l'usage de l'Ecriture que l'historien rapporte l'opinion commune, telle qu'on l'admettait généralement de son temps ». Et encore : « On raconte beaucoup de choses dans les Ecritures sacrées selon l'opinion de ce temps auquel se rapportent les faits, et non selon ce qui était en réalité *et non iuxta quod rei veritas continebat* ». Cette observation du saint Docteur est très importante ; il nous avertit par là de ne pas presser les paroles de l'Ecriture d'après l'état actuel des sciences, mais de les expliquer d'après la pensée et l'intention des écrivains sacrés. Que de difficultés n'auraient jamais été soulevées, si tous les interprètes avaient toujours eu sous les yeux cet avis de saint Jérôme ! » (2). « Qu'est-ce à dire, triomphait le P. Lagrange, si ce n'est que les récits historiques, ceux mêmes qui ont pleinement le caractère de l'histoire, ne doivent pas être compris d'après la science de Dieu qui sait tout, mais d'après l'horizon de l'homme, qui est borné, et que quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus » (3).

De son côté et dans le même sens, le R. P. Prat avait cru pouvoir étendre le principe, légitime en soi et traditionnel, des « citations implicites ». « L'historien ne peut-il pas se référer à un document sans une formule de citation explicite, renouvelée chaque fois ? N'a-t-il pas à sa disposition d'autres moyens de référence ? Et, lorsqu'il cite de la sorte, doit-on toujours le regarder comme garant des moindres faits contenus dans le document qu'il invoque ?... Ces questions relèvent moins du théologien ou de l'exégète que du critique et du philosophe, car elles concernent les règles d'un genre littéraire et les lois générales du discours » (4).

Ces théories pouvaient engendrer des excès. « Ils méconnaissent la doctrine de l'Eglise approuvée par le témoignage de saint Jérôme et des autres Pères, déclara Benoît XV dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* (15 septembre 1920), ceux qui pensent que les parties historiques des Ecritures s'appuient non point sur la vérité *absolue* des faits, mais seulement sur leur vérité *relative*, comme ils disent, et sur la manière générale et populaire de penser » (5). Et plus loin : « Il est encore une autre catégorie de déformateurs de l'Ecriture sainte : nous voulons dire ceux qui, par abus de certains principes, justes du reste s'ils sont renfermés dans certaines limites, en arrivent à ruiner les fondements de la véracité des Ecritures et à saper la doc-

(1) *La méthode historique*, p. 103.
(2) *Introductio in V. T. libros sacros*, I, Paris, 1894, p. 604 ; cf. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, p. 106.
(3) *La méthode historique*, p. 108.
(4) *La Bible et l'histoire* (Science et Religion), Paris, 1904, p. 56.
(5) *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 2260 ; *Acta Apostolicae sedis*, t. XII, 1920, p. 395.

trine catholique transmise par l'ensemble des Pères. S'il vivait encore, saint Jérôme dirigerait à coup sûr ses traits acérés contre ces imprudents qui, au mépris du sentiment et du jugement de l'Eglise, recourent trop aisément au système qu'ils appellent système des citations implicites ou des récits qui ne seraient historiques qu'en apparence ou qui prétendent découvrir dans les Livres saints certains genres littéraires inconciliables avec l'absolue et parfaite véracité de la parole divine ou qui, sur l'origine des livres bibliques, professent une opinion qui ébranle ou même réduit à néant leur autorité » (1).

L'apologiste néanmoins ne perdra plus de vue la formule de l'encyclique : « par abus de certains principes, justes du reste s'ils sont renfermés dans certaines limites ». Il est des cas où, traditionnellement, on recourt à ces principes. Faute de mieux, on pourra les appliquer à des cas nouveaux, sous réserve de la soumission à l'Eglise. Il n'y a pas là de subterfuge : l'écrivain sacré peut avoir dans son esprit certaines nuances qui, sans s'exprimer littéralement dans des énoncés, sont transparentes d'après le contexte, le genre littéraire, ou bien en raison de circonstances déterminées. On se souviendra en particulier que l'auteur sacré pourrait utiliser parfois des traditions populaires. L'ange Raphaël n'énumère-t-il pas les propriétés du fiel de poisson d'après l'opinion commune (2) ?

d) *Les genres littéraires dans la Bible.* — Un respect exagéré de la lettre et une conception mécanique de l'inspiration obnubilent cette notion essentielle que l'auteur sacré s'est servi de toutes les ressources des littératures humaines ; que si son style en reflète les beautés, il en partage également certaines imperfections. C'est la chance que Dieu a daigné courir en acceptant qu'un homme inspiré écrive en son nom.

L'exégète se doit donc de connaître les genres et les procédés littéraires : non seulement dans leur forme plus générale, commune à toutes les civilisations, mais encore dans la livrée concrète dont chaque peuple et chaque âge les revêtent. L'enseignement parabolique de Notre-Seigneur et la poésie du livre de Job nous ont familiarisés avec ces contingences de l'inspiration. On n'a pas eu tort de voir dans la définition du genre littéraire, en même temps qu'une règle pour l'exégèse scientifique, une ressource pour l'apologétique. Restait encore une fois à garder la mesure.

Ce fut l'explication de la *Genèse*, toujours au premier plan des préoccupations dans l'attaque comme dans la riposte, qui bénéficia de la première application scientifique du principe des genres littéraires. « Ce que nous lisons dans les premiers chapitres de la *Genèse*, écrivait déjà Lenormant dans la préface des *Origines de l'histoire*, ce n'est pas un récit dicté par Dieu lui-même et dont la possession ait été le privilège exclusif du peuple choisi. C'est une tradition dont l'origine se perd dans la nuit des âges les plus reculés et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun avec quelques variantes. La forme que lui donne la Bible est même si étroitement apparentée avec celle que nous retrouvons aujourd'hui à Babylone

(1) *Dictionnaire de théologie catholique.*, col. 2263 et suiv. ; *Acta Apostolicae sedis* t. XII, 1920, p. 397.
(2) *Tob.*, VI, 9. Cf. L. Fonck, dans *Lex. bibl.*, t. II, col. 270.

et dans la Chaldée ; elle en suit si exactement la marche, que je ne crois plus possible de douter qu'elle ne sorte du même fond... Ce qu'ont fait les écrivains bibliques en enregistrant cette tradition au début de leurs livres, c'est une véritable *archéologie*, au sens où les Grecs entendaient ce mot. Les premiers chapitres de la *Genèse* constituent un *Livre des origines*, conforme à ce qu'on en racontait de génération en génération dans Israël depuis le temps des Patriarches ; et ce qu'on en racontait chez ce peuple est pareil, dans toutes ses données fondamentales, à ce qu'en disaient les livres sacrés des bords de l'Euphrate et du Tigre » (1).

Voilà donc découvert et défini un genre littéraire ancien : le Livre des origines, ou l'histoire primitive. Cette dernière appellation fit fortune avec *La méthode historique* du R. P. Lagrange. « Il est évident, déclarait l'illustre exégète dans la sixième conférence intitulée *L'histoire primitive*, que les premiers chapitres de la Bible ne sont point une histoire de l'humanité, ni même d'une de ses branches, puisqu'on aurait à peine un fait pour mille ans et qu'on ne saurait où le situer... Il nous suffit que rien d'aussi sobre ne se retrouve nulle part, que la mythologie proprement dite soit exclue, que l'erreur ne soit même pas possible pour qui veut voir les choses comme elles sont » (2).

Pas plus que Lenormant d'ailleurs, le R. P. Lagrange n'entendait nier toute valeur historique à ces traditions. « Je me suis efforcé, écrivait-il, de distinguer entre les détails et le fond des histoires qui peut se transmettre très fidèlement et pendant des siècles dans les milieux les plus divers, partout transformé, parce qu'il prend partout une couleur appropriée, mais partout reconnaissable » (3). Néanmoins l'Eglise voulut affirmer plus catégoriquement la valeur d'histoire des premiers chapitres de la *Genèse*.

Dans un article des *Etudes* (4) et dans sa brochure *La Bible et l'Histoire*, le R. P. Prat essayait d'appliquer à d'autres livres historiques la théorie des genres littéraires. « Aucun genre littéraire, notait-il, usité chez les écrivains profanes, n'est indigne des auteurs sacrés : apologue, allégorie, fiction, ce que nous nommerions aujourd'hui roman historique ou roman de mœurs, tout cela est capable d'instruire et peut être, par conséquent, l'objet de l'inspiration divine... Et voilà le problème qui préoccupe le plus en ce moment les exégètes catholiques. Certains livres d'apparence historique : *Judith, Tobie, Daniel, Job, Jonas, Esther*, sont-ils de l'histoire proprement dite ? Ne sont-ils qu'une fiction et rien de plus ? Seraient-ils un mélange de fiction et d'histoire ; ou peut-être des fragments d'histoire idéalisée ? » (5)

Un article d'Ignazio Guidi dans la *Revue Biblique* de 1906 semblait une invitation à appliquer aux livres historiques de l'Ancien Testament la méthode si « défectueuse » de « l'historiographie sémitique » : « Dans l'historiographie, comme dans les autres domaines littéraires, il est facile de remarquer une différence profonde entre les littératures classiques et les littératures sémitiques. C'est en vain qu'on cherche-

(1) *Les origines de l'histoire*, p. XVII et suiv.
(2) *La méthode historique*, p. 216 et suiv.
(3) *Ibid.*, p. 217 et suiv.
(4) *Etudes*, t. LXXXVII, 1901, p. 474-500.
(5) *La Bible et l'histoire*, p. 30, 33.

rait dans ces dernières l'admirable progrès que nous voyons se produire chez les Grecs, des λογογράφοι, comme on les appelle, à Hérodote et à Thucydide... Au lieu de la critique des sources et de l'élaboration des matériaux et des livres antérieurs, nous y voyons copiés et mis bout à bout des morceaux tirés des histoires plus anciennes, sans que le lecteur soit averti de la différence de leur origine. Cette méthode qui nous paraît si défectueuse se retrouve dans toutes les littératures sémitiques » (1).

Un peu plus tard, Van Hoonacker attirait l'attention sur « le point de vue didactique ou moral auquel l'auteur (du livre de Jonas) s'est tenu pour composer son récit » (2). Nous ne rappelons que les interventions les plus connues dans la littérature d'expression française.

Bien que le principe fût inattaquable, ses applications inquiétaient l'Eglise, soucieuse avant tout de conserver dans son intégrité le dépôt de la révélation. La Commission biblique envisageait le « doute » suivant : « Est-il permis d'admettre comme un principe de saine exégèse l'opinion suivant laquelle les livres de la Sainte Ecriture regardés comme historiques ne racontent pas toujours, soit dans leur totalité, soit dans certaines parties, de l'histoire proprement dite et objectivement vraie, mais n'ont que l'apparence de l'histoire et visent à faire entendre autre chose que ce qui résulte de la signification proprement littérale ou historique des termes ? » Elle répondait : « Non, excepté le cas, qui n'est point à admettre facilement ni légèrement, où, le sentiment de l'Eglise n'étant point contraire et son jugement réservé, il est prouvé par de solides arguments que l'hagiographe n'a pas voulu donner une histoire véritable et proprement dite, mais proposer, sous l'apparence et la forme de l'histoire, une parabole, une allégorie ou quelque sens différent de la signification proprement littérale et historique des termes » (3).

CONCLUSION

Nous avons remué la cendre de controverses assoupies. On aperçoit du moins que l'attitude de l'apologiste catholique a toujours été faite, dans sa soumission à l'Eglise, de liberté et de prudence. Ainsi s'est réalisé, dans la défense des Livres saints, un progrès considérable : exégètes et théologiens, de commun accord, ont écarté définitivement la possibilité d'un conflit entre les sciences naturelles et la Bible, puis, ayant approfondi la notion traditionnelle de l'inspiration, ils ont réussi à mettre à la base de l'exégèse un principe unique, dans lequel on entrevoit la solution de bien des difficultés d'ordre historique : les affirmations de la Bible sont conditionnées par les intentions de l'écrivain sacré.

Notre situation est donc infiniment meilleure qu'elle n'était lorsqu'il était encore de mode d'affirmer que l'interprétation de l'Ecriture

(1) *L'historiographie chez les Sémites*, dans la *Revue Biblique*, nouv. sér., t. III, 1906, p. 509.
(2) *Les douze petits prophètes* (*Etudes bibliques*), Paris, 1908, p. 316.
(3) V. une bonne mise au point par le R. P. FERNANDEZ, dans *Institutiones biblicae*, Rome, 1927, p. 330-387.

était discréditée par la science moderne et les recherches historiques (1) et lorsque Renan reprochait à l'apologétique ses subtilités et écrivait : « Que pour défendre la même thèse, dix, cent, mille réponses subtiles doivent être admises comme vraies à la fois, c'est la preuve que la thèse n'est pas bonne » (2). Ce n'est plus, comme alors, de banqueroute qu'il faut parler, mais de réussite en face de cette sécurité avec laquelle l'exégèse applique à mille cas divers un unique principe dicté par la psychologie et le bon sens.

Un malaise persiste néanmoins. Beaucoup de catholiques, comme si c'était une idole vermoulue, craignent de toucher la Bible. Qu'ils se rassurent. Que se rassurent également ceux qui estimeraient que nous avons jeté trop de lest et que, pour sauver l'inerrance, nous avons sacrifié tout le contenu de la révélation.

Certes, il pourrait paraître que notre principe fondamental, à force d'applications, réduirait à presque rien la part de la révélation dans la composition de la Bible, et qu'à force d'exprimer la pensée de l'écrivain sacré, l'Ecriture n'exprimerait plus celle de Dieu. Il n'en est rien. Il est possible que des détails — de ceux mêmes auxquels certains chrétiens tiennent beaucoup, et beaucoup plus que ne le requiert le respect de la tradition — doivent être sacrifiés. L'apologétique sera prudente. Mais l'essentiel de la révélation, la loi de Moïse et les Prophètes, et tout le Nouveau Testament resteront intacts. Peut-être même les grandes lignes apparaîtront-elles plus fermes que par le passé. Ces grandes lignes, la révélation et les récits historiques qui l'encadrent et en conservent le souvenir, ont été tracées par Dieu inspirant l'Ecriture.

Chanoine L. CERFAUX,
Professeur à l'Université de Louvain.

(1) Cf. Card. NEWMAN, *L'inspiration de l'Ecriture sainte*, dans *Le Correspondant*, 25 mai 1884, p. 677.
(2) *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1882, p. 12 ; cf. F. VIGOUROUX, *La Bible et la critique*, p. 55.



Tobie conduit par l'Ange, par Botticelli. Galerie antique et moderne, Florence. (C. Anderson.)

II

L'ANCIEN TESTAMENT

INTRODUCTION. — ESSAI DE CLASSIFICATION

Les objections contre les Ecritures saintes de l'Ancien Testament sont innombrables. A les énumérer et, *à fortiori*, à vouloir les réfuter toutes, nous perdrions notre temps. D'abord un certain nombre d'entre elles ne sont plus prises au sérieux, même par la critique rationaliste. Elles continuent à traîner seulement dans les pamphlets antichrétiens. Ensuite plusieurs proviennent d'une fausse intelligence de la doctrine catholique sur l'Ecriture sainte, notamment sur l'inspiration et sur l'inerrance bibliques ; elles s'évanouissent aussitôt que ces notions ont été éclaircies. Or, M. le chanoine Cerfaux vient de le faire dans l'article précédent. Enfin, certaines difficultés peuvent être groupées et traitées d'ensemble ; à procéder ainsi, nous éviterons les redites et nous approfondirons les réponses, car rien n'est aussi instructif que de rechercher les idées sous-jacentes à ces divers groupes d'objections.

Nous exposerons successivement les difficultés tirées des sciences naturelles (chapitre I), puis celles tirées de l'histoire (chapitre II), ensuite celles que l'on déduit de la morale et de la religion de l'Ancien Testament (chapitre III), enfin celles qui proviennent de certaines directives pontificales ou ecclésiastiques en matière d'exégèse et d'histoire sainte (chapitre IV).

CHAPITRE PREMIER. — OBJECTIONS TIRÉES DES SCIENCES NATURELLES

De toutes les objections contre la vérité de l'Ecriture sainte, spécialement de l'Ancien Testament, celles tirées des sciences naturelles ont obtenu un grand succès au cours du XIX[e] siècle. Depuis lors, leur importance a beaucoup baissé. Cela tient autant aux conceptions nouvelles des sciences exactes qu'à la compréhension meilleure de la doctrine de l'inerrance biblique. D'une part, les hommes de science limitent eux-mêmes le domaine de la recherche scientifique. Ils ont appris à distinguer les sciences positives et la philosophie. Ils savent désormais que les investigations des sciences exactes s'arrêtent à la surface des choses, qu'elles se confinent presque dans des constats, qu'elles n'autorisent même pas l'élaboration de lois immuables (1). Le déterminisme et son corollaire, le scientisme, ne sont plus à la mode. D'autre part, les exégètes saisissent mieux qu'autrefois le vrai caractère de l'Ecriture sainte, celui de son inspiration et de son inerrance. A ce qu'ils enseignent, il convient, dans l'interprétation des Livres saints, de dégager du texte les jugements que les auteurs sacrés énoncent en leur nom propre, formellement, et cette recherche n'est pas possible si l'on ne s'efforce pas de fixer, à l'aide de la critique historique et psychologique, ce que l'auteur sacré a voulu exactement enseigner (2). Or, ainsi conduite, l'exégèse démontre facilement qu'il n'entrait pas dans les desseins des hagiographes d'enseigner les sciences naturelles. Donc, pour qui voit clairement « les deux bouts de la chaîne », tout conflit entre l'Ecriture sainte et les données des sciences apparaît impossible.

Cependant, par certains aspects, le problème « sciences et Bible » reste à l'ordre du jour. Les légendes ont la vie dure et, de même, les objections. Si nous voulons classer celles-ci suivant leur importance, nous distinguons : 1° les objections tirées de certains constats de la Bible qui ont une apparence de constats scientifiques mais qui, en fait, sont erronés ; 2° celles déduites de la prétendue ignorance des Livres saints en ce qui concerne le mécanisme de la nature, l'existence et le fonctionnement des lois dites naturelles ; 3° enfin et surtout celles qui proviennent de la prétendue synthèse scientifique des Livres saints, de la cosmologie biblique, en d'autres termes des spéculations que font les auteurs sacrés sur la constitution, sur les origines et sur la destinée de l'univers.

§ 1. — *Les prétendus constats scientifiques erronés de la Bible.*

Bon nombre d'exégètes rationalistes s'amusent à repérer les erreurs scientifiques qui, d'après eux, fourmillent dans la Bible. A titre d'exemples, nous en indiquons trois des plus connues. Le *Lévitique* (XI, 6) énumère le lièvre parmi les ruminants ; d'après *Jos.*, X, 13,

(1) Al. Van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris, 1927.

(2) Le *Manuel d'Études bibliques* de MM. Lusseau et Collomb, dont on connaît la prudence, pose en thèse (Paris, 1936, p. 176) : « La mesure de vérité d'une affirmation biblique dépend généralement du genre littéraire auquel elle ressortit. »

le soleil est dit tourner autour de la terre ; d'après *Job*, XXXIX, 14, l'autruche abandonne ses œufs et laisse au sable le soin de les chauffer (1).

Réponse. — Ces difficultés nous font rire, comme le font également les réponses subtiles que leur opposaient autrefois les défenseurs de la vérité biblique. Dans les trois cas et dans les cas semblables, les auteurs inspirés n'ont aucunement l'intention de nous faire une leçon de sciences naturelles. Ils décrivent les phénomènes de la nature : du règne végétal ou animal, de la vie humaine, du monde physique, de l'univers astronomique, d'après les apparences externes, ainsi que jadis s'exprima l'encyclique léonine (2). Ce faisant, ils ne se sont pas trompés et ils n'induisent pas en erreur leurs lecteurs.

Le recours aux apparences externes ne résout pas toutes les difficultés. En certains passages des Livres saints, les hagiographes s'expriment non pas précisément à partir des données concrètes, sensibles de l'expérience, mais à partir des données scientifiques de leur temps. Leur œuvre présuppose ces données, s'exprime en fonction d'elles, semble, à première vue, les accepter ou les confirmer. C'est ainsi que l'Ancien Testament tout entier, de la *Genèse* aux *Macchabées*, présuppose la vision de l'univers telle qu'elle était courante dans le monde ancien. En d'autres termes, ici il n'est plus question d'un certain conformisme aux apparences, mais forcément de notions subjectives basées sur une observation inexacte et surtout sur une interprétation défectueuse des phénomènes observés.

La difficulté est sérieuse. On aurait tort de vouloir le nier, surtout en apologétique. Mais pour qu'elle fût pertinente, il faudrait, ici également, réussir à prouver que l'hagiographe épouse les conceptions scientifiques erronées de son milieu et les fait siennes jusqu'à les enseigner formellement, ne fût-ce que par voie d'insinuation. A ce qu'il me semble, on n'y arrive pas.

Dans les saints Livres, les notions scientifiques sont simplement présupposées. Les auteurs ne les intègrent pas à la matière formelle de leurs jugements. En effet, chaque fois que ces notions se trouvent dans des ouvrages d'allure historique, le cas est clair. L'auteur sacré reprend ces notions à la culture de son époque, mais il ne s'y arrête pas, il ne se prononce pas sur leur valeur, il ne songe pas à les inculquer. Il s'exprime comme les hommes de son temps le faisaient communément, ainsi que l'observe avec beaucoup de bon sens l'encyclique léonine : « *Sicut communis sermo per ea ferebat tempora.* »

Il en est de même, *à fortiori*, quand il s'agit des livres poétiques, car le genre littéraire de la poésie exclut presque le dessein d'enseigner froidement. Le plus souvent les notions pseudo-scientifiques n'y ont d'autre rôle que celui de stimuler l'imagination créatrice des poètes ou, du moins, de lui servir de point de départ. Seuls les livres didactiques pourraient créer plus de difficultés, mais la sagesse débitée par ces ouvrages consiste principalement, sinon uniquement, dans un

(1) V. sur ce passage : J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, sa méthode et son œuvre exégétiques*, Paris, Desclée-de Brouwer, 1935, p. 35-36.
(2) Léon XIII, *Lettre encyclique Providentissimus* (18 novembre 1893), dans *Enchiridion Biblicum*, Rome, 1927, p. 40-41, n° 106.

savoir-vivre moral et religieux. Ici encore l'intention d'enseigner les sciences ne saurait être prouvée.

Dans ces conditions, on le voit, on est mal venu de vouloir exploiter contre la véracité des Livres saints les quelques éléments de science imparfaite dont ils sont chargés. Ces notions sont les bribes d'une culture générale profane que les hagiographes possédaient antérieurement à leur vocation. Le charisme de l'inspiration n'a pas supprimé chez eux cette science ; il n'y a pas substitué d'autres notions toutes faites, qui seraient, pour ainsi dire, tombées du ciel, qui auraient été suggérées à l'esprit des hagiographes en dehors de toute attache avec le temps et avec l'espace. Pareille supposition heurte les vues de la psychologie. Elle est également contraire aux voies ordinaires de la Providence, qui se sert toujours des causes secondes dans la réalisation de ses desseins. Au surplus, si la Providence avait agi autrement, elle eût contrarié la nature propre des Livres saints, qui est précisément celle d'un message adressé en tout premier lieu aux contemporains des auteurs inspirés. C'est donc à travers les éléments de la culture profane de l'époque à laquelle les hagiographes ont vécu que la lumière divine a pénétré leur intelligence. Ces éléments profanes ont été en quelque sorte comme un voile qui tempéra et tamisa l'éclat de cette lumière par trop éblouissante. Bref, l'exégèse catholique se gardera de confondre les cadres pseudo-scientifiques, présupposés tacitement par les hagiographes, avec l'enseignement qu'ils inculquent. Verser dans une aussi grossière confusion, ce serait, pour reprendre une image du Zohar, confondre la cruche avec le vin qu'elle contient (1).

§ 2. — *La prétendue ignorance des lois de la nature.*

Soit, nous dit-on, mais la Bible ne se contente pas d'enregistrer un certain nombre de constats erronés. Elle se trompe directement au sujet du mécanisme même de la nature. Pour elle, l'univers entier est soumis à l'influence de causes libres, qui interviennent à leur gré et modifient arbitrairement le cours de la nature. En d'autres termes, pour les auteurs inspirés, la notion de loi naturelle, fondement des

(1) Il est opportun de rappeler les excellentes réflexions que Mgr M. LANDRIEUX présenta en 1907, dans un petit livre un peu oublié, que nous avons eu le plaisir de découvrir au cours de ces dernières vacances : *L'histoire et les histoires dans la Bible* (2[e] édit., Paris, 1921, p. 13-15) : « C'est à tort que l'on s'obstinerait à chercher dans la Bible ce que Dieu n'a pas voulu y mettre. La Bible est un livre essentiellement religieux, d'une portée plus haute que les contingences humaines. Les écrivains sacrés... ont été des hommes de leur temps, employés à une besogne divine. Ils n'ont pas eu la prétention d'enseigner la vérité intégrale sous une forme appropriée à tous les temps, mais certaines vérités sous la forme qui convenait à ce temps-là. Ils ont dit les choses de Dieu dans le langage de leurs contemporains, parlant des choses de la terre, selon qu'elles apparaissent, comme les hommes instruits de l'époque pouvaient en parler. [Ils ont] dû nécessairement rendre [leur] enseignement accessible à l'entendement des Hébreux [qu'ils avaient devant eux], esclaves de la veille et sans grande culture intellectuelle. Agir autrement, c'est-à-dire compliquer la révélation religieuse... d'une révélation scientifique superflue et heurter ainsi, sur des points secondaires, les idées courantes, sous prétexte de solutionner, en passant et de la main gauche, tous les problèmes d'ordre naturel que son sujet côtoie, c'eût été sacrifier, comme à plaisir, l'essentiel à l'accessoire, compromettre l'œuvre et perdre tout son crédit auprès de ceux qu'il voulait convaincre. » — Nous regrettons vivement ne pas avoir su utiliser ce petit livre dans notre étude : *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée-de Brouwer, 1936. L'ouvrage était imprimé quand nous avons pris connaissance de l'opuscule de Mgr Landrieux.

sciences exactes modernes, n'existe pas. Il ne règne dans la nature aucun déterminisme. Par contre, les créatures sont soumises à la volonté et à l'empire de celui « qui met un frein à la fureur des flots ». D'où la fréquence des prodiges et des miracles, au point que l'extraordinaire devient presque le journalier et que le cours normal des choses finit par apparaître prodigieux. D'où également la grandeur des miracles accomplis. Rien ne dépasse la puissance divine. Les traditions bibliques multiplient sans compter les faits merveilleux sur les voies du peuple de Dieu, et elles décrivent ces événements de façon théâtrale. La Bible rapporte des prodiges dont l'énormité blesse même la foi du charbonnier. Plusieurs gestes divins frisent l'absurde et lèsent les attributs moraux de Dieu.

Réponse. — L'objection que nous venons de lire a son point de départ dans les préjugés classiques que les auteurs rationalistes entretiennent à l'endroit du miracle. Le miracle n'existe pas, tel est leur raisonnement, parce qu'il ne saurait exister. En croyant aux miracles, la Bible partage la foi des gens simples et, par conséquent, en s'appropriant les croyances populaires, elle se trompe grossièrement.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les présupposés rationalistes (1). Nous devons toutefois protester au nom même de la science historique. Un fait est plus respectable que n'importe quelle hypothèse scientifique ou philosophique. Or, l'objet premier de l'histoire est de contater les faits. Si, dans un cas particulier, ceux-ci semblent briser les cadres des lois naturelles, il faudra non pas les nier mais les enregistrer quand même, quitte à signaler leur caractère insolite, paradoxal, caractère que les croyants appelleront miraculeux.

D'ordinaire, les auteurs rationalistes ne se contentent pas de contester *à priori* l'existence du surnaturel. Les prétendus miracles de la Bible, ajoutent-ils, se présentent sous un jour défavorable ; ils sont affublés de traits fantaisistes, dont plusieurs rappellent les données du folklore et de la mythologie. Ils apparaissent donc *à posteriori* comme étant le produit de l'imagination religieuse créatrice des Hébreux.

A notre avis, la dernière allégation est fausse. Qu'on veuille bien comparer, en ce qui concerne l'attestation et la description des prodiges, les traditions de la Bible à celles des peuples païens de l'ancien Orient ! On sera surpris de la sobriété des Livres saints. Même les cycles de récits où les miracles sont plus fréquents — par exemple l'histoire de l'Exode, les biographies d'Elie et d'Elisée — ne contiennent pas des prodiges qui relèvent du genre théâtral, affecté par les recueils littéraires de la thaumaturgie populaire ou folklorique. Iahvé n'apparaît jamais, si l'on peut dire, en caleçon de forain. Les faits extraordinaires qu'il opère de temps à autre, il les accomplit toujours au milieu de circonstances qui manifestent sa gloire divine, et chaque fois dans un cadre qui les subordonne aux fins religieuses et morales d'une économie de salut.

Seul peut-être le surnaturel du livre de Tobie paraît faire exception à la règle générale, de même que l'histoire assez bizarre du prophète Jonas. Mais le genre littéraire des livres de Tobie et de Jonas, on vou-

(1) V. l'ouvrage cité d'Al. Van Hove, *La doctrine du miracle*, Paris, Gabalda, 1927

dra se le rappeler, est sujet à discussion. Ces deux livres possèdent-ils un caractère strictement historique ? Ne se rattachent-ils pas, par une foule de détails dont la portée didactique ou symbolique n'est pas discutable, à un des genres littéraires infrahistoriques que l'antiquité, y compris l'antiquité hébraïque, prisa fort comme méthode pour inculquer, sous une forme populaire, concrète, frappante, les vérités religieuses ? La question, on le sait, est librement discutée par les exégètes catholiques. Nous y reviendrons plus loin. Quoi qu'il en soit, il est loisible aux apologistes de répondre du point de vue d'une interprétation large des livres de Jonas et de Tobie. Il faut se garder de vouloir imposer, comme des vérités de foi, à ceux qui sont encore en dehors de l'Eglise, certaines positions doctrinales qui représentent simplement des opinions théologiques ou que l'Eglise recommande, voire prescrit à ses fidèles, uniquement comme la voie doctrinale la plus sûre, en attendant qu'un jour les problèmes soient mieux posés et éclaircis.

CHAPITRE II. — OBJECTIONS TIRÉES DES PRÉTENDUES ERREURS HISTORIQUES DE LA BIBLE

§ 1. — *Considérations générales.*

a) **Caractères de ces objections.** — Les *objections tirées des prétendues erreurs historiques* de la Bible sont *infiniment plus compliquées* que celles dont nous venons de terminer l'analyse. Ici, en effet, il n'est plus permis de croire que les hagiographes s'expriment suivant les apparences. L'explication fut jadis proposée par quelques exégètes, mais, dès son apparition, elle fut violemment combattue. L'encyclique léonine sur les saintes Ecritures ne contient pas cette explication ; celle de Benoît XV, plus sévère, la signale pour la condamner.

b) **Principes de solution.** — En fait, l'expression « apparences historiques » est peu heureuse. Elle est équivoque ; elle est même, ce me semble, inexacte. Il n'existe pas d'apparences historiques au sens où les protagonistes de la formule les entendaient. Par contre, il y a des manières défectueuses de percevoir les faits, de les enregistrer, de les conserver, de les transmettre, de les consigner par écrit. Il y a surtout diverses manières également légitimes de concevoir et d'écrire l'histoire. Notre manière de comprendre l'historiographie, par exemple à la Duchesne ou à la Cauchie, pour citer ici deux brillants représentants de l'historiographie ecclésiastique moderne, n'est pas celle des annalistes ou des chroniqueurs de l'ancien Orient. Ceux-ci ne connaissaient pas les règles rigoureuses de la méthode critique moderne, ni en matière de documentation, ni en ce qui concerne l'analyse critique, les procédés de rédaction et de synthèse. Oublier cela, c'est se condamner d'avance à ne rien comprendre de l'Ancien Testament.

En conséquence, on évitera de dire que les auteurs anciens se trompent parce qu'ils s'expriment selon des apparences « historiques » erronées — c'est inexact, nous l'avons déjà dit, — mais on reconnaîtra que ces mêmes auteurs procèdent suivant la méthode historique de leur époque, c'est-à-dire avec les latitudes qu'elle comportait : ils

ne sont pas à l'affût d'une documentation exhaustive, ils ne requièrent pas une analyse rigoureusement critique des sources, ils ont recours à des procédés oratoires, parfois à une certaine composition libre, par exemple des circonstances, ils aiment traduire en discours les pensées des principaux acteurs, bref, le souci de la bonne présentation littéraire prime sur celui d'une représentation matériellement exacte, nous dirions photographique, des événements.

Les historiens de l'Ancien Testament ne filment pas les faits ; ils en brossent de larges tableaux en suivant les goûts esthétiques de leurs contemporains et en ne perdant jamais de vue leur but d'instruire et d'édifier les lecteurs. La plupart d'entre eux sont presque autant des philosophes de l'histoire que des annalistes ou des chroniqueurs proprement dits. C'est pourquoi beaucoup d'auteurs critiques pensent pouvoir parler de plusieurs histoires des origines religieuses d'Israël qu'ils appellent les histoires iahviste, élohiste, deutéronomique et sacerdotale. Un point de vue particulier imprimerait son cachet sur l'ensemble et sur les détails des récits qui composent chacun des cycles historiques ainsi distingués.

Par conséquent, il ne s'agit pas en tout premier lieu de faire appel, chaque fois que des raisons graves imposent ce recours, aux genres littéraires dits infrahistoriques, tels la tradition populaire, l'histoire idéalisée, le midrasch haggadique, les fabliaux, les contes, etc. ; il faut d'abord reconnaître que même l'histoire stricte n'est pas écrite dans l'Ancien Testament suivant la manière moderne de la concevoir. Les manuels récents d'introduction aux saintes Ecritures tendent tous à le reconnaître ouvertement (1). Ils ne compromettent ainsi d'aucune manière l'inerrance biblique. Car c'est dans les cadres du genre littéraire auquel le livre inspiré ressortit (2) que le charisme de l'inspiration a exercé sa causalité et l'a exercée tout entière, c'est-à-dire au point d'exclure toute erreur.

Par ailleurs — MM. Lusseau et Collomb le notent avec beaucoup de justesse (3), — le fait que les affirmations de la Bible ne contiennent aucune erreur n'implique pas qu'elles épuisent la vérité de leur objet. Le contraire postulerait une suite de révélations qui auraient fait de l'historiographe un être à part et qui lui auraient donné une mentalité et une culture totalement étrangères à celles de son milieu. Ses discours et ses écrits n'auraient plus été compris par ses contemporains, voire il ne se serait pas compris lui-même sans un secours spécial de Dieu.

Ces quelques principes acceptés, l'histoire sainte ne fournit pas la matière d'objections sérieuses. Celles que, malgré tout, on nous oppose proviennent de ce que l'on s'obstine à vouloir mesurer l'exactitude de la Bible d'après les règles de la méthode critique moderne. La prétention d'agir ainsi est simplement grotesque.

Outre que l'histoire sainte est écrite à la manière des anciens, il arrive, pour certaines sections des livres historiques, voire peut-être pour certains livres en entier, que les auteurs inspirés s'écartent

(1) Lusseau-Collomb, *Manuel d'Études bibliques*, t. i, Paris, 1936, p. 214, n° 3, et p. 218-219. V. p. 218, lettre C : « Il est bien évident que la méthode historique des Anciens n'était pas la nôtre. »
(2) *Ibid.*, p. 176.
(3) *Ibid.*, p. 177.

délibérément du genre historique pour adopter l'un ou l'autre des genres littéraires appelés par MM. Lusseau et Collomb « infrahistoriques ». Sans doute, il faudra dans chaque cas particulier — l'Eglise l'exige et sa prudence n'a pas tort — établir par des arguments solides l'usage de pareil genre littéraire et, au surplus, démontrer que l'hagiographe a eu conscience de s'être écarté de l'histoire stricte. Mais, ces preuves fournies, pourquoi refuserait-on aux auteurs sacrés des droits que l'on accorde aux écrivains de toutes les époques ? L'inspiration, on le reconnaît par ailleurs, ne change pas les habitudes littéraires de ceux qui en bénéficient, et Dieu se contente de se servir des instruments qu'il a choisis tels que la culture profane de leur milieu les a préparés pour remplir leur rôle d'écrivains. Sans doute, l'Eglise veut que les exégètes se montrent prudents et circonspects. Qui s'en plaindrait ? Mais de quel droit se montrer en ces matières plus exigeant que le pape ou que la Commission biblique ?

A ce qu'il nous semble, quelques auteurs, préoccupés de ne pas s'écarter des directives pontificales, manient certains principes de bonne exégèse avec trop de réserve, au compte-goutte. Ils laissent parfois l'impression de ne vouloir recourir à ces principes que dans les seuls cas d'extrême nécessité où il est licite de prendre le bien d'autrui, en l'occurrence celui de la critique. C'est une position, à notre avis, fâcheuse, bien qu'elle soit inspirée d'une louable intention, celle de ne jamais scandaliser le public catholique, hélas trop peu versé et trop peu instruit dans la matière.

Ces quelques considérations générales doivent suffire (1). Elles permettront, je l'espère, de résoudre plus à l'aise les difficultés auxquelles nous avons cru devoir répondre spécialement.

§ 2. — *Enoncé des principales objections.*

1. **Les onze premiers chapitres de la Genèse.** — *Enoncé.* — Les onze premiers chapitres de la *Genèse* exposent, à l'aide des souvenirs que la génération de Moïse a conservés, les origines de l'univers et l'histoire de l'humanité primitive. Dans cette histoire, le point de vue religieux prédomine. De plus, il s'agit d'un simple raccourci d'histoire. Le développement culturel de l'humanité primitive est décrit d'après les étapes marquantes qu'il a traversées. En outre, les tableaux brossés par l'hagiographe sont centrés soit autour de quelques personnages, représentatifs de leur siècle, soit autour des grands événements qui scandent la marche de l'évolution : Adam et Eve, Abel et Caïn, Seth et sa descendance, Noé et ses trois fils : Sem, Cham et Japhet, Abraham, la création de l'univers et celle du premier couple humain, le péché de nos premiers parents, le meurtre d'Abel par son frère, la déchéance morale des contemporains de Noé, le déluge, la construction de la tour de Babel et la dispersion des peuples.

A en croire beaucoup d'exégètes rationalistes, les récits qui composent *Gen.*, I-XI, ne possèdent aucune valeur historique. Tout au plus contiennent-ils quelques bribes d'anciennes traditions auxquelles peut-être correspond un fond de vérité philosophique. Il faudrait

(1) On les complétera utilement par l'exposé très judicieux de M. le chanoine L. CERFAUX sur *La Bible*.

interpréter ces vieilles données, soit comme des produits de l'esprit mythologique, soit plutôt comme des produits de l'imagination populaire où se mêlent des genres littéraires disparates : légendes tribales, contes populaires, fabliaux, chants épiques, etc. En toute hypothèse, l'Eglise a tort de faire reposer l'histoire du monde sur ce mélange confus de récits et de traditions, et d'y emprunter quelques-uns de ses dogmes fondamentaux.

Réponse. — L'interprétation des onze premiers chapitres de la *Genèse,* reconnaissons-le sans ambages, est d'une nature délicate. La question a été traitée avec beaucoup d'érudition, de bon sens et d'esprit ecclésiastique par l'abbé H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung,* Bonn, 1932. Peut-être l'une ou l'autre affirmation de l'auteur a-t-elle besoin de quelques éclaircissements. M. Junker lui-même en a fourni quelques-uns dans la revue de l'Institut biblique, *Biblica* (1). Dans l'ensemble, la brochure du professeur allemand donne d'heureuses directives, auxquelles nous faisons ici volontiers écho.

Les premiers chapitres de la *Genèse* ne sont ni des récits de mythologie, ni des développements purement symboliques, ni des allégories, ni des légendes où peut-être viendraient s'insérer quelques fragments de traditions historiques. C'est le contraire de tout cela qu'il faut affirmer, d'accord avec la Commission biblique : les onze chapitres forment une histoire objective de l'humanité, mais — et il importe de s'en rendre compte et de s'en pénétrer une fois pour toutes — c'est une histoire en raccourci, où les faits s'enveloppent de temps à autre d'un langage figuré et convenu et où viennent s'insérer, chaque fois sous la forme de citations suffisamment explicites, quelques traditions que l'auteur rapporte sans en garantir l'historicité. Par ailleurs, cette histoire est une œuvre géniale ; elle possède une valeur littéraire et surtout une valeur doctrinale uniques, et elle n'a point sa pareille dans les autres littératures de l'ancien Orient.

En d'autres termes, dans les chapitres I-XI de la *Genèse,* il convient de discerner à côté de l'exposé historique dont l'hagiographe nous garantit directement la valeur objective, un certain nombre d'éléments qu'il rapporte soit à titre documentaire — première catégorie de traditions, — soit d'un point de vue simplement littéraire, esthétique, pour dramatiser et orner son exposé : deuxième catégorie de traditions. Dans la première classe de traditions, on rangera les éléments empruntés soit aux traditions populaires, orales ou écrites, d'Israël, soit à celles des peuples voisins des Hébreux. Ce sera, on le voit, le domaine des citations explicites et implicites. On y a rangé : le cadre chronologique général de *Gen.,* I-XI, les listes généalogiques des Séthites (*Gen.,* V) et des Sémites (*Gen.,* XI, 10-32), la table des nations (*Gen.,* X), d'importantes sections du récit du déluge (*Gen.,* VI-IX), le récit des unions contractées par les fils de Dieu avec les filles des hommes (*Gen.,* VI-1-4).

Comme la Commission biblique ne tolère le recours aux citations explicites ou implicites que dans les seuls cas où la citation est établie à l'aide de preuves solides, on fait valoir, en ce qui concerne le cadre chronologique général de la *Genèse,* les données certaines de la pré-

(1) *Zur Erklaerung von Gen.,* 6, 1-4, dans *Biblica,* 1935, t. XVI, p. 205-212.

histoire — pour les listes généalogiques des Séthites et des Sémites, la suscription et le contexte de ces documents, — pour le récit du déluge, les doublets qui s'y rencontrent et les parallèles non bibliques, — pour l'épisode des géants, le caractère fragmentaire du récit.

Les traditions de la deuxième catégorie possèdent un caractère historique directement établi, car l'auteur sacré, les reprenant à son compte, s'en porte le garant. Cependant ici la forme est plus conventionnelle ; elle consiste tantôt dans une description libre, une figuration symbolique, une représentation vivante et dramatique des faits, tantôt dans une utilisation de certains thèmes littéraires qui étaient fort répandus à travers l'ancien Orient, ou encore dans une idéalisation des faits historiques, rapportés et garantis par l'auteur inspiré quant à la substance.

Aux traditions de cette deuxième catégorie on rattache l'hexaméron (*Gen.*, I, 1-II, 3), les récits de la création d'Adam et d'Eve (*Gen.*, II, 4-25), le récit du paradis (*Gen.*, III, 1-24), voire le récit de la construction de la tour de Babel (*Gen.*, XI, 1-9). Toutefois, selon M. Junker, ce dernier récit s'y rattache d'une manière spéciale. Alors que partout ailleurs les données historiques seraient transmises fidèlement quant à leur substance, mais en quelque sorte enrobées d'une représentation symbolique ou dramatique, ici le fait historique lui-même, à savoir la construction de la tour ou du sanctuaire d'E-temen-an-ki dans la ville de Babylone, monument qui fut plus tard restauré par Nabuchodonosor et qui serait décrit par Hérodote, est idéalisé au point de perdre ses contours historiques et de devenir la simple figuration symbolique de l'opposition des royaumes terrestres au règne de Dieu. Parmi les éléments figuratifs ou thématiques des traditions de cette deuxième catégorie, on signale le souffle de Iahvé lors de la création de l'âme humaine, les arbres du paradis, la figure du serpent paradisiaque, voire, dans le récit de la création de la femme, la côte d'Adam. Les exégètes catholiques ne sont pas encore d'accord sur la portée simplement symbolique de tous ces éléments. En ce qui concerne, par exemple, le serpent, l'interprétation symbolique fut défendue par le R. P. Béda Rigaux (*L'antechrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux, Paris, 1933), et elle semble gagner des partisans. A vrai dire, le texte de la Commission biblique ne lui est pas directement favorable, mais, à mon avis, il ne s'y oppose pas formellement. Dans l'incise *diabolo sub serpentis specie suasore*, l'accent tombe sur la mention du démon ; le reste de la phrase n'est ajouté que pour préciser de quel personnage du récit il s'agit. Comme le démon ne se présente que sous la forme d'un serpent, il fallait bien nommer celui-ci. En ce qui concerne la création d'Eve, la Commission biblique elle-même semble ouvrir la voie à une interprétation large, et celle-ci est d'autant plus plausible que le terme que nous traduisons « côte » est un des vocables hébreux les plus obscurs de la *Genèse*. L'Eglise ne sera pas portée, croyons-nous, à trancher par voie d'autorité l'exégèse d'un texte difficile, devant lequel les Pères avouaient leur ignorance.

Quant à l'interprétation du récit de la tour de Babel, reconnaissons d'abord que le sens de la narration n'est pas très clair, ensuite que le fait historique auquel le récit se rattache n'est pas facile à préciser.

On peut consulter à ce sujet les vues ingénieuses développées par le chanoine Van Hoonacker (1).

Comme arguments solides à l'appui de l'interprétation plus ou moins symbolique des récits de la seconde catégorie, on alléguera la fréquence des anthropomorphismes, l'insistance occasionnelle de l'auteur sacré lui-même sur le caractère symbolique de plusieurs éléments, le caractère évidemment thématique d'autres éléments, le recours au langage ou style convenu, etc.

S'inspirant de ces principes, l'exégèse catholique se sentira désormais à l'aise dans l'interprétation de *Gen.*, I-XI. Elle n'aura plus à redouter les objections ; elle les aura, au contraire, prévenues par la justesse, la richesse et la souplesse de ces considérations, qui toutes tendent à nous faire comprendre la psychologie de l'auteur inspiré et les nuances de son style.

2. **La science du bien et du mal dans Gen.**, II-III. — Parmi les objections contre *Gen.*, I-XI, l'une des plus classiques concerne le sens exact de « la science du bien et du mal », science qui servit d'appât dans la tentation de nos premiers parents. Certains exégètes rationalistes y discernent la science de la vie sexuelle, notamment celle des rapports conjugaux ; d'autres y voient l'éveil de la conscience morale.

La première de ces deux hypothèses rationalistes ne doit pas retenir longtemps notre attention. A supposer que l'on puisse établir que les sources dont dépend *Gen.*, II-III aient envisagé la science du bien et du mal comme étant d'ordre sexuel, il n'en suivrait pas qu'il en est encore ainsi dans la présente rédaction du récit. En effet, le contexte exclut pareille interprétation, notamment les paroles qu'Adam est censé avoir adressées à sa compagne au moment même où elle lui fut présentée pour la première fois (*Gen.*, II, 23-24).

La seconde interprétation est moins facile à réfuter. M. Ad. Lods s'y est essayé avec succès. Une analyse objective du récit nous permet d'affirmer, d'une part, que la transgression est présentée comme une faute morale, en d'autres termes, que la conscience morale était déjà l'apanage de nos premiers parents avant la chute ; d'autre part, que l'objet de la science du bien et du mal est en premier lieu d'ordre intellectuel ; s'il faut lui ajouter un élément d'ordre moral, il s'agit d'un aspect moral différent de celui proposé par les auteurs indépendants auxquels nous avons fait allusion. Voici, d'ailleurs, les arguments que l'on peut faire valoir ; nous les développons en dépendance étroite d'un article publié par M. le professeur A. Lods, dans les *Theologische Blätter*. Personne ne le suspectera de partialité en la matière (2).

a) L'énoncé des griefs que Dieu formule (III, 14, 17) et la description des condamnations qu'il porte contre nos premiers parents (III, 16, 17-19), impliquent la culpabilité de ceux-ci, par conséquent la désobéissance formelle. Si l'homme et la femme avaient agi en toute innocence, ou même s'ils avaient agi comme des animaux qui broutent dans le champ du voisin ou dans le jardin potager de leur proprié-

(1) J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

(2) K. Budde-A. Lods, *Ein Austausch zur Paradiesesgeschichte*, dans les *Theol. Blaetter*, 1933, t. x, col. 1-10.

taire, on comprendrait que Iahvé les expulsât du jardin pour prévenir un nouvel empiétement (III, 22) ; on ne s'expliquerait pas les peines amères qu'il leur inflige.

A cela on a répondu que la désobéissance dont il s'agit, fut une désobéissance de degré inférieur, à la manière d'une transgression d'une ordonnance de police : « So kann man schuldig sein, remarque par exemple Karl Budde, ohne dass sittliche Fragen irgendwie in Betracht kommen, gegenüber jedem Polizeiverbot ». A la comparaison des bestiaux, l'exégète allemand oppose celle du chien auquel on fait des défenses — en dehors de l'ordre moral — simplement parce qu'il est plus intelligent. De plus, il fait remarquer que la seule gravité des châtiments ne permet pas de conclure à la présence d'une faute morale. Car ces châtiments, nous dit-il, étaient imposés d'avance au narrateur ; il n'en avait pas le choix. Il s'agissait pour lui d'expliquer l'état présent de la condition humaine avec les peines et les souffrances qu'elle comporte.

La première des difficultés est très faible. Dans l'exemple du chien, il n'y a pas de désobéissance, sinon au sens impropre du mot ; dans celui de la transgression d'ordonnances policières, la désobéissance est formelle ; mais on ne songera pas à présenter la transgression comme grave. Or, c'est manifestement le cas dans la narration biblique. D'ailleurs, la notion de lois pénales implique déjà, par opposition, celle de lois morales proprement dites.

Quant à la seconde difficulté, elle est plus grave. Il n'en reste pas moins vrai que seule l'hypothèse d'une faute morale amène d'une manière naturelle l'explication des châtiments.

b) Si l'on compare au récit biblique le mythe d'Adapa ou le récit de la perte de la plante de jouvence — tel est le deuxième argument de M. Lods, — le caractère moral de la transgression biblique apparaît davantage. Dans le récit hébreu, il y a faute ; l'homme est puni. Dans les deux narrations babyloniennes, il y a malchance ; l'homme a joué mauvaise carte ; il perd la partie.

Karl Budde conteste la comparaison. Les présupposés des deux traditions seraient tout différents. Dans les récits babyloniens, le malheur est connaturel à l'homme. Dans le récit hébreu, le malheur n'est pas aux origines de l'humanité mais l'immortalité était assurée à l'homme (II, 17 ; III, 19 *b*).

Soit ! Il reste que des deux côtés l'homme ne possède en fait ni le bonheur ni l'immortalité ; que dans les traditions babyloniennes, cette privation est imputée à l'insuccès, dans la Bible, au contraire, à une faute qui entraîna un châtiment.

c) La défense de manger de l'arbre de la science, entendue au sens de science intellectuelle, ajoute M. Lods, cadre parfaitement avec la pensée hébraïque. Celle-ci est hostile à la sagesse humaine ; elle la considère comme un empiétement de l'habileté de l'homme sur le domaine de Dieu. Par contre, on a peine à croire que, selon le Iahviste, Dieu eût refusé à l'homme le discernement du bien moral.

d) Au reste, l'expression « connaître le bien et le mal » a été interprétée dans un sens intellectuel par l'auteur lui-même de *Gen.*, III, 22, qui prévoit comme conséquence de l'acquisition faite par l'homme de la connaissance, qu'il portera la main sur le fruit de l'arbre de vie. Sans doute, d'après certains auteurs, le verset III, 22 n'est pas

authentique, comme cela résulterait des versets III, 3 et III, 24 *b*. Soit. Il reste que le verset III, 22, qui est une des interprétations les plus anciennes du récit, a adopté l'explication intellectualiste.

Telle est aussi l'interprétation de l'expression dans la bouche du serpent (III, 5). Il la suggère pour séduire sa victime. Le fait de la séduction ne prouve pas qu'il ait menti. Un menteur ne dit pas que des mensonges.

On objecte, il est vrai : s'il en est ainsi, le serpent n'aurait jamais poussé l'homme à manger du fruit, de peur de se susciter un concurrent. Encore une fois, qu'en savons-nous ? Pourquoi l'homme devenu intelligent serait-il nécessairement devenu le concurrent du serpent ? Il aurait pu devenir tout aussi bien un allié, plus utile, contre Iahvé.

Enfin, le sens de l'expression dans les plus anciens textes est nettement intellectuel. Il en est ainsi dans *Deut.*, I, 39 (seul parallèle textuel), dans II *Sam.*, XIX, 35 et dans *Is.*, VII, 15. A ces textes Budde oppose *Am.*, V, 14 suiv. ; il interprète également *Is.*, VII, 15 de l'ordre moral et il estime que le même ordre est du moins connoté dans *Deut.*, I, 39. Mais ces textes ne semblent pas devoir l'emporter sur la première série.

e) Il reste à répondre à deux difficultés soulevées contre l'explication intellectuelle. D'abord, s'il est difficile de contester à nos premiers parents le discernement moral, il ne l'est pas moins de leur contester une certaine faculté de discerner le bon du mauvais, l'utile du nuisible, avant qu'ils eussent mangé du fruit. D'accord. Seulement, d'après le narrateur, il ne s'agit pas de l'acquisition de l'intelligence tout court, mais d'une connaissance du bon et du mauvais égale à celle des élohim (III, 5 ; III, 22). Si quelqu'un objecte que d'après *Gen.*, II, l'homme possède déjà cette connaissance, M. Lods lui répond que *Gen.*, II représente une tradition indépendante, qui apprécie différemment le travail agricole et la maternité.

La deuxième difficulté est capitale. Dans *Gen.*, III, nous objecte-t-on, la conscience de la nudité est décrite comme résultat de l'absorption du fruit. Donc, à comparer *Gen.*, III, 7 avec *Gen.*, II, 25, il appert que cette conscience relève formellement de l'ordre moral.

Pour répondre à cette difficulté, M. Lods attribue *Gen.*, II, 25 à une autre tradition. C'est un pis aller. Il subsisterait que l'interprétation morale est la plus ancienne ou, du moins, aussi ancienne que celle de *Gen.*, III, 22, sur laquelle M. Lods s'appuie. En d'autres termes, presque dès les origines, les deux interprétations se seraient affrontées.

Avec beaucoup plus de justesse M. Lods fait remarquer que même l'interprétation contraire ne rend pas compte de la portée des textes. Comment reconnaître dans la conscience de la nudité le premier éveil de la conscience morale, puisque l'état de nudité sans le sentiment de la honte n'est pas décrit comme immoral en soi ?

Enfin, d'une manière positive, M. Lods propose de voir dans la conscience de la nudité un effet de l'illumination intellectuelle que nos premiers parents se sont acquise indûment. Ce serait le passage de l'enfance à la puberté, peut-être même, comme le pensait Wellhausen, de l'état sauvage à un rudiment de civilisation. Et l'auteur de renvoyer au mythe d'Enkidou.

Que penser de cette controverse entre Karl Budde et M. Lods ?

A notre avis, le critique français démontre lumineusement qu'il

ne peut être question de refuser à nos premiers parents pour la période d'avant la chute la possession de la conscience morale. Si on leur refuse cette conscience, le récit tout entier n'a plus de sens. Toutefois, à cause de *Gen.*, II, 25 et III, 7, le sens moral n'est pas absent de l'expression « connaître le bien et le mal ».

Pour satisfaire à toutes les données du récit, nous préférons dire que l'homme et la femme ont aspiré à une connaissance d'ordre moral toute spéciale, qu'ils croyaient réservée en fait à Elohim, en d'autres termes, à un prétendu privilège moral de Dieu. En tenant compte du sens pratique que connote en hébreu le verbe *jada'*, ne pourrait-on pas traduire « la science expérimentale du bien et du mal » ? On songerait naturellement aux croyances de certains peuples païens — c'est le cas de la mythologie gréco-romaine, — qui conçoivent leurs divinités comme n'étant pas soumises à la loi morale. Dieu serait soustrait à l'obligation ; il ne serait pas tenu de se plier aux prescriptions qui sont édictées pour les hommes. Le privilège des dieux est de pouvoir se permettre toutes choses, d'expérimenter dans leur ampleur le bien et le mal. Tel serait à peu près le contenu du langage tenu par le serpent séducteur. Les premiers parents ont ajouté foi à ce langage mensonger. Mais en désirant acquérir un prétendu privilège moral réservé à Elohim, ils ont perdu le seul privilège moral réel qu'ils possédaient déjà, l'immunité de la concupiscence. Ils étaient nus et n'éprouvaient pas de honte. Maintenant leurs yeux s'ouvrent et la concupiscence surgit.

Cette explication a l'avantage de rendre compte de tous les éléments du récit. Elle maintient à l'homme et à la femme, dès avant la chute, la possession de la conscience morale. Elle voit dans l'objet de la tentation un prétendu privilège divin et elle l'interprète comme relevant de l'ordre moral, conformément à *Gen.*, II, 25 ; III, 7, et au sens de l'expression en d'autres passages bibliques. Elle confirme le serpent dans son rôle de séducteur et elle rend parfaitement compte de l'éveil de la concupiscence (1).

3. **La longévité des patriarches.** — « D'après les divers chiffres conservés, note l'*Histoire sainte par un professeur de séminaire* (Paris, 1924, p. 82), et quelles que soient leurs variantes, il paraît résulter du texte biblique que les patriarches eurent leurs enfants à un âge extraordinairement élevé, et que la durée totale de leur vie fut tout à fait hors de proportions avec celle de la vie humaine aux époques historiques ».

La difficulté est classique. Peut-être y a-t-il lieu d'instituer un recours à la théorie, expliquée plus haut, des citations explicites ou à celle des données populaires reprises simplement d'un point de vue thématique et symbolique. Un auteur aussi prudent que le R. P. A. Bea, recteur de l'Institut biblique pontifical à Rome, penche un instant, ce me semble, vers pareille exégèse quand il écrit (*De Pentateucho*, 2e édit., Rome, 1933, p. 184) : « Par l'addition de l'âge

(1) On sait que le chanoine Van Hoonacker entendait l'expression « connaître le bien et le mal » de la science particulière réservée aux Elohim, êtres divins, chérubins, peuplant le paradis : v. J. Coppens, *Le chanoine Van Hoonacker*, p. 15. Cette exégèse ne s'impose pas. Au reste, si l'on pensait devoir l'adopter, elle pourrait assez facilement s'harmoniser avec celle que nous proposons.

auquel les patriarches ont eu leurs enfants et du nombre d'années qu'ils ont atteint... on semble indiquer qu'ils furent les chefs et les conducteurs de leurs familles durant un temps suffisamment long pour assurer la continuation et la conservation de la tradition ». Plus loin cependant (p. 186), le même auteur regarde comme un fait historique la longévité patriarcale. « Il n'y a pas de raisons solides, affirme-t-il, qui nous oblige à la mettre en doute ».

A mon avis, le plus prudent sera — et c'est à quoi se résout l'*Histoire sainte par un professeur de séminaire* — de se résigner à ignorer la vraie explication, en suivant le conseil de saint Augustin : « Sur cette question et beaucoup d'autres semblables, on peut ignorer beaucoup de choses sans risques pour la foi chrétienne » (1).

4. **Le déluge.** — Le problème de l'universalité du déluge, affirme à bon droit le R. P. Bea (*op. cit.*, p. 173), est célèbre. Trois opinions ont été émises principalement. La première prône l'universalité absolue ; la deuxième admet l'universalité anthropologique de la catastrophe ; la troisième restreint le déluge à une race particulière. En ce moment, la deuxième opinion prévaut dans les écoles catholiques, mais uniquement parce qu'il paraît plus prudent et plus sage de s'en tenir à elle (E. Mangenot). Le R. P. Bea (*op. cit.*, p. 176) va jusqu'à reconnaître qu'elle l'emporte surtout à cause « de principes théologiques ». Par conséquent, en apologétique, on fera bien de laisser la porte grande ouverte à la troisième explication. Elle fut jadis proposée par F. de Hummelauer, H. Zschokke, J. Döller, H. Lesêtre, et elle est encore défendue, malgré la faveur dont jouit la deuxième opinion, par M. Paul Heinisch, professeur à l'Université catholique de Nimègue : *Das Buch Genesis* (Bonn, 1930, p. 181-184).

L'universalité anthropologique, telle est la conclusion de M. Heinisch, n'est pas postulée par une thèse dogmatique. Par ailleurs, quelques données du texte biblique paraissent lui être franchement défavorables, de même que plusieurs conclusions des sciences linguistiques et ethnographiques ; toutefois ces dernières conclusions sont moins pertinentes contre l'universalité anthropologique du déluge qu'elles ne le sont contre l'universalité géographique. Dans l'hypothèse d'un déluge restreint à une seule race, on dira : dans son raccourci d'histoire primitive, la Bible n'envisage que les seuls descendants de Caïn et de Seth ; elle néglige les autres enfants.

(1) A titre de curiosité, voici les réflexions d'un « profane » en exégèse, le publiciste catholique Alfred Poizat, *Le miracle juif*, Paris, 1932, p. 102-103 : « Jusqu'au déluge, les hommes nous sont représentés comme exclusivement végétariens ou vivant de laitage et comme atteignant très tardivement à la puberté, dix fois plus tard qu'aujourd'hui, mais vivant également une existence dix fois plus longue, avec une stature qu'on ne nous dit point différente de la taille humaine actuelle. Mais est-ce que ces données sont bien exactes, quoique déjà sans doute très rectifiées et ramenées autant que possible par Moïse au rationnel et au vraisemblable ?

Prenons, par exemple, le cas de Mathusalem, qui est père de Lamech à 187 ans et qui meurt à 969 ans. Si nous divisons par dix, sa paternité est ramenée à sa 19e année et son âge à un peu moins de 97 ans, ce qui rentre dans notre normale. Mais nous voyons, dans l'histoire des Perses de Gobineau, que ce peuple gardait dans ses traditions une liste analogue de dix dieux-ancêtres, mais dont la durée d'existence est, par rapport à la nôtre, d'une proportion de 1 à 10.000 — proportion que Moïse a, dans son souci de vraisemblance, abaissée, comme je viens de le dire, au multiple 10 — qui était peut-être traditionnel chez les Sémites ».

5. **La femme de Lot.** — L'histoire de la femme de Lot est fort curieuse. La propre nature du châtiment qui l'atteignit nous échappe et la punition dont elle fut frappée nous paraît être hors de proportion avec la faute qui lui est imputée (*Gen.*, XIX, 26).

Dom Augustin Calmet, dans son *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien Testament* (t. I, 2e édit., Paris, 1715), est déjà aux prises avec les deux difficultés. Il se tire d'embarras comme il peut, plutôt maladroitement : « La peine dont cette femme fut frappée aussitôt qu'elle eut regardé derrière elle, montre qu'il y avait un précepte positif et littéral de ne pas se retourner en arrière ».

Il nous semble que l'on peut aboutir à une explication plus satisfaisante des faits en tenant compte des trois données suivantes : 1° Le verset 17 du chapitre XIX se lit comme suit (traduction Crampon) : « Sauve-toi, sur ta vie ! Ne regarde pas derrière toi, et ne t'arrête nulle part dans la plaine. Sauve-toi à la montagne ». Le Seigneur donne l'ordre à Lot et à ses familiers de ne pas regarder derrière eux et de ne pas s'arrêter dans la plaine. Les deux verbes sont complémentaires pour le sens. Regarder derrière soi, c'est précisément s'arrêter dans la plaine, c'est négliger de se sauver à la montagne, c'est s'exposer à périr. S'il en est ainsi, la femme de Lot est dite avoir refusé de suivre son mari. Se détournant de lui, contre l'ordre de Iahvé, elle aura été surprise par le cataclysme. Bref, la femme de Lot n'a pas été frappée d'un châtiment particulier, mais elle périt dans la catastrophe générale, à laquelle elle ne s'était pas soustraite. 2° L'énoncé du verset 26 est obscur. Le texte hébreu, note Dom Calmet, porte : « Elle regarda derrière lui ». Telle est aussi la version adoptée par les trois traductions juives très littérales de la Bible, qui viennent de paraître en Allemagne : « Da blickte sein Weib hinter him » (B. Jacob) ; « Sein Weib aber schaute sich hinter ihm um » (H. Torczyner) ; « Sein Weib blickte sich hinter ihm um » (M. Buber). A qui se rapporte le pronom personnel masculin de la troisième personne du singulier ? A l'ange qui conduisait Lot, pense Dom Calmet, ou à Lot lui-même, tandis que les commentateurs modernes songent presque tous uniquement à ce dernier. Mais a-t-on suffisamment réfléchi sur l'énoncé extraordinaire que l'on obtient ainsi : « La femme de Lot regarda de derrière lui », c'est-à-dire de derrière son mari. Comprenne qui pourra. Ecoutons le grave Calmet : « Lot marchait devant avec ses filles ; la femme marchait derrière, elle s'arrêta et se tourna vers Sodome. Trémellius croit que Lot marchait derrière et que la femme se tourn(a) de son côté pour voir la ville ». Le sens du verset n'est-il pas plus simple et, par ailleurs, en harmonie avec le verset 17 que nous venons de lire, si nous traduisons : « La femme de Lot regarda derrière lui, c'est-à-dire se détourna de son mari et s'en sépara ». Regarder en arrière, c'était, comme le dit le verset 17, s'arrêter dans la plaine, ne pas se résigner à quitter la région maudite. Incrédule, ainsi que l'affirme *Sap.*, X, 7, la femme de Lot fut atteinte par le cataclysme ; son manque de foi la perdit. 3° Ajoutons à ces deux considérations que d'après d'aucuns la femme de Lot était originaire de Sodome : lire par exemple Matth. Polus, *Synopsis criticorum aliorumque S. Scripturæ interpretum* (t. I, Londres, 1669) « *Erat enim de filiabus Sodomæ* ». C'est possible. Le fait expliquerait bien que la femme, attachée à sa patrie, se soit refusée à la quitter et à suivre son mari.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, dont notre explication n'a pas besoin, les difficultés classiques objectées contre le récit sont supprimées. Ce n'est pas le fait matériel de tourner la tête qui est puni, ce n'est même pas la curiosité de la femme, ainsi que le veut l'*Histoire sainte par un professeur de séminaire* (1), c'est son obstination à ne pas se séparer de la ville maudite et, dès lors, une double infidélité à l'égard de Dieu et de son époux.

Et la colonne de sel ? On peut croire, avec l'*Histoire sainte* citée, que la femme, surprise par le cataclysme, fut recouverte de dépôts salins. « Plus tard on localisa le souvenir de l'événement en donnant le nom de la femme à quelqu'une des colonnes de sel qui se dressent le long du rivage de la Mer Morte ».

6. **La tour de Babel** (*Gen.*, XI, 1-9). — Le récit de la tour de Babel est plus facile à interpréter que les narrations précédentes de la *Genèse*. Son contenu ne soulève pas de difficultés spéciales contre l'inerrance. Toutefois il est plus laborieux de saisir le sens exact du récit tel que l'hagiographe l'a compris et l'a inséré dans son histoire religieuse de l'humanité primitive. Albin Van Hoonacker a protesté contre l'habitude trop répandue dans les manuels, de mêler au récit biblique des éléments disparates repris aux anciens commentateurs, voire à l'ancienne tradition juive, palestinienne et même hellénique. Par exemple, on a tort de prêter aux constructeurs de la tour, soit la volonté téméraire et sacrilège d'escalader le ciel, soit le désir de se préparer un lieu de refuge qui eût mis l'humanité à l'abri d'un nouveau déluge (2). A notre avis, il faut attribuer à l'intervention de Iahvé une intention de punir, mais on concédera que cette intervention servit merveilleusement les desseins providentiels de Iahvé, à savoir sa volonté d'assurer le peuplement de toute la terre suivant le programme de la création (*Gen.*, I, 28).

7. **La table des nations.** — L'exégèse catholique n'est plus embarrassée par l'explication de l'important document ethnographique que constitue le chapitre X de la *Genèse*. *L'Histoire sainte par un professeur de séminaire*, par exemple, adopte un point de vue particulièrement large. « La table se présente sous la forme d'un tableau généalogique... (Toutefois) il serait imprudent de prendre ces termes (*fils, engendrer*) au pied de la lettre... L'auteur sacré ne veut définir qu'un groupement consacré par l'histoire et la géographie, sans plus... » (3). Pour l'apologétique, la question n'est plus de justifier les rapports ethnographiques des peuples que *Genèse* X nous énumère comme apparentés. Tout au plus consiste-t-elle à fixer l'époque des rapports historiques et géographiques que la table des nations présuppose. C'est là, on le voit, une question accessoire que les critiques catholiques et non catholiques résolvent le plus souvent de manières

(1) Paris, s. d. (1924), p. 162, note 31.

(2) Lire l'explication proposée par A. Van Hoonacker chez J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 20-21. L'*Histoire sainte par un professeur de séminaire* (p. 98-99) se montre également très réservée vis-à-vis des explications traditionnelles de la construction de la ville et de la tour de Babel.

(3) *Op. cit.*, p. 119.

différentes. Cependant, dans son commentaire de la *Genèse*, M. Paul Heinisch (*Genesis*, Bonn, 1930) n'hésite pas à revendiquer pour la composition de *Gen.*, X une origine postmosaïque. La pièce daterait de la fin du VIIIe ou du début du VIIe siècle. D'une part, Ninive n'est pas détruite ; au contraire, l'Assyrie l'emporte encore en puissance sur la Babylonie ; d'autre part, ni les Perses, ni les « Arabes », ceux-ci envisagés comme ne formant qu'un groupe ethnique, n'apparaissent à l'horizon. L'hypothèse de M. Heinisch, que les exégètes croyants n'ont pas jugée contraire aux directives de la Commission biblique, supprime une *crux interpretum*, qui entravait grandement l'exégèse du chapitre X du premier livre de Moïse.

8. **La chronologie biblique**. — A. *Directives*. — La chronologie biblique est un sujet d'études décourageant. En ces dernières années toutefois, l'exégèse catholique est parvenue à clarifier un peu les abords des principaux problèmes qu'elle soulève.

En ce qui concerne la période primitive, celle de la préhistoire et de la protohistoire de l'humanité, la question nous paraît définitivement résolue. Les auteurs catholiques sont d'accord pour ne plus attribuer une valeur absolue aux données chronologiques des dix premiers chapitres de la *Genèse*. En 1928, le T. R. P. Bea, recteur de l'Institut biblique pontifical, affirmait encore que la sainte Ecriture nous « offre ce qui est requis pour que l'année du déluge et même celle de la création puissent être fixées » (*De Pentateucho*, Rome, 1928, p. 153) ; en 1933, le même auteur conserve la phrase citée, mais lui donne un autre sens. Il conclut : « Les dernières investigations des sciences géologiques, paléontologiques, « typologiques » ont absolument (*omnino*) démontré que le nombre d'années indiqué par la chronologie biblique ne répond aucunement (*nequaquam*) aux conclusions certaines de la science ». (*De Pentateucho*, 2e éd., Rome, 1933, p. 180.) Enregistrons sans plus cette évolution doctrinale d'un manuel qui jouit d'une grande considération dans les milieux ecclésiastiques, et ajoutons que la revue *Biblica*, organe du même Institut pontifical, l'a en quelque sorte sanctionnée dans un article du R. P. R. Köppel, *Ultimæ investigationes de ætate generis humani* (1934, t. XV, p. 419-436).

Les savants catholiques peuvent donc se livrer librement aux études sur la chronologie des temps préhistoriques. Ils ont le droit de se rallier au système qui leur paraît le mieux établi du point de vue de la science.

B. — *A titre d'illustration*, voici le schéma chronologique que nous propose un orientaliste de grand renom, F. M. Th. Böhl, professeur à l'Université de Leyde : *Skizze der mesopotamischen Kulturgeschichte*, dans les *Nieuwe Theologische Studiën*, 1936, t. XXXVI, p. 129-138. L'histoire de l'ancien Orient aurait compris les périodes suivantes :

1. *Première période : depuis la fin de l'ultime période glaciaire* (vers 8000 av. J.-C. dans le Proche Orient et l'Egypte) *jusque vers* 5000 *av J.-C.* — C'est l'époque au cours de laquelle les civilisations néolithiques et chalcolithiques prennent naissance et se répandent sur les hauts plateaux de l'Asie antérieure. Vers 5000, il s'est formé en ces régions une civilisation néolithique de peuples qui se livraient aux travaux de l'agriculture et qui, par conséquent, avaient dépassé le stade de la vie nomade, voire semi-nomade.

2. *Deuxième période : de* 5000 *à* 3700 *av. J.-C.* — Vers 5000 débute la colonisation des trois grandes plaines du Proche Orient, celles de l'Indus, de l'Euphrate-Tigre, du Nil, ainsi que le peuplement de la vallée du Jourdain, régions devenues vers cette date habitables pour la première fois. Dans ces vallées, les conditions de vie, notamment la nécessité d'y entreprendre de grands travaux d'irrigation, obligèrent les peuples y établis de constituer une forte organisation sociale et politique ; elles ont amené la formation des premiers Etats.

En Mésopotamie, l'apparition de cette première colonisation coïncide avec les origines de la civilisation présumérienne. Au point de vue ethnique, on signale l'arrivée des « hommes au profil d'oiseau » (*Vogelgesichtmenschen*), venus vers 5000 des plateaux situés à l'est de la Babylonie, et celle des « hommes aux tabliers de feuilles » (*Blattschurz* ; cf. *Gen.*, III, 7), venus vers 4000 de la Polynésie, par la voie des eaux. M. Böhl observe en passant que cette dernière date coïncide à peu près avec celle que l'histoire sainte fixe pour la création de nos premiers parents, qui, eux aussi, furent placés par Dieu dans un « éden », en Mésopotamie, et y apparaissent, après la chute, vêtus d'une ceinture en feuilles de figuier.

3. *Troisième période : de* 3700 *à* 2600, *période de l'histoire ancienne de Sumer.* — La migration sumérienne paraît devoir se placer vers 3700. Venus des bords de la mer Caspienne, de cette région que l'on appelle le réservoir des peuples ouralo-altaïques, les Sumériens se sont arrêtés d'abord dans l'Assyrie (civilisation de Tepe Gawra), puis ils sont descendus dans la plaine mésopotamienne. Ils y ont créé la première grande civilisation en combinant au mieux dans une synthèse nouvelle tous les éléments de culture préexistants. Ce peuple de montagnards, batailleurs et conquérants, édifia dans la plaine mésopotamienne les tours sacrées dites Ziggurats. Il y organisa une espèce de communisme religieux. Le roi était vénéré comme le lieutenant des dieux. Chaque année, au jour du nouvel an, le dieu-père, dieu suprême, descendait des cieux, vérifiait les comptes de l'année révolue, jetait les sorts de l'année nouvelle, célébrait les rites d'une hiérogamie et renouvelait son intronisation. Au cours de la célébration de ces cérémonies archaïques, la terre et le ciel étaient censés se compénétrer mutuellement, et la terre recevait l'empreinte de mieux en mieux accusée du ciel. La royauté, nous l'avons déjà insinué, était réputée sacrée et divine : les rois étaient les grands prêtres des dieux et leurs représentants.

L'histoire ancienne de Sumer se subdivise comme suit : *a*) période d'Uruk (3700-3400), période de grande efflorescence culturelle aux mosaïques noir-blanc-rouge ; *b*) période de Dschemdet-Nasr (3400-3100), dite de transition ; *c*) ancienne période d'Ur (3100-2600), période de splendeur des anciennes dynasties.

4. *De* 2600 *à* 2300. — A l'histoire ancienne de Sumer succèdent les invasions des Sémites et les luttes entre les nouveau venus et les anciennes populations. L'invasion des Sémites mit fin à l'histoire ancienne de Sumer. Mélangés à d'autres groupes ethniques, notamment chourrites et subarhéens, qui étaient originaires d'Assyrie et d'Amuru, les Sémites — d'une façon plus précise les Accadiens, leurs premiers représentants — ont introduit dans la Mésopotamie l'organisation patriarcale et l'économie capitaliste. L'habitat primitif

des Sémites n'est pas connu. On l'a cherché en Arabie (opinion jadis commune), en Haute-Syrie (A. T. Clay), dans le Négeb et les pays d'Edom et de Moab (tablettes de Ras Shamra). Même le site d'Agadé n'est pas encore identifié. Par leur arrivée en Mésopotamie, les Sémites coupèrent les Sumériens de leur base de recrutement. Ouroukagina, roi-prêtre de Lagach, essaya en vain, en codifiant le droit, de regrouper les forces sumériennes. Sargon I d'Agadé l'emporta sur lui et écrasa, à l'aide d'armes nouvelles, la flèche et l'arc, les phalanges de ses adversaires. Il fonda le premier grand empire mésopotamien et instaura une espèce de dictature militaire.

5. *De* 2300 *à* 2000. — Une cinquième période commence avec l'effondrement de la première puissance sémitique. Elle correspond à une admirable renaissance sumérienne — déjà amorcée par le règne du patési Goudéa, à Lagach — dont Ur, la ville du dieu lunaire, située dans la Basse Mésopotamie, fut le centre. Le règne de Dungi, roi d'Ur, de 2276 à 2231, en marque l'apogée. Les despotes de cette période renforcent leurs rapports avec les dieux : ils ne sont plus seulement leurs représentants ; ils deviennent leurs égaux ; ils sont à la fois rois et dieux. Le monarque divinisé jouit d'un pouvoir absolu. En 2187, la dynastie de Dungi s'éteignit avec le monarque Ibi-Sin. La civilisation et la puissance sumériennes passèrent de la ville d'Ur à celles d'Isin et de Larsa. Cependant, vers 2000, elle disparut définitivement de l'histoire, succombant, semble-t-il, à l'épuisement.

6. *De* 2000 à 800. — A partir de 2000, l'histoire du Proche Orient est mieux connue. Nous en rappelons les trois phases principales.

a) *De* 2000 *à* 1800. — Une nouvelle invasion des Sémites déferle sur la Mésopotamie, celle des Amorrhéens. Hammourabi devient roi de Babylone en 1955 (d'après la chronologie de Böhl). En 1925, il saccagea la ville de Larsa. Sous son règne, les Sémites se sont assimilé presque entièrement l'antique civilisation sumérienne.

b) *De* 1800 *à* 1200. — Vers 1800 commença la migration des peuples indo-germains, du groupe iranien. Dans leurs guerres de conquête, ces peuples disposaient de chevaux et de chars de combat. Ils vénéraient une divinité solaire, qui était à la fois dieu de la guerre et dieu de la justice. Ils s'organisèrent d'après un système de féodalité. Toutefois ces peuples ne paraissent guère avoir connu l'art d'écrire et ils n'ont pas eu une puissance d'assimilation pareille à celle des Sémites. La période qui s'étend de 1800 à 1200 est une période de division, de dispersion et d'échanges internationaux. Ni les Kassites, ni les Hyksos, ni les Chourites, ni les Mitanniens, ni les Hittites, ne parviennent à imposer leur domination au Proche-Orient. La langue accadienne devient la langue universelle, les mythes babyloniens circulent à travers tout l'Orient, de Babylone à Boghaz-Köi et à Tell el-Amarna. Abraham se met en route, et il voyage assez librement d'Ur, en Chaldée, jusqu'en Palestine et en Egypte.

c) *De* 1200 *à* 800. — Vers 1200, la physionomie de l'Asie antérieure est changée une nouvelle fois, à la suite d'une deuxième série d'invasions. Des peuples parents des Aryens et originaires de l'Europe détruisent l'empire hittite et menacent l'Egypte. En même temps, une vague d'Araméens s'abat sur l'Assyrie et la Mésopotamie, et y renforce l'élément sémitique. C'est à la suite de ces événements que divers groupements ethniques nouveaux se forment, au sein desquels

le sentiment national s'éveille. Parmi ces jeunes nations, celle des Benê Israël occupa une place de choix. Les nouvelles nationalités ainsi constituées purent se développer et maintenir leur indépendance au cours de plusieurs siècles jusque vers 800. Vers cette date, le grand empire assyrien se constitua. Il sacrifia l'une après l'autre les petites nations à son hégémonie. En Palestine, seul le royaume de Juda conserva l'ombre d'une indépendance (1).

Dans les cadres chronologiques que nous venons de tracer, il conviendrait maintenant de situer les trois grands événements anciens dont l'Histoire sainte nous entretient : la migration d'Abraham, le départ des Benê Israël vers la terre d'Egypte, le retour d'Israël dans la terre de Chanaan. La plupart des historiens estiment devoir rattacher ces faits à l'une ou l'autre des périodes de migrations signalées, mais malheureusement ils ne sont pas d'accord sur celle qu'il conviendrait de choisir.

Il y a quelques années, on pensait posséder deux points de repère bien établis pour la chronologie absolue de l'époque patriarcale. Grâce à l'identification d'Amraphel, mentionné au chapitre XIV de la *Genèse*, avec Hammourabi, Abraham devenait le contemporain du grand roi de Babylone. D'autre part, l'Exode paraissait de plus en plus devoir être situé sous le règne du pharaon Merneptah. A l'heure présente, les deux points de départ sont devenus incertains. Notre collègue de l'université de Leyde, M. Böhl, a mis en doute l'identification d'Amraphel-Hammourabi, et les arguments qu'il a fait valoir, n'ont pas encore été réfutés d'une façon péremptoire. Quant à la date de l'Exode, on sait que les fouilles entreprises à Jéricho par M. Garstang semblent contredire l'hypothèse qui place au XIII[e]-XII[e] siècle la destruction de cette ville chananéenne et, par conséquent, la conquête de la Palestine par les enfants d'Israël.

Les exégètes qui acquiescent aux nouvelles conclusions des études chronologiques modifient comme suit la manière de voir reçue jusqu'à présent dans beaucoup de milieux critiques. Abraham se serait établi en Palestine au cours du XVI[e] siècle. La migration du patriarche aurait coïncidé avec les déplacements des Habiru et des Hittites. Quant à la destruction de Jéricho, les auteurs, qui opinent désormais pour une date ancienne, situent ce fait d'armes au XV[e] siècle. Pour concilier cette date avec les conclusions par ailleurs reçues dans les milieux critiques au sujet de la conquête de la Palestine par les Benê Israël, ils supposent que cette conquête s'est accomplie en diverses étapes, chronologiquement distantes. La guerre de conquête aurait commencé au XV[e]-XIV[e] siècle, et elle se serait prolongée jusqu'à l'époque de David. Cette hypothèse, qui est devenue à peu près commune chez les auteurs rationalistes et protestants, a été en ces derniers temps également proposée par l'exégète catholique Schmidtke. Mais l'ouvrage de cet auteur fut mis à l'index (2).

Arrêtons-nous un instant à l'hypothèse qui ramène la migration d'Abraham du XX[e] au XVI[e] siècle avant Jésus-Christ. Les arguments proposés par M. Böhl se ramènent à trois : 1) l'hypothèse Amraphel-

(1) Sur l'ancien Orient on peut consulter l'exposé populaire de J. CAPART-J. CONTENEAU, *L'histoire de l'Orient ancien*, Paris, 1936.
(2) F. SIHMIETTKE, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Breslau, 1933.

Hammourabi (pi) n'explique pas d'une façon satisfaisante les noms d'Ariok et de Kedor-Laomer. Ce dernier nom est un nom élamite, mais il n'est porté par aucun des rois d'Elam contemporains d'Hammourabi ; le premier est obscur et d'origine douteuse, mais, quelle que soit cette origine, il ne paraît pas convenir à un prince de Larsa, contemporain du grand roi de Babylone ; 2) l'identification Amraphel-Hammourabi se heurte à plusieurs difficultés d'ordre linguistique. Elle n'explique pas l'adjonction de la lettre *l* finale, et elle présuppose une analyse du nom propre : Amraphel, qui n'est nullement démontrée. On préférera lire Amr-afel ; on fera dériver ce nom de Amur-apil, et l'on traduira « fils d'Amur », c'est-à-dire fils du dieu Amur, dieu des Amorrhéens ; 3) par contre l'identification de Tid 'al avec Tud 'alia est à peu près certaine. Or, ce nom royal a été porté par trois souverains hittites, parmi lesquels entre en ligne de compte Tud 'alia I, fondateur du nouveau royaume hittite et conquérant de la ville d'Alep en Syrie. Ses conquêtes doivent se situer avant la période des guerres syriennes entreprises, dès 1480, par le pharaon Thoutmès III.

On objectera à cette explication, remarque M. Böhl, que la contrée de Sinéar sur laquelle Amraphel est dit régner, désigne la Mésopotamie méridionale, alors que la nouvelle interprétation n'envisage que des rois venus de la Mésopotamie du Nord. C'est vrai ; mais dans les textes non-bibliques — notamment dans ceux de Tell el-Amarna et de Boghaz-Köi — la contrée de Sinéar est distincte de la Babylonie. Est-il étonnant que cette acception spéciale du terme apparaît également dans le chapitre XIV de la Genèse, chapitre pour lequel beaucoup d'exégètes admettent une source écrite spéciale ? Dans ces conditions, la venue d'Abraham en Palestine se placerait dans la seconde moitié du XVIe siècle (1550-1500) avant Jésus-Christ (1).

A cette chronologie nouvelle, qui a obtenu les suffrages de MM. Jirku et Albright — toutefois la versalité de ce dernier est connue, — Edouard Dhorme a opposé, en 1931, une fin de non-recevoir (2). Depuis lors, aucun fait nouveau n'est venu modifier les positions des deux théories.

La fixation de la date de l'Exode nous paraît offrir encore plus de difficultés. Il est à peu près certain que la conquête de la Palestine par les enfants d'Israël doit être située dans une période de décadence de l'empire égyptien, période au cours de laquelle les pharaons auraient relâché l'occupation de la Palestine par leurs troupes. Hélas ! pour le moins, trois périodes entrent en ligne de compte : la période de 1400 à 1350, surtout le règne de Toutankamon, le dernier pharaon de la dix-huitième dynastie, le pharaon qui succéda à Aménophis III (1411-1375) et à Aménophis IV (1375-1358) ; — la période de 1225 à 1200, c'est-à-dire le règne de Merneptah (1225-1215) de la dix-neuvième dynastie, le pharaon qui succéda à Séti I (1314-1292) et à Ramsès II (1292-1225) ; — enfin le début du XIIe siècle, c'est-à-dire

(1) F. M. Th. Böhl, *Genesis*, 1er fasc., 2e édit., Groningue, 1930, p. 128-130.
(2) *Revue Biblique*, 1931, t. XL, p. 507-511. — Pour Ed. Dhorme, le Tud'alia que propose M. Böhl est le deuxième roi ayant porté ce nom. Il y aurait eu un Tud'alia I, contemporain d'Hammourabi.

les années qui ont suivi l'invasion des Philistins en Palestine et leur installation (1192) le long du littoral de ce pays (1).

Dans un article récent paru dans l'*Expository Times* (2), M. Robinson se prononce pour la dix-huitième dynastie, voire pour une date assez reculée, comprise entre 1580 et 1400. Voici ses raisons : *a*) cette période correspond à celle de Tell el-Amarna ; or, bien que les lettres de Tell el-Amarna ne fassent pas mention des opérations militaires attribuées par la Bible à Josué, la situation qu'elles décrivent convient parfaitement à l'entrée des Israélites en Palestine. De plus, il n'est pas invraisemblable d'établir un certain rapport entre les Israélites et les « Hébreux » dont les lettres signalent la présence en la terre de Chanaan ; *b*) seule cette hypothèse explique qu'une inscription de Séti I fait mention de la tribu d'Aser comme déjà établie en terre de Chanaan, et qu'une inscription de Merneptah rapporte qu'Israël a été détruit ; *c*) de même, seule cette chronologie permet d'attribuer à la période des Juges la durée nécessaire à l'évolution et à l'organisation des tribus israélites ; *d*) en outre, elle seule explique que les tribus de Dan et d'Aser se sont établies le long du littoral ; après l'avance philistine en 1192, c'eût été difficile, sinon impossible ; *e*) la plupart des archéologues placent la ruine de Jéricho avant le règne de Ramsès II, et ils pensent que la ville ne fut plus occupée depuis le début du XIIIe jusque vers le milieu du IXe siècle avant J.-C. ; *f*) enfin le nom de Moïse s'apparente à plusieurs noms de pharaons de la dix-huitième dynastie.

Sans doute, on ne manque pas d'objecter : 1° le silence du livre des Juges au sujet des campagnes de Séti I et de Ramsès II en Palestine ; 2° la construction des villes de Pithom et de Ramsès par les Hébreux ; 3° la possibilité d'une date plus tardive pour la destruction de Jéricho.

D'aucuns ont répondu à la première difficulté en mettant l'activité militaire de Sisara, dont la Bible fait mention, en rapport avec celle des armées égyptiennes. L'hypothèse a obtenu peu de succès. Le fameux capitaine serait plutôt, d'après certains auteurs plus récents, le chef d'une avant-garde de peuples hittites. Dès lors il vaut mieux dire que les traditions israélites consignées dans le livre des Juges concernent une période de l'histoire israélite durant laquelle les enfants d'Israël occupèrent seulement le centre de la Palestine. La vie nationale était centrée autour de la ville et du sanctuaire de Silo. Les colonies israélites s'échelonnaient au centre du pays, depuis la région montagneuse de Jérusalem jusqu'aux collines qui bordent la plaine d'Esdrelon. Dans ces conditions, comme les Egyptiens occupaient surtout le littoral et la plaine du Nord, les opérations des armées égyptiennes n'offraient pas d'intérêt pour les narrateurs israélites.

La deuxième difficulté, la construction des villes de Pithom et de Ramsès, est plus grave. Depuis les fouilles entreprises par Naville, la ville de Pithom est identifiée avec une localité située dans le Wadi-Tumilat, ou terre de Goshen. On ajoute qu'elle aurait été construite

(1) Voir un tableau de la chronologie de ces périodes chez G. Ricciotti, *Storia d'Israele. I. Dalle origini all'esilio*, Turin, 1932, p. 38.

(1) T. H. Robinson, *The Date of the Exodus*, dans *Expository Times*, 1933, t. XLVII, p. 53-55.

sous le règne de Ramsès II par des esclaves asianiques, dans lesquels il faudrait reconnaître les Hébreux. Cependant la théorie de Naville n'a pas été unanimement acceptée. D'aucuns ont même affirmé qu'elle ne reposait que sur une enfilade d'hypothèses, les unes plus gratuites que les autres. D'autres exégètes ont émis l'avis que la mention des deux villes pourrait bien être, dans *Exod.*, I, 11, le fait d'un glossateur (1).

Enfin, quant à une date plus tardive pour la ruine de Jéricho, M. Garstang sans doute doit admettre que les conclusions d'ordre chronologique tirées de l'étude de la céramique par le R. P. Vincent, surtout de la céramique trouvée dans la nécropole, nous mettent en présence de vestiges de la période du bronze évolué, période pour laquelle il faut descendre jusque vers 1250. Toutefois Garstang se dérobe aux conclusions du Père Vincent, en restreignant les manifestations du Bronze III[2] à un hypothétique poste avancé, qui aurait été occupé par une garnison étrangère sous les Ramessides. A quoi le R. P. Vincent répond : « Et que pouvaient bien garder ces miliciens étrangers pour le bénéfice des pharaons ramessides sur les cendres mornes et maudites d'une cité détruite depuis 1400 (2) ? » Bref, *res sub judice est*. Plus haut, nous avons déjà signalé comment beaucoup d'auteurs récents cherchent à concilier les diverses données. Ils supposent que la conquête de la Palestine doit être répartie entre diverses pénétrations des Israélites en terre de Chanaan.

A partir des règnes de David et de Salomon, la chronologie biblique peut être fixée dans ses principaux éléments. L'avis autorisé jadis formulé par Mgr E. Ruffini résume bien l'état de la question : « De annis aetatis regiae haec dicenda sunt : 1° Omnes annorum numeri a regno diviso ad Ochoziam in regno Juda et ad Joram in regno Israel veri sunt ; 2° Numeri ab Ochozia et Joram ad Samariam deletam omnes satis facile explicantur, praeter duos synchronismos, nimirum Phacee et maxime Azariae ; qui tamen non omnino veritati repugnant ; 3° Anni regnorum Juda, post regnum Israel subversum, nulli difficultati obnoxii sunt » (3).

Pour une étude plus détaillée de la chronologie des rois de Juda et d'Israël, nous renvoyons à notre opuscule : *En marge de l'histoire sainte* (4), où nous exposons les difficultés spéciales qui s'y rapportent et où nous justifions le système auquel nous pensons devoir donner notre préférence.

9. **La prise de Jéricho par Josué**. — Le récit de la prise de Jéricho est une des plus belles narrations du livre de Josué. Mais voici que les fouilles entreprises sur le site de l'ancienne ville chananéenne mettent en doute l'historicité du miracle accompli par Dieu à la demande du conquérant hébreu.

(1) G. Ricciotti (*op. cit.*, p. 224-228), qui reconnaît le caractère incertain des deux hypothèses chronologiques, rapporte, à titre d'information, une autre explication ; « È vero che pure questo appellativo (*Pi-Ramses*) potrebbe a rigore essere spiegato com' un anticipazione cronologica, come nel caso della *terra di Ramses* ». V. *ibid.*, p. 226-227.
(2) *Revue Biblique*, 1935, t. xliv, p. 583-605.
(3) E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti in aeram nostram collata*, Rome, 1924, p. 37.
(4) Bruges, Beyaert, 1936.

Ces doutes ont été formulés pour la première fois après les fouilles que M. Ernst Sellin a entreprises en 1908-1909. On sait que l'explorateur allemand exhuma une double ceinture de murailles, construites sur le plan d'un ovale, dont la pointe était tournée vers le sud. Sans doute, la partie orientale de ces murs avait disparu, mais, d'après Sellin, la démolition de cette section des remparts ne remonterait qu'à l'époque byzantine. Il semble donc résulter des fouilles que les trompettes de l'armée victorieuse de Josué n'ont pas fait tomber les murailles de la cité chananéenne.

Que penser de cette difficulté ?

En fait, l'histoire de la ville de Jéricho, telle qu'on devrait l'écrire d'après les fouilles, apparaît de plus en plus compliquée. Depuis les dernières investigations, celles de M. Garstang, de nouvelles difficultés ont surgi. A mon avis, elles ne s'opposent pas à ce que l'on insère dans l'histoire archéologique de la ville un renversement des murailles, survenu par exemple à la suite d'un tremblement de terre.

En attendant que l'histoire archéologique de Jéricho soit mieux connue, il y a lieu, semble-t-il, de signaler l'interprétation ingénieuse de *Jos.*, VI, proposée en 1919 par le chanoine Albin Van Hoonacker. D'après ce maître, le texte hébreu attesterait non pas le renversement des murailles de la ville, mais celui des troupes de la garnison. En fait, plusieurs éléments du récit appuient cette interprétation (1).

10. **Le miracle accompli par Josué dans la vallée de Gabaon.** — Une fois comprises les explications données plus haut sur la Bible et les sciences naturelles, on ne prendra plus au sérieux l'objection des anciens rationalistes qui accusaient la Bible, Josué et le Saint-Esprit d'être en contradiction avec les théories astronomiques de Galilée. Il reste que le miracle grandiose : un arrêt de la terre et, par conséquent, en connexion avec cet arrêt, celui d'autres corps célestes dans leurs mouvements, paraît hors de proportion avec la fin — relativement modeste — que la Providence voulait poursuivre : la défaite d'une bande armée de Chananéens.

On sait comment le chanoine Van Hoonacker, développant ingénieusement les conjectures de certains auteurs, anglicans et catholiques, a tourné la difficulté. En fait, le texte parlerait d'un arrêt du soleil ; toutefois celui-ci devrait s'entendre non pas d'un arrêt dans le mouvement mais dans l'éclat de briller. D'un point de vue philologique et littéraire, l'explication est plausible et l'inerrance biblique ne s'y oppose pas (2).

11. **Les histoires de Samson, de Tobie, de Jonas.** — Nous tenons à signaler ces trois cycles de narrations parce qu'ils sont parmi les plus difficiles à expliquer et parce que, de temps presque immémorial, ils ont fourni la matière de multiples objections aux exégètes indépendants.

a) *Samson.* — « Il n'est pas de personnage, avant Samuel et Saül,

(1) Lire dans J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker*, p. 29-30, un exposé des arguments proposés par le professeur de Louvain.

(2) Lire l'exposé de l'hypothèse, preuves à l'appui, dans J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker*, p. 30-32.

auquel l'histoire juive ancienne consacre plus d'attention qu'à Samson, de la tribu de Dan » (1). Sa légende, ajoute M. A. Loisy, est merveilleuse (2), mais l'histoire a peu de choses à en retenir, Samson étant surtout un héros de conte.

Réponse. — Certes, l'histoire des gestes de Samson n'est pas banale. En 1903, le T. R. P. Lagrange portait sur elle le jugement suivant : « Le cadre historique est parfaitement déterminé et rien n'autorise à mettre en doute la lutte du héros danite contre ses ennemis. Il paraît cependant clairement par le texte même que la verve populaire s'est exercée à propos de Samson » (3). En 1935, M. L. Dennefeld reprend la dernière phrase, en la corroborant de l'autorité de Lesêtre, Zapletal, Desnoyers et Feldmann, mais lui-même hésite à se l'approprier totalement (4). Quoi qu'il en soit du sens général de l'histoire, les traditions touchant la chevelure de Samson — et c'est ce qu'il y a de plus étonnant dans la vie du héros danite, disait de Hummelauer (5) — s'expliquent bien dans le commentaire du R. P. Lagrange : « Le port d'une chevelure intacte était un signe de consécration pour la vie à Iahvé, probablement en vue des combats. A cette consécration extérieure Iahvé répondait en donnant au héros une force extraordinaire » (6).

b) *Le livre de Tobie.* — Dans ses traits généraux, l'histoire racontée par le livre de Tobie ne suscite pas de difficultés historiques insurmontables. Les faits ont pu se passer en Assyrie, dans le cadre des événements qui ont suivi la déportation des habitants de la Samarie (722 av. J.-C.). Il n'y a pas non plus de très graves objections à tirer de ce que l'auteur ne paraît pas être au courant de la géographie de l'Assyrie : il confond, nous dit-on, Ecbatane en Médie avec Ragès, ville construite par Séleucus I, et il place Ninive sur la rive occidentale du Tigre ; ni de l'histoire de l'Assyrie : il ignore Sargon et, en conséquence, il attribuerait la prise de Samarie à Salmanasar et il ferait de Sennachérib le fils de ce dernier. En effet, en présence d'une tradition manuscrite très incertaine, il est impossible de discuter pareils détails. Ainsi, par exemple, en ce qui concerne la *crux interpretum* : *Tob.*, III, 7 : « in Rages civitate Medorum », l'étude des manuscrits de la Vulgate a établi que cette donnée faisait défaut dans plusieurs témoins importants : Cod. Amiatinus, Cod. Carolinus, Cod. Toletanus, Biblia de Huesca, etc. Les difficultés les plus sérieuses proviennent de la démonologie que l'auteur sacré paraît inculquer. A mon avis, la meilleure étude catholique parue sur la question est le commentaire du R. P. M. M. Schumpp, O. P. : *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt* (Munster-en-W., 1933). A en croire cet auteur, l'hagiographe n'entend pas enseigner formellement sa démonologie ; il la reprend aux croyances populaires de son temps et la présuppose ; en fonction d'elle, pour combattre la terreur populaire à l'en-

(1) M. Vernès, *Précis d'histoire juive*, Paris, 1889, p. 233.
(2) A. Loisy, *La religion d'Israël*, 3e édit., Paris, 1933, p. 83.
(3) *Le livre des Juges*, dans *Etudes bibliques*, Paris, 1903, p. 258.
(4) *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient*, Paris, 1935.
(5) M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 262.
(6) *Op. cit.*, p. 262.

droit des esprits, il enseigne la toute-puissance de Dieu et la confiance que les fidèles doivent avoir en lui (1).

Outre la démonologie, il faut aussi signaler, comme offrant prise à la critique, les rites de guérison dont le livre de Tobie prête la révélation à l'archange Raphaël (chap. VI, 5) : « Vide ce poisson, et conserves-en le cœur, le fiel et le foie, car ils sont employés comme d'utiles remèdes ». De fait, Tobie livra le cœur et le foie du poisson au feu pour chasser les démons (VI, 8, 19) et le fiel servit à oindre les yeux d'un aveugle et à les guérir (VI, 9 ; XI, 13). A coup sûr, les pratiques sont bizarres et beaucoup d'exégètes non catholiques n'hésitent pas à les classer parmi les rites de magie.

Reconnaissons qu'une interprétation satisfaisante de ces textes troublants est difficile. Dans le commentaire déjà cité, le R.P. Schumpp utilise au mieux les explications des commentateurs croyants. Il relève deux faits : d'une part, les pratiques décrites se rapprochent extérieurement de certains rites de magie, d'exorcisme, de médecine populaire qui furent en usage dans l'ancien Orient ; d'autre part, l'auteur sacré attribue la guérison et par conséquent l'efficace des remèdes uniquement à Dieu ; dès lors, il écarte toute notion de magie.

Les deux données sont-elles conciliables ? Le R. P. Schumpp croit pouvoir répondre par l'affirmative. L'ange s'est approprié un remède populaire, qui était communément interprété comme un rite d'exorcisme, pour faire comprendre plus facilement qu'il s'agissait de combattre réellement une influence démoniaque ; par ailleurs, en le mettant au service de la toute puissance divine, il entendait le dépouiller de toute attache avec l'erreur.

Le Seigneur pouvait d'autant plus légitimement se servir de ces rites de la médecine ou de la superstition populaires que par cet usage il montrait que seule la puissance divine pouvait conférer de l'efficacité à des pratiques qui, par ailleurs, nonobstant les croyances populaires, se révélaient généralement tout à fait inopérantes (2).

Si l'on trouvait ces explications trop artificielles, il reste d'avoir recours à l'hypothèse d'un genre littéraire populaire, infrahistorique. La solution est adoptée pour les livres de Judith, d'Esther et de Tobie par M. J. Fischer, dans la *Theologische Revue*, 1929, col. 350. Les raisons graves postulées par la Commission biblique, pense-t-il, se réalisent en l'occurrence. La majorité des exégètes catholiques hésite à embrasser cette solution. Seuls les exégètes allemands — cf. J. Fischer, H. Junker et d'autres encore — se montrent plus progressistes.

c) *L'histoire de Jonas.* — L'histoire de Jonas et les difficultés qu'elle provoque ne doivent pas nous arrêter longtemps. L'explication du chanoine Van Hoonacker, qui propose de ne pas traiter la prophétie de Jonas comme un livre historique, supprime toutes les difficultés (3). Sans doute, l'exégèse catholique ne s'est pas ralliée tout entière à cette hypothèse, mais de l'avis d'auteurs sérieux, dont l'orthodoxie est au-dessus de tout soupçon, l'explication de Van Hoonacker peut s'harmoniser avec les principes catholiques de l'ins-

(1) *Op. cit.*, p. LXXXVI.
(2) *Op. cit.*, p. 170.
(3) A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, dans les *Etudes bibliques*, Paris, 1908.

piration et avec les données de la tradition. Cela suffit pour que l'apologétique puisse continuer à faire appel au commentaire du professeur de Louvain.

12. **Le livre de Daniel.** — Dans un examen des principales difficultés historiques soulevées contre l'Ancien Testament, nous ne pouvons pas omettre celles tirées du livre de Daniel. Elles concernent la folie de Nabuchodonosor, la prétendue succession de Nabuchodonosor et de Baltasar, l'identification de Darius le Mède.

a) *La folie de Nabuchodonosor.* — Le chapitre IV de Daniel (v. 25-34) raconte que le roi Nabuchodonosor fut frappé de folie et qu'il vécut dans cet état durant sept « temps » ou sept années. Or, les documents babyloniens ne font aucune allusion à cette maladie du roi ; par contre, ils rélatent la relégation de Nabonide, le dernier roi de Babylone, dans l'oasis de Téma, probablement l'an VII de son règne, vers 548. Selon plusieurs auteurs, la cause du séjour mystérieux de Nabonide à Téma fut une maladie, et le chapitre IV de Daniel se rapporterait précisément à cet événement : cf. E. Dhorme, J. Goettsberger. Dans ces conditions, la Bible attribuerait à Nabuchodonosor un fait qui reviendrait à son successeur.

Réponse. — Quelques exégètes catholiques n'hésitent pas à croire que *Dan.*, IV, 25-34, concerne réellement Nabonide, un des successeurs de Nabuchodonosor. C'est par exemple l'avis de J. Goettsberger, *Das Buch Daniel* (Bonn, 1928). Ils observent toutefois qu'il ne s'agit pas d'une erreur biblique mais d'une altération du texte primitif. Le texte du livre de Daniel, en effet, est incertain en plusieurs endroits et il paraît très retravaillé. Il se pourrait donc qu'un copiste ait substitué dans *Dan.*, IV, 25-34, et aussi ailleurs (*Dan.*, V, 1-2), le nom de Nabuchodonosor, à celui de Nabonide, infiniment moins connu (cf. Hommel, Riessler).

b) *Baltasar, roi des Chaldéens.* — Le chapitre V de Daniel mentionne Baltasar comme le fils de Nabuchodonosor et le dernier roi de Babylone; ce roi aurait régné au moins trois ans (*Dan.*, VII, 1-2 ; VIII, 1) et, sous son règne, l'empire babylonien aurait cessé d'exister. Or, en fait, la succession des rois babyloniens s'établit comme suit : Nabuchodonosor (605-562), Amil-Marduk ou Evilmerodach (561-559), Nirgalsarussur (559-556), Labasi-Marduk (556), Nabonide (555-539). Ce dernier eut un fils, nommé Baltasar, mais rien ne prouve qu'il accéda au pouvoir.

Réponse. — La situation que le récit biblique présuppose est confuse, il faut en convenir. Beaucoup de difficultés s'éclaircissent si l'on admet avec Riessler — J. Göttsberger ne refuse pas à la conjecture une certaine vraisemblance — que dans *Dan.*, V, il faut substituer une nouvelle fois à Nabuchodonosor le nom de Nabonide. En attendant que la documentation assyro-babylonienne nous éclaire davantage sur le sujet, c'est, à notre avis, la meilleure solution.

c) *La personnalité de Darius le Mède.* — A diverses reprises, le livre de Daniel mentionne un roi fort énigmatique, Darius le Mède. D'après *Dan.*, V, 30, il paraît prendre le pouvoir en Babylonie en 539,

à l'âge de 62 ans, et succéder à Baltasar. Cette affirmation correspond, ajoute-t-on, à la perspective historique générale du livre de Daniel, suivant laquelle les Mèdes précèdent les Perses dans l'occupation de la Babylonie. *Dan.*, IX, 1 précise le problème en présentant Darius comme le fils de Xerxès. Or, le cours de l'histoire est tout à fait différent : *a*) si les Mèdes précèdent les Perses, cette priorité leur revient non pas en 539 mais en 612, quand ils ont subjugué, en alliance avec les Scythes, Ninive et l'Assyrie ; *b*) la prise de Babylone fut l'œuvre de Cyrus ; entre le règne de Baltasar et celui de Cyrus, il n'y a pas de place pour un règne intermédiaire qui aurait été celui de Darius le Mède ; *c*) l'histoire perse connaît Darius I, fils d'Hystaspe (521-485), père de Xerxès (485-465). Un Darius, fils de Xerxès, lui est totalement inconnu ; *d*) aucun roi mède n'a régné sur Babylone après 539 ; or, le Darius dont il s'agit est qualifié de Mède, à diverses reprises.

Réponse. — La difficulté est sérieuse ; à l'auteur de la dernière monographie consacrée au sujet, elle paraît insoluble (H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff, 1935). Darius le Mède, conclut M. Rowley, ne saurait être identifié ni avec Cambyse, le successeur de Cyrus et, dans certains textes, son associé ; ni avec Astyage, le fils de Cyaxare I, conquérant de Ninive ; ni avec le fils d'Astyage, Cyaxare II, qui, dernier roi des Mèdes, fut détrôné par Cyrus ; ni avec Gobrias, un officier de Cyrus. Au reste, en ce qui concerne le dernier personnage, la plupart des auteurs confondent — ainsi que Xénophon l'avait déjà fait — Ugbaru, l'officier de Cyrus qui conquit Babylone, mort peu de temps après la prise de la ville, avec un nommé Gubaru que Cyrus installa comme gouverneur de la ville et qui semble avoir vécu jusque sous les règnes de Cambyse et de Xerxès. Mais ni Ugbaru ni Gubaru ne vérifient les données rapportées par l'hagiographe au sujet de l'énigmatique Darius. Dans ces conditions, il faut ou renoncer à savoir, jusqu'à ce que la trouvaille de nouveaux documents cunéiformes vienne nous éclairer, ou dire avec M. J. Goettsberger que l'inexactitude provient, encore une fois, non pas de l'auteur sacré mais des « diaskeuastes du texte reçu », qui ont forgé à l'aide d'éléments disparates la personne de Darius le Mède, en le confondant avec Darius I fils d'Hystaspe. C'est à une pareille explication que s'arrête également M. Rowley. Une troisième solution, plus radicale — elle fut déjà proposée en 1904 par le T. R. P. Lagrange et elle fut reprise en 1932 par M. H. Junker (*Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, Bonn, 1932, p. 28, note 1) — affirme que les sections historiques du livre de Daniel relèvent du genre des traditions populaires et, par conséquent, qu'on aurait tort de leur demander une exactitude rigoureusement historique.

13. **Difficultés générales contre l'histoire ancienne d'Israël.** — a) *Une dernière objection d'ordre général.* — L'histoire ancienne d'Israël, objecte-t-on, notamment les narrations de l'Exode et celles de la conquête de Chanaan — à supposer qu'elle puisse être admise comme historique dans ses grands traits — contient beaucoup de données, par exemple en ce qui concerne les circonstances de lieu et de temps, les chiffres, les statistiques, les itinéraires, etc., dont on ne peut guère admettre, semble-t-il, la valeur. Voici un seul exemple : le chiffre de

600.000 piétons que l'Exode attribue aux tribus israélites, au moment où elles ont quitté l'Egypte, est fantaisiste. M. L. Dennefeld (*Histoire d'Israël et de l'ancien Orient*, Paris, 1935) observe à ce sujet : « Pareille foule aurait formé un cortège de 150 kilomètres, ce qui correspond à trente jours de marche d'une caravane ». A propos d'*Exod.*, XII, 37-41, Maurice Vernes écrivait jadis dans son *Précis d'histoire juive* (Paris, 1889, p. 95) : « Chiffres ridiculement enflés qui ôtent toute vraisemblance à l'histoire qui va suivre ».

b) *Réponse.* — Nous reconnaissons que plusieurs sections des livres historiques sont difficiles à expliquer. Une réponse générale valable pour toutes les difficultés n'existe pas. Chaque cas réclame un examen. Toutefois, en ce qui regarde les chiffres, les localités, les précisions chronologiques et géographiques, et autres détails des narrations, il semble que l'on puisse et que l'on doive tenir compte de certaines modifications que le texte sacré a subies et qui sont l'œuvre de copistes ou de glossateurs. Tous les exégètes sont d'accord pour admettre l'altération du texte en certains de ses éléments (voir A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, t. I, Amiens, 1892).

Tout dernièrement M. Paul Heinisch a rappelé le fait de ces altérations textuelles à l'attention des exégètes, et il s'en est servi pour expliquer pas mal de passages difficiles dans la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres : voir par exemple *Numeri* (Bonn, 1936, p. 12-13). En outre, il s'est donné la peine de justifier critiquement sa méthode de travail et de la mettre en harmonie avec la doctrine catholique sur l'inspiration (voir par exemple le commentaire de *Gen.*, XLIII, 72 et d'*Exod.*, XIII).

Sans doute, il ne conviendrait pas de postuler une altération textuelle des Livres saints chaque fois que l'on est en présence d'un passage difficile. Ce serait une méthode d'exégèse arbitraire, inventée pour le besoin de la cause. Dans chaque cas particulier, seules des raisons objectives, tirées du texte, peuvent autoriser l'exégète à considérer un passage difficile comme résultant d'une altération du texte par voie d'addition, de glose, de correction fautive, etc. Quand ces raisons font défaut, il faudra ou se résoudre à avouer son ignorance — comment pourrions-nous prétendre à saisir partout et toujours le sens complet des textes anciens ? — ou s'efforcer de comprendre les passages difficiles à la lumière de l'historiographie ancienne, ainsi que nous l'avons déjà expliqué (1).

CHAPITRE III. — OBJECTIONS CONTRE LA RELIGION ET LA MORALE DE L'ANCIEN TESTAMENT

La religion que les Livres saints de l'Ancien Testament attribuent aux Enfants d'Israël et que ces mêmes livres enseignent, serait non seulement inférieure à la doctrine du Christ, mais en opposition avec les notions et les préceptes de la religion chrétienne, voire parfois de la religion tout court.

Les faits allégués à l'appui de l'objection peuvent être classés dans

(1) L'opuscule du T. R. P. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (Paris, 1903) mérite encore d'être lu et médité, quitte à préciser certaines conclusions en tenant compte des discussions qui ont suivi sa publication.

trois catégories. Une première comprend les pratiques et les croyances que l'on dit relever des formes élémentaires de la vie religieuse telle qu'on peut l'observer chez tous les peuples de culture inférieure. On signale, par exemple, dans les traditions de l'Ancien Testament des vestiges non équivoques de croyances animistes, fétichistes, totémistes, magiques, etc. La seconde catégorie de faits établirait de manière directe l'infériorité de la foi et de la morale israélites dans leurs rapports avec l'enseignement du Nouveau Testament. Enfin une troisième catégorie groupe les objections que l'on fait valoir contre le monothéisme et le messianisme, les deux croyances israélites que l'Eglise considère comme la perle fine de la révélation de l'Ancien Testament.

§ 1. — *Les prétendues formes élémentaires de la religion et de la morale de l'Ancien Testament.*

La plupart des manuels de l'histoire religieuse des Hébreux écrits par des auteurs indépendants indiquent un nombre plus ou moins élevé de croyances et de pratiques infra-religieuses, que les hagiographes rapporteraient et qu'ils approuveraient en les rapportant. Pour un bon exposé de la question, nous renvoyons à l'ouvrage du regretté professeur Ed. König : *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 2e édit., Gutersloh, 1915.

Les principaux faits. — a) *Vestiges d'un culte rendu aux animaux ou à certaines espèces animales.* — La vénération du serpent d'airain fabriqué par Moïse et conservé dans le temple de Jérusalem jusqu'à la réforme d'Ezéchias — la distinction entre animaux purs et impurs — l'attribution de noms d'animaux aux tribus ou aux ancêtres des familles patriarcales, tels Siméon, Caleb, Léa, Rachel.

b) *Vestiges d'un culte des morts* et d'un culte des ancêtres : la vénération des tombes, la pratique des sacrifices funéraires, l'ampleur et la bizarrerie des rites de funérailles, l'attribution du titre « élohim » aux esprits des trépassés.

c) *Vestiges d'un culte rendu aux arbres, aux fontaines et aux rivières, aux montagnes et aux pierres.* — Signalons d'abord la mention fréquente de montagnes sacrées, les pratiques rituelles observées ou prescrites à l'endroit de certaines pierres que l'on considérait peut-être comme les tabernacles d'esprits ou même de divinités, les colonnes dressées à l'entrée du temple de Jérusalem, le titre de « rocher » décerné à Dieu lui-même — ensuite la vénération religieuse des arbres auxquels la tradition rattachait l'un ou l'autre événement de l'histoire religieuse ancienne : les térébinthes de Sichem, de Mamré, d'Ophra, le tamaris de Beër-Schèba, le buisson du Sinaï, etc. — enfin la vénération des sources et des rivières dont l'eau était prisée comme miraculeuse : les sources de Qadesch, de Beër-Schèba, de Lachaï-Roi et, à Jérusalem même, celles de Rogel et de Gichon, sans compter l'eau sainte du temple. Nous sommes sans doute près du sens originel de ces pratiques, écrit M. Ad. Lods, en admettant l'habitation constante d'un dieu ou d'un esprit dans ces objets.

d) *Vestiges d'un culte rendu à certains groupes d'esprits* que l'on se représentait comme indépendants de la nature. On renvoie aux *séra-*

phim, serpents ailés redoutables — aux *se'irim*, démons velus du désert, — au démon Azazel — à Lilith, le démon féminin qui fut également craint par les Assyriens.

e) *Vestiges d'un culte rendu aux astres.* — Certaines fêtes des Hébreux dont on peut faire remonter l'origine jusqu'à l'époque prémosaïque, remarque M. Ad. Lods, ont un caractère lunaire accusé : il en est ainsi de la pâque, rite pastoral qui se célébrait la nuit, à la première pleine lune du printemps et, en tous cas, de la fête de la nouvelle lune au début de chaque mois.

f) *Vestiges d'un polythéisme*, à savoir, d'un culte rendu aux *baalim*, divinités locales ou tribales de la terre de Chanaan. Toutefois, en ce qui concerne les croyances polythéistes, les auteurs indépendants proposent des vues divergentes. En désaccord avec l'assyriologue Hommel et l'hébraïsant Baentsch, M. Ad. Lods, par exemple, refuse d'attribuer aux Hébreux nomades un polythéisme développé et savamment organisé : « En définissant l'état religieux au temps de la fondation du jahvisme comme un polydémonisme légèrement teinté de polythéisme, telle est la conclusion de l'historien protestant, nous ne serons probablement pas loin de la vérité » (1).

Principes de solution. — Nous n'examinerons pas les faits nombreux accumulés jadis par les tenants de l'école wellhausénienne. A le faire, nous ne perdrions pas notre temps. Nous aurions l'occasion de soulever plus d'un problème d'exégèse intéressant et de rectifier pas mal d'explications. Au but restreint que nous nous sommes proposé, pareille enquête est inutile. Nous préférons fournir à nos lecteurs quelques principes de bonne exégèse. Il ne leur sera pas difficile d'en faire l'application.

On aurait tort de rendre la révélation de l'Ancien Testament responsable des croyances ou des pratiques religieuses qu'elle se contente de signaler comme répandues chez les enfants d'Israël, qu'elle indique ou même décrit, sans les approuver ou les condamner. La révélation doit répondre seulement des croyances ou des pratiques prêchées et imposées aux Hébreux par les hérauts du iahvéisme, au nom même de Iahvé.

Que la religion iahvéiste n'ait pas conquis d'emblée tout le peuple d'Israël ni, dans chaque individu, l'âme israélite entière, quoi d'étonnant ! Cette faillite partielle ne saurait pas nous surprendre. Le iahvéisme formulait des exigences spirituelles élevées et les âmes même religieuses de l'Ancienne Loi opposaient pas mal de ténèbres et de faiblesses à la lumière et à la grâce divines. Les livres de l'Ancien Testament n'attestent-ils pas que le monothéisme iahvéiste dut entreprendre une guerre de conquête atroce contre les religions chananéennes et que, même après le triomphe du mouvement prophétique, le nombre des croyants parfaits, sur le patron d'Abraham, de Moïse, de Samuel, d'Elie, resta infime ? On peut donc croire que les formes élémentaires de la vie religieuse : les croyances animistes, naturistes, polydémonistes et autres encore, ont eu la vie dure chez les enfants d'Israël, précisément dans la mesure où ceux-ci continuaient à se

(1) Sur cette question, voir l'exposé de M. Ad. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930, p. 241-293.

soustraire à la lumière divine. Toutefois, on aurait tort d'imputer ces croyances erronées au iahvéisme ou de les traiter sur un pied d'égalité avec la religion révélée. Jamais elles ne parvinrent à étouffer la voix de l'Esprit de Dieu, jamais, *a fortiori*, elles ne s'implantèrent au milieu des enfants d'Israël jusqu'à prendre le visage de la vraie religion de Iahvé (1).

En dehors des vestiges des anciennes religions païennes de la terre de Chanaan, il y eut, cette fois-ci, davantage en marge du iahvéisme, une efflorescence touffue de pratiques superstitieuses, provenant du mélange de certaines croyances païennes avec la foi monothéiste dans les âmes mal dégrossies des Hébreux. C'est le domaine du folklore religieux et de ce que l'on a appelé la religion populaire. Partout et toujours l'âme populaire reste enveloppée d'un nombre de concepts religieux de qualité inférieure, d'inspiration élémentaire et, faute d'une culture suffisante, elle réagit souvent suivant les normes que lui tracent ces mêmes concepts, sur les notions religieuses plus élevées. C'est vrai de l'âme populaire vis-à-vis de la religion chrétienne. Comment en aurait-il été autrement de l'âme populaire vis-à-vis du mosaïsme ? Souvent les simples iahvéistes auront mal compris les principes de leur religion, ou bien les recevant et les déposant en quelque sorte dans le terreau des croyances populaires dont la vigueur est connue, ils les auront plus ou moins viciés. Ainsi se sont développés un folklore et une religion populaire, auxquels les écrits inspirés font allusion à plus d'une reprise et dont ils signalent les pratiques, parfois sans les condamner expressément (2).

A la lumière des distinctions qu'il convient d'établir entre le iahvéisme, le mosaïsme, la religion révélée d'une part et, de l'autre, les cultes chananéens, le folklore religieux, la religion populaire, on peut résoudre, croyons-nous, toutes les objections. Ou bien les faits cités relèvent des anciens cultes de la terre de Chanaan, que le iahvéisme condamne, ou bien ils concernent la religion populaire ou le folklore religieux que les organes de la révélation semblent avoir toléré aussi longtemps qu'ils n'impliquaient pas la négation de l'un ou de l'autre article du credo iahvéiste, ou bien ils font partie de la religion révélée mais ils portent la marque de toute l'économie biblique ancienne : celle de l'imperfection. L'Ancien Testament, nous nous sommes expliqué ailleurs longuement à ce sujet, appelle un complément. On se trompe à vouloir y trouver l'expression idéale, parfaite et sans tache, des croyances dont le christianisme nous a gratifiés et que d'ailleurs, même après la révélation néotestamentaire, les grands spirituels ne cessent de creuser et d'approfondir (3).

Conclusion. — Pour conclure, une brève remarque. Personne ne songe aujourd'hui à souscrire aux vues, par ailleurs brillantes, développées jadis par Ernest Renan dans son *Histoire du peuple d'Israël*. En particulier, le tableau de la vie religieuse des Hébreux telle qu'ils

(1) Fr. X. Kortleitner, *Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit*, Inspruck, 1932. — Nous citerons, à diverses reprises, les ouvrages du R. P. Kortleitner. Sans doute, la synthèse historique y laisse à désirer, mais la documentation est *extraordinairement* abondante.

(2) Fr. X. Kortleitner, *De religione populari Israelitarum*, Inspruck, 1927.

(3) V. J. Coppens, *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

la vécurent à l'époque de leurs pérégrinations en Syrie, en Palestine et même en Egypte, ne saurait être retenu. Toutefois il y a une hypothèse de Renan — dont lui-même a abusé — à laquelle il convient de ne pas refuser toute valeur : celle des différences profondes qui distinguent et opposent les croyances et les institutions des peuples nomades et celles des peuples de civilisation plus raffinée, établis à demeure dans les villes et dans les gros villages. Aux peuples pasteurs appartiendraient en propre, d'après Renan, la pureté des mœurs et la relative élévation des croyances religieuses.

Le temps a décanté les propos exagérés de l'historien français. Retenons-en ce qu'ils ont de fondé. Jamais la terre de Chanaan n'a été privée d'un certain nombre de familles ou clans de pasteurs. Depuis le temps d'Abraham jusqu'à l'époque du Christ, et au delà de celle-ci jusqu'à nos jours, des familles entières ont continué à habiter sous la tente, dans les steppes et les déserts. N'y aurait-il pas lieu d'attribuer à ces groupements de nomades ou semi-nomades, qui vivaient en marge des progrès de la civilisation matérielle, un rôle important dans la conservation, la transmission, l'épuration de la religion ? A la foi iahvéiste plus ou moins contaminée des citadins et des grands propriétaires ruraux, sur lesquels la civilisation chananéenne avait posé son empreinte, ils opposèrent les traditions des origines, dégagées de tout alliage païen, conservées intactes dans les montagnes d'Israël ou dans les steppes de Juda. N'est-ce pas vers la foi et vers les conditions de vie de ces clans nomades, les privilégiés du iahvéisme, que les grands prophètes du VIIIe siècle ont tourné leurs regards jusqu'à entrevoir et décrire sous les couleurs de la vie patriarcale l'avenir messianique de la nation ? Or, s'il en est ainsi, l'existence et la transmission d'un iahvéisme pur, fidèle aux principes de la réforme religieuse mosaïque, s'explique plus facilement. On est heureux de constater qu'un savant aussi estimé que M. Will. Emery Barnes s'en rend compte et qu'il est tout prêt à se rallier à une pareille explication (1).

§ 2. — *Les doctrines religieuses et morales de l'Ancien Testament soi-disant contraires au christianisme.*

Dans cette deuxième catégorie de difficultés, nous aurons à examiner les considérations que les auteurs rationalistes développent pour creuser un abîme infranchissable entre la doctrine chrétienne et l'enseignement de l'Ancienne Loi.

Enoncé de ces objections. — Le christianisme, nous dit-on, prêche la continence et la chasteté ; les mœurs israélites, au contraire, ne s'embarrassent guère de désordres sexuels : les patriarches pratiquent la polygamie, Abraham laisse planer l'équivoque sur la condition de Sara, son épouse, Judith compromet sa vertu pour sauver sa patrie, etc. Le christianisme exige la pureté de cœur et

(1) *The Mosaic Religion*, dans *Theology*, 1935, t. XXXI, p. 6-17. — L'attitude du R. P. Kortleitner à l'égard de l'hypothèse me paraît trop sévère : *Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum*, Inspruck, 1933. Il a raison de condamner l'hypothèse comme explication rationaliste du iahvéisme, mais elle contient, ce me semble, quelques éléments de vérité.

l'absolue honnêteté ; les Hébreux tolèrent le mensonge et la fraude, ainsi qu'il appert de l'histoire de Jacob. Le Seigneur Jésus exige le respect absolu de la vie humaine et promulgue la loi suprême de la charité ; Israël prône la vengeance (la malédiction de Chanaan et les psaumes de malédiction) et il ne recule pas devant le meurtre ordonné à des fins supérieures, profanes ou sacrées : le sacrifice d'Isaac, l'immolation de la fille de Jephté, le meurtre d'Eglon et de Sisara, l'extermination des Chananéens, etc. La morale chrétienne défend le suicide ; plusieurs grands hommes de l'Ancien Testament se sont donné la mort : Abimélech, atteint à la tête par une meule, se fit tuer par son écuyer afin qu'on ne pût dire : « C'est une femme qui l'a tué » ; Samson, emprisonné par les Philistins, fait écrouler sur lui le temple de Dagon ; Saül, poursuivi par l'armée ennemie, se transperce de son épée ; Achitofel, éconduit par Absalon, s'étrangle, etc. Enfin et surtout, alors que le premier principe fondamental de la loi morale sous l'économie nouvelle consiste dans l'imputabilité strictement personnelle, en Israël sévit la loi implacable de la responsabilité collective : Moïse souffre pour son peuple et, dans chaque famille, les enfants expient les fautes morales des parents.

Réponse. — Parmi les faits que nous venons d'aligner, un certain nombre pourraient être discutés quant à la signification qu'on leur prête : l'histoire de la fille de Jephté, par exemple, a été diversement interprétée (1) ; le récit du sacrifice d'Isaac présente des particularités qui pourraient lui donner un sens différent de celui que l'exégèse commune adopte (2). Mais n'insistons pas. La *solution des difficultés* ne consiste pas à proposer de nouvelles interprétations, plus subtiles que les anciennes. Elle est infiniment plus simple et concerne la généralité des cas : *elle consiste à reconnaître généreusement le caractère imparfait de la religion et de la morale israélites par rapport à celles du Nouveau Testament.*

La tradition ecclésiastique tout entière est d'accord à ce sujet, mais, en pratique hélas ! certains auteurs procèdent comme si la révélation n'avait accompli aucun progrès depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ. L'enseignement de l'Ancien Testament est imparfait, sa perfection est limitée ; il suffit, pour que le principe de l'inerrance biblique soit sauvegardé, que les affirmations des hagiographes portent sur le noyau lumineux et non pas précisément sur l'enveloppe de ténèbres, dont les révélations successives, faites aux hommes de Dieu de l'Ancien Testament, ont fait reculer progressivement les frontières. La plupart des limitations peuvent être ramenées à deux catégories : celles dictées par l'esprit national de l'ancienne économie, puis celles provenant d'une eschatologie individuelle déficiente. Du fait que la révélation de l'Ancien Testament ne s'est pas affranchie des cadres nationaux et qu'elle n'a pas dispensé de lumières définitives sur l'au-delà, beaucoup d'enseignements particuliers ont conservé des aspects de morale terrestre, provisoire, collective, dont seule la prédication du Christ a complètement triomphé (3).

(1) Lire J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker*, p. 32.
(2) Cf. A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres, 1936, p. 81-82.
(3) Fr. Baumgaertel, *Die Eigenart der alttestamentlichen Froemmigkeit*, Schwerin-en-Meckl., 1932. Lire aussi ce que nous avons écrit dans notre opuscule : *Pour mieux com-*

§ 3. — *La doctrine monothéiste de l'Ancien Testament.*

L'Ancien Testament vaut principalement par les grandes doctrines religieuses dont le peuple israélite a été le missionnaire dans l'antiquité. Ces doctrines sont, on se le rappelle, la foi en un seul Dieu, les espérances messianiques et eschatologiques, la morale du décalogue. Or, la critique rationaliste attaque jusqu'à ce triple enseignement. Elle cherche à prouver que le monothéisme ne fut pas le privilège d'Israël dans le monde ancien, que la prédication messianique des prophètes ne contient pas les visions claires, réalisables et réalisées, auxquelles l'apologétique chrétienne fait appel pour justifier la naissance du christianisme, que le décalogue dont on fait honneur à Moïse est d'introduction récente dans la religion d'Israël.

Dans l'exposé de l'histoire religieuse d'Israël, M. Magnin a fait connaître les principaux faits qui font ressortir la transcendance du monothéisme israélite. Précisons certains aspects de cet exposé.

1. **Explication de Renan et des auteurs soutenant l'origine sémitique.** — Les auteurs indépendants ont remarquablement varié dans la présentation de leurs arguments contre l'origine surnaturelle du monothéisme israélite.

a) *L'explication de Renan.* — Ernest Renan se plaisait à expliquer le monothéisme hébreu par un recours aux instincts religieux des peuples sémitiques, entretenu, sinon causé par le séjour au désert, dont la contemplation engendrerait nécessairement, par sa monotonie, une théologie monothéiste. En outre, il indiquait l'Arabie comme la patrie par excellence des penseurs religieux évoluant dans l'orbite du monothéisme.

La page d'histoire religieuse où Renan développe sa pensée mérite d'être citée parce qu'elle contient en germes quelques-unes des théories qui, dans la suite, furent à la mode pour expliquer les origine du credo israélite : « La conscience sémitique est claire, mais peu étendue ; elle comprend merveilleusement l'unité, elle ne sait pas atteindre la multiplicité.

« Le monothéisme en résume et en explique tous les caractères. C'est la gloire de la race sémitique d'avoir atteint, dès ses premiers jours, la notion de la divinité que tous les autres peuples devaient adopter à son exemple et sur la foi de sa prédication. Cette race n'a jamais conçu le gouvernement de l'univers que comme une monarchie absolue ; sa théodicée n'a pas fait un pas depuis le livre de Job ; les grandeurs et les aberrations du polythéisme lui sont toujours restées étrangères.

« On n'invente pas le monothéisme : l'Inde, qui a pensé avec tant d'originalité et de profondeur, n'y est pas encore arrivée de nos jours ; toute la force de l'esprit grec n'eût pas suffi pour y ramener l'humanité sans la coopération des Sémites ; on peut affirmer de même que ceux-ci n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine, s'ils ne l'avaient trouvé dans les instincts les plus impérieux

prendre et mieux enseigner l'Histoire sainte de l'Ancien Testament, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

de leur esprit et de leur cœur. Les Sémites ne comprirent point en Dieu la variété, la pluralité, le sexe. La nature, d'un autre côté, tient peu de place dans les religions sémitiques : le désert est monothéiste ; sublime dans son immense uniformité, il révéla tout d'abord à l'homme l'idée de l'infini » (1).

L'explication facile et simpliste de Renan parut bientôt insuffisante. Au fur et à mesure que l'on apprit à mieux connaître les anciennes civilisations sémitiques et celles des tribus nomades ayant sillonné le désert syro-arabe, il apparut que les croyances polythéistes avaient fleuri dans le désert avec la même exubérance que dans les terres labourées de l'ancien Orient, autant chez les descendants de Sem que chez les fils de Cham ou de Japhet. Il fallait donc abandonner l'hypothèse renanienne ou bien la modifier profondément en indiquant avec précision le groupe de Sémites et l'époque de leur histoire auxquels le monothéisme israélite se rattachait. Il ne manque pas d'intérêt de considérer avec le recul que l'histoire permet de prendre, quelles hypothèses ont fasciné les savants.

b) *Monothéisme commun aux Sémites.* — D'abord un certain nombre d'entre eux crurent pouvoir maintenir l'existence d'un monothéisme primitif commun aux Sémites, en le faisant reposer sur de nouvelles considérations. L'argument principal consista à admettre l'existence d'un dieu, El, Ilu, commun aux peuples sémitiques, et à le considérer comme le dieu « primitif et très probablement unique des Sémites » (2). La thèse, on le sait, fut âprement discutée. On ne conteste pas l'existence d'un dieu El, Ilu, chez plusieurs peuples, mais la question est de savoir si cette divinité se retrouve chez tous les Sémites et si primitivement elle fut le dieu unique. Il paraît difficile de le prouver.

c) *Monothéisme dans une famille plus restreinte* — A défaut d'un monothéisme commun aux Sémites, ne trouverait-on pas la foi monothéiste établie dans l'une ou dans l'autre famille ethnique plus restreinte ? A l'époque où le panbabylonisme fut à la mode, c'est vers la religion assyro-babylonienne que les historiens tournèrent nécessairement leurs regards. En fait, les recherches y entreprises n'ont abouti à aucun résultat. En Assyro-Babylonie, le polythéisme s'est développé avec une richesse effarante. Sans doute, sous l'influence aussi bien des spéculations sacerdotales que des conjonctures politiques, ce polythéisme s'organisa à diverses reprises. Les divinités, qui étaient censées composer le panthéon, furent hiérarchisées et placées sous l'autorité d'un dieu suprême, auquel on rendit un culte particulier. Mais ce culte resta toujours en deçà d'une vraie religion monothéiste. On aboutit à la constitution de triades, à la suprématie politico-religieuse des dieux vénérés dans les capitales des royaumes, par exemple à celle de Marduk ou d'Assur, à la composition d'hymnes et de prières où les tendances hénothéistes ont

(1) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 1re partie, Paris, 1855, p. 5-6.

(2) M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1re édit., dans *Etudes bibliques*, Paris, 1903, p. 70. — Il est entendu que ni le R. P. Lagrange ni le R. P. Landersdorfer, cité plus loin, n'interprètent à la manière des auteurs rationalistes les faits sur lesquels ils sont parfois d'accord avec eux. Ils admettent la révélation primitive et les interventions surnaturelles de Dieu dans l'histoire des Hébreux.

parfois revêtu les formes extérieures d'une foi et d'une confiance en un seul Dieu. Dans ces conditions, même les tenants du panbabylonisme renoncèrent à tout essai de retrouver ou de constituer un prétendu monothéisme babylonien (1).

e) *Elohisme chez les Arabes.* — Déçus par le résultat des recherches entreprises du côté des anciennes civilisations sumérienne et assyro-babylonienne (2), un certain nombre d'auteurs ont cru trouver chez les Arabes ce qu'il manquait aux Assyro-babyloniens et renouveler ainsi, sous une forme plus particulière et largement modifiée, l'hypothèse de Renan. M. G. Brockelmann, par exemple, propose bien timidement, il est vrai, d'admettre chez les tribus arabes du désert l'existence d'un élohisme à tendances monothéistes, et il tend à le considérer comme le berceau du monothéisme islamique. Allah, affirme-t-il (*Allah und die Götzen. Der Ursprung des islamischen Monotheismus*, dans l'*Arch. Rel. Wiss.*, 1922, p. 93-121), n'est pas un dieu idolâtrique élevé en puissance et en grade au-dessus des autres. Dans toutes les traditions anciennes, il apparaît comme Dieu suprême, créateur et seigneur, et nulle part il n'y a de figure intermédiaire pour l'expliquer. Soit, répondent d'autres savants, mais il peut s'agir là d'un emprunt, sinon au christianisme, du moins au judaïsme, que plusieurs tribus arabes avaient appris à connaître.

Plusieurs savants ont essayé de sauver l'origine « arabe » du monothéisme israélite — hypothèse que les traditions de l'Arabie ancienne n'appuient guère (cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e édit., Berlin, 1897) — en dirigeant leurs investigations vers une région plus circonscrite de l'Arabie, à savoir l'Arabie du Sud (3). En se basant sur les travaux de Nielsen, surtout sur la monographie que cet auteur consacra au dieu sabéen Ilmukah : *Der sabäische Gott Ilmukah* (Leipzig, 1910), puis en mettant la patrie harranite des patriarches en relations historiques étroites avec l'Arabie méridionale et la péninsule du Sinaï, le T. R. P. Landersdorfer crut pouvoir juxtaposer d'anciennes croyances monothéistes à la foi d'Israël. Brillant feu d'artifice, il fit long feu (4).

(1) Fr. X. Kortleitner, *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit ?* Inspruck, 1930 ; *De Sumeriis eorumque cum Vetere Testamento rationibus*, Inspruck, 1930.

(2) A côté de l'Assyro-Babylonie, l'Egypte était le second centre de civilisation dans le Proche-Orient. On n'a guère songé à faire dériver le monothéisme israélite des anciennes religions égyptiennes : cf. Fr. X. Kortleitner, *Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit*, Inspruck, 1933. — Outre les Egyptiens et les Assyro-Babyloniens, beaucoup d'autres peuples ont pénétré de 1600 à 1200 dans les régions qui forment le « croissant fertile » : nous indiquons, en avançant de l'Est vers l'Ouest, les Mitanniens, les Hourites, les Hittites, les Hycsos, les Araméens. Les croyances religieuses de la plupart de ces peuples sont peu connues. Aucun d'entre eux ne semble devoir entrer en ligne de compte.

(3) F. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, Munich, 1897 ; *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung*, Munich, 1901 ; D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, Strasbourg, 1904 ; S. Landersdorfer, *Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung*, Munster-en-W., 1920. — Quelques-uns de ces auteurs font jouer l'influence arabe par la Babylonie pour satisfaire à la fois aux exigences du panbabylonisme et à celles de la Bible, qui fait venir Abraham de la ville d'Ur, en Chaldée.

(4) Lire sur la question des tendances monothéistes dans l'ancien Orient la synthèse magistrale du savant catholique J. Hehn : *Die biblische und babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leip-

2. **Deuxième groupe d'explications.** — Renonçant à l'idée fondamentale de Renan, un *second groupe d'auteurs cherche à expliquer l'éclosion des croyances monothéistes* dans l'ancien Orient *par l'influence que les cultes solaires auraient exercée sur les anciennes religions polythéistes.* On sait, en effet, que la vénération du soleil donna lieu à la naissance de plusieurs religions solaires qui toutes ont instauré un certain monisme religieux. Les exemples les plus connus sont ceux des cultes syriens, dont M. Franz Cumont a retracé l'histoire, et celui du culte de Mithra, le *sol invictus* des empereurs romains. Dans l'ancien Orient, un cas semblable de religion solaire, peut-être aussi frappant, consiste dans le culte d'Aton, le disque solaire, culte que le pharaon réformateur Aménophiz IV essaya de constituer et d'opposer à celui du dieu thébain Amon-Ra. L'entreprise serait antérieure à la formation du iahvéisme mosaïque, et le fameux hymne qu'Aménophiz IV adressa au soleil, aurait déteint sur le psaume CIV (CIII), un des plus beaux poèmes religieux du psautier.

Encore une fois, à considérer de près les faits, à serrer étroitement le sens des documents qu'il s'agit de comparer, les analogies cessent en la fine pointe des comparaisons, là précisément où elles devraient se rencontrer. Il en est du culte du soleil à peu près comme du culte de la déesse-mère, la grande déesse, la déesse de la végétation. De part et d'autre, une divinité naturiste a pris le pas sur les autres, non pas jusqu'à les supprimer, mais jusqu'à les dominer et à les reléguer à l'arrière-plan. Il est naturel que le soleil et la terre-mère soient arrivés à cette suprématie, puisqu'ils se retrouvent chez tous les peuples à peu près identiques et qu'ils représentent les éléments de la nature avec lesquels l'homme doit principalement compter. A certains égards, les « cieux » s'y ajoutent ; ils sont devenus, à leur tour, le symbole d'une divinité dont la religion présente, elle aussi, une certaine allure monothéiste (1).

3. **Troisième groupe d'explications.** — En ces dernières années, la science comparative des religions semble vouloir, une nouvelle fois, changer de direction. Elle se laisse maintenant fasciner par le prétendu monothéisme de la littérature sapientiale, tel qu'il apparaîtrait surtout dans la littérature sapientiale égyptienne. Dans un article récent, M. Ad. Lods a dressé l'inventaire des principaux textes qui seraient à considérer : *Le monothéisme israélite a-t-il eu des précurseurs parmi les sages de l'Ancien Orient ?* dans la *Rev. Hist. Philos. Rel.*, 1934, t. XIV, p. 197-205. La réponse du professeur est des plus catégoriques : « Il n'y a guère dans les expressions « Dieu » et « le dieu » qu'un monothéisme verbal, ne constituant encore qu'un acheminement bien lointain à l'idée de l'unité du divin. L'emploi de ces locutions chez les moralistes égyptiens et assyro-

zig, 1913. L'ouvrage fut mis à l'index. Il doit donc être lu avec discernement. Il n'en contient pas moins une documentation de première importance et il formule sur le problème du monothéisme israélite de nombreux jugements dont la littérature catholique sur le même sujet continuera encore bien longtemps à faire son profit.

(1) Sur la réforme d'Aménophiz, lire L. Borchardt, dans les *Mitteilungen der Deutschen Orientges.*, 1917, n° 57, p. 24 et suiv. ; G. Roeder, dans la *Zeitschr. Deutsch. Morg. Gesellsch.*, 1920, p. 309, cités par E. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1922, p. 123.

babyloniens répond très exactement à celui des termes de θεός et de ὁ θεός qui, chez les Grecs polythéistes, étaient usités comme à peu près synonymes de θεοί. On admettra volontiers que la littérature gnomique internationale de l'ancien Orient a préparé le terrain au mouvement prophétique israélite en répandant dans l'élite de la nation des idées élevées sur la divinité et sa justice. Mais cette influence ne suffit pas à expliquer la conviction catégorique qui se fait jour avec une netteté croissante dans l'âme des prophètes d'Israël, aux VIIIe, VIIe et VIe siècles, du caractère unique et universel du Dieu qui s'était révélé à eux, conviction qui a fini par s'exprimer dans des formules d'une netteté absolue : « Iahvé est Dieu et il n'y en a point d'autre ». Les dieux des nations « ne sont pas des dieux ». « Je l'ai juré par moi-même, dit Iahvé :

Tout genou fléchira devant moi
Et toute langue jurera par mon nom.
Les îles espéreront en moi.

Conclusion. — Les résultats de notre enquête sur les origines du monothéisme israélite sont, on le voit, défavorables aux hypothèses de l'histoire comparative des religions. Aucune d'elles ne résout le problème. Le monothéisme israélite se présente à l'historien avec des caractères qui portent la marque indélébile de son origine spécifiquement israélite et qui postulent, vu la transcendance du phénomène, une cause divine (1).

§ 4. — *Le Messianisme.*

Difficultés. — L'étude des croyances messianiques réserve à celui qui l'entreprend sans préparation beaucoup de surprises et de désillusions. La plupart des manuels d'histoire sainte habituent leurs lecteurs à croire qu'il existe entre les prédictions de l'Ancien Testament et leur réalisation dans l'Evangile et dans l'Eglise une correspondance lumineuse, une équation mathématique. On a tôt fait de voir qu'il n'en est pas ainsi. Qui ne se rappelle l'ahurissement des étudiants en théologie ou des laïques cultivés qui commencent à lire la Bible et viennent pour la première fois en contact personnel avec les vieux textes obscurs ? Il leur paraît que les seuls éléments clairs visent la restauration temporelle de la dynastie davidique, la reconstruction de la ville royale de Jérusalem et de son sanctuaire et, parfois, mais déjà en sous-ordre, le rétablissement du sacerdoce lévitique. Or, ce sont là autant d'éléments qui ne se sont pas accomplis.

Principes de solution. — Les difficultés que l'on nous objecte sont réelles. Ceux d'entre les commentateurs qui se refuseraient à assouplir l'exégèse des prophéties messianiques en revendiquant pour ces textes une vérification mathématique, fausseraient le sens de ces prédictions et acculeraient l'apologétique à une tâche impossible.

(1) Lire également les conclusions de W. L. WARDLE, *The Origins of Hebrew Monotheism*, dans la *Zeitschr. Altt. Wiss.*, 1925, t. II, p. 193-209, et F. X. KORTLEITNER, *Quaestiones de Vetere Testamento et comparitiva religionum historia recentiore aetate propositae*, Averbode (Belgique), 1925 ; *Formae cultus mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae*, 3e édit., Inspruck, 1933.

Dans nos études sur les prophètes d'Israël, nous avons tâché d'apporter à ce troublant problème quelques éclaircissements. Ces pages ont obtenu un accueil favorable. Nous nous permettons donc d'y renvoyer nos lecteurs pour un exposé complet de la question. Ici seules quelques explications générales devront suffire (1).

1. — En tout premier lieu, ne perdons pas de vue que la réalisation des prophéties messianiques concerne uniquement leur substance, non pas ce que nous avons appelé l'enveloppe contingente que ces prédictions ont revêtue. Il n'est pas toujours facile de distinguer entre le fond du message prophétique et l'enveloppe littéraire conventionnelle qui le recouvre. Mais qu'on ne nous reproche pas de procéder arbitrairement, *a priori*, à la seule lumière des événements de l'économie chrétienne, et de verser ainsi dans un grossier cercle vicieux. L'Ancien Testament lui-même, à qui sait le lire, fournit les critères nécessaires pour opérer le discernement.

2. — En second lieu, le caractère fragmentaire des prophéties messianiques est un fait évident. L'économie de l'Ancienne Loi, tel un verre prismatique, sépare et disperse de temps à autre les rayons lumineux de la révélation. Dans les vieux textes, le Messie apparaît sous des traits divers. Ce sont autant d'aspects qu'il s'agit de faire converger en une seule image. Telles les planches en couleurs, les traits du Messie n'ont pas été imprimés d'un seul tirage. Certaines visions ont été récrites diverses fois et, à les considérer d'ensemble, on se heurte aux difficultés que crée nécessairement la lecture d'un palimpseste. Toutefois une exégèse sobre et sévère des principaux textes messianiques nous permet de tracer un tableau, dont les traits sont d'une grandeur incomparable et dont le christianisme est l'image fidèle. Dans cette synthèse des prophéties, il s'agit d'abord de l'avènement d'un royaume de Dieu spirituel. Ce règne de Dieu se réalisera par la prédication pacifique du monothéisme aux gentils et il assurera l'achèvement du judaïsme en lui donnant un rayonnement religieux mondial et définitif. Il s'y agit ensuite de la tâche missionnaire qui, dans la conquête du monde païen, reviendra à un lieutenant de Iahvé, l'oint, l'élu, le bien-aimé, le fils de Dieu : le Messie. En outre, il semble qu'au moins un seul d'entre les voyants d'Israël, réfléchissant sur les souffrances qui étaient devenues et allaient devenir la part de ses compatriotes, a conçu l'élu de Iahvé sur le patron de son peuple comme un martyr et, par conséquent, comme opérant le miracle de la conversion du monde païen d'une manière pacifique par la prédication et par l'efficace de sa passion, de son expiation vicaire.

Le messianisme ainsi conçu sur un plan spirituel et moral se présente, autant que la foi monothéiste, comme un fait unique dans l'histoire religieuse de l'ancien Orient. Cette unicité est si remarquable qu'elle postule une origine spécifiquement israélite. Comme d'une part les ressources de l'âme israélite ou celles de la terre de Chanaan n'offrent aucune explication naturelle et, d'autre part, comme l'histoire a authentiqué les visions en leur apposant le sceau de la réalisation, l'unicité du messianisme continue à trouver sa

(1) *Les prophètes d'Israël*. 1. *Le prophétisme en Israël. Les prophètes orateurs*, 2[e] édit., Malines, 1932.

meilleure explication dans la nature divine du facteur qui l'a provoquée : le charisme de la vraie prophétie, le souffle de l'Esprit saint.

Nous venons de dire que le messianisme est un fait unique et transcendant dans l'histoire religieuse de l'ancien Orient. L'insuffisance des explications simplement naturelles apparaît ici encore avec plus d'évidence que dans le cas du monothéisme. Les spéculations iraniennes auxquelles jadis les wellhauséniens ont fait appel, n'ont pas été retenues, même par la critique indépendante. Elles apparaissent comme étant d'importation trop récente en terre d'Israël. Les visions d'avenir assyro-babyloniennes, analysées par l'école de Gunkel-Gressmann, ou les espérances de salut attestées dans la littérature de l'ancienne Egypte, sur lesquelles Ed. Meyer se plut à insister, sont, elles aussi, trop distantes des croyances d'Israël et, de plus, trop politiques et matérielles, pour que l'on puisse envisager une dépendance mutuelle. Puisque la substance de l'eschatologie israélite est marquée du sceau du iahvéisme, c'est en Israël même et dans la religion de Iahvé qu'il faut lui trouver une explication. Cette nécessité d'une interprétation iahvéiste a été reconnue au cours de ces dernières années par des exégètes de renom, tels E. Sellin, L. K. Bleeker, S. Mowinckel. De là à conclure à une explication surnaturelle, la voie est encore longue, mais elle peut être franchie. L'explication surnaturelle peut faire valoir une série de vraisemblances dont la convergence paraît nous donner une certitude morale (1).

§ 5. — *L'origine du Décalogue.*

Opinion de M. Loisy. — Dans son histoire de *La Religion d'Israël* (3e édit., Paris, 1933, p. 210-212), M. Alfred Loisy s'exprime comme suit : « Bien que la date en soit fort discutée, le décalogue traditionnel, qui a été recueilli dans le document élohiste de l'Hexateuque et reproduit dans le Deutéronome, ne paraît pas antérieur à l'exil. Contre ceux qui plaident encore l'origine mosaïque de ces préceptes, on a fait valoir avec raison que la prohibition des images ne convient aucunement à l'époque du désert, où elle aurait été superflue, et que le sabbat hebdomadaire ne semble pas avoir été connu des Juifs avant la captivité. Abstraction faite des gloses dont on l'a aussi surchargé, notre décalogue était conçu en ces termes :

Je suis Iahvé ton Dieu,
qui t'ai tiré du pays d'Egypte,
de la maison d'esclaves.
Tu n'auras pas d'autres dieux que moi.
Tu ne te feras pas d'image sculptée.
Tu ne prononceras pas le nom de Iahvé ton Dieu criminellement.
Pense au sabbat, pour le sanctifier.
Honore ton père et ta mère.
    Tu ne tueras point.
    Tu ne seras point adultère.

(1) C'est le fameux argument de convergence auquel le cardinal Newman fait appel dans : *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, nouv. édit., Londres, 1903, p. 293, 319-320, 410-412.

Tu ne déroberas point.
Tu ne porteras point contre ton prochain faux témoignage.
Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain.

Cinq préceptes religieux ; car le respect des parents faisait partie de la religion. Et cinq préceptes de morale sociale. Les interdits religieux concernent la superstition des images et l'emploi magique du nom divin. Aucune prescription rituelle, si l'on ne prend en cette qualité le sabbat. Mais, si l'on ne parle d'autre chose, c'est que dans le courant ordinaire de la vie, le Juif du commun peut n'avoir pas, en fait de culte, d'autre obligation extérieure que celle du repos sabbatique : point de vue qui ne conviendrait pas aux temps préexiliens ».

Lès remarques concernent, on le voit, l'origine postexilienne du décalogue. Encore est-il qu'elles sont formulées avec beaucoup d'hésitation et de réserves. Par contre, la grandeur du code moral paraît reconnue.

Positions nouvelles de l'exégèse non catholique de l'Ancien Testament. — Or, nous croyons que même sur le chapitre de l'origine du décalogue, l'exégèse non catholique de l'Ancien Testament tend à se rapprocher des positions traditionnelles. Nous en avons la preuve dans un article récent que M. W. E. Barnes a consacré à ce sujet. Nous tenons à en reproduire l'essentiel ; il ouvre sur la question des vues nouvelles et il prouve que l'on s'affranchit de plus en plus de l'orthodoxie wellhausénienne (1).

Replaçant le problème du décalogue dans son contexte historique traditionnel, à savoir l'œuvre législative de Moïse, M. Barnes formule deux questions : 1° Pouvons-nous retrouver, sous l'amoncellement des textes qui forment le Pentateuque actuel, les anciens codes de lois qui remontent à Moïse lui-même ? 2° Dans l'affirmative, comment expliquer que cette œuvre de Moïse nous a été conservée malgré la période de décadence religieuse que constitue, pour le peuple d'Israël, la période des Juges ? En d'autres termes, par quelles voies, le mosaïsme a-t-il été conservé et transmis de génération à génération, depuis Moïse jusqu'à Elie le Thesbite ? Peut-on indiquer dans le mosaïsme la présence d'un principe de vie, d'une force immanente qui a rendu possible cette conservation prodigieuse ? A ces questions, M. Barnes pense pouvoir répondre comme suit.

A Moïse remontent, à tout le moins, les deux sections du Pentateuque qui se donnent l'une et l'autre comme émanant de Iahvé et comme écrites par le Seigneur lui-même sur les tables de pierre, à savoir le décalogue moral et élohiste d'*Exod.*, XXIII et le décalogue rituel et iahvéiste d'*Exod.*, XXXIV, 10-27. Ce dernier document, on se le rappellera, fut signalé vers 1800, pour la première fois, à l'attention des exégètes par le poète Gœthe. Les deux documents, conclut M. Barnes, possèdent une origine mosaïque. La rédaction actuelle ne représente plus exactement celle que leur donna le législateur des Hébreux, mais la forme primitive est encore discernable. On la retrouve, aussitôt que l'on retranche du texte actuel quelques additions et amplifications manifestes, notamment les passages qui présupposent la

(1) *The Mosaic Religion*, dans *Theology* 1935, t. XXXI, p. 6-17.

vie sédentaire et agricole des Israélites. La recension primitive des deux décalogues aurait été conçue uniquement pour un peuple de nomades et de pasteurs. C'est ainsi que la teneur primitive du décalogue moral n'envisage même pas la possession de champs cultivés ni, par conséquent, les labeurs de l'agriculture. A première vue, le décalogue cultuel paraît avoir une autre origine, mais les rares allusions au travail agricole que ce document contient, s'expliquent en fonction des habitudes d'un peuple semi-nomade, tel qu'on peut se représenter le peuple d'Israël à l'époque de l'exode. Par ailleurs, le second commandement, qui proscrit la fabrication d'idoles, et le quatrième, qui prescrit l'observation du sabbat, cadrent bien avec le contexte historique de l'œuvre de Moïse. Si l'on admet — et on y est tenu nécessairement — que tout l'effort de Moïse consista à séparer Iahvé des divinités de la terre de Chanaan, on comprend qu'il ait refusé au dieu des Hébreux toute forme corporelle ou sensible. Quant au sabbat, son institution est antérieure non seulement à Néhémie, mais aussi à Ezéchiel, à Jérémie et à Amos. La réaction contre l'oppression égyptienne peut lui servir de cadre historique.

Certes, beaucoup d'auteurs pensent que la prédication des prophètes exclut l'origine ancienne du décalogue moral. Mais les textes prophétiques que les wellhauséniens juxtaposent aux préceptes du décalogue, sont plutôt un écho de celui-ci qu'une première ébauche.

La religion énoncée dans les deux codes mosaïques est, en germe, la religion magnifique et transcendante des prophètes-écrivains du VIII[e] siècle. Elle inculque l'unicité de Iahvé, ainsi que le caractère transcendant et moral de celui-ci. Sur le plan secondaire de l'organisation, cette religion se concrétise dans une série de préceptes qui inculquent soit la pureté rituelle, soit le sentiment de l'absolue dépendance des fidèles vis-à-vis de Dieu : défense d'offrir des pains avec levain, ordre de vouer à Iahvé les premiers-nés et les prémices, ordre de garder le sabbat et d'accomplir les trois pèlerinages annuels.

Mais, si l'œuvre de Moïse s'est imposée au peuple élu par l'élévation de son enseignement et la valeur unique de son code moral, par l'ensemble imposant de ses prescriptions religieuses, comment expliquer, d'une part, l'éclipse de cette œuvre après la conquête de Chanaan et, d'autre part, sa conservation au milieu d'une nation qui s'en était détournée ?

D'abord, le fait de sa conservation est peut-être moins extraordinaire qu'il ne paraît à première vue, ou bien, si prodige il y a, le miracle tient précisément au caractère prodigieux de l'œuvre mosaïque elle-même. Si transcendant fut le contenu de la révélation mosaïque : « Iahvé est ton Dieu, c'est un Dieu unique, lui seul est Dieu », si merveilleuse l'œuvre de la libération d'Israël accomplie par ce même Dieu, que le souvenir de la révélation et de son cadre historique n'a pu s'effacer de la mémoire des Hébreux. Ce souvenir leur est resté présent et vivace. Comme une idée-force, il n'a pas cessé de provoquer la confiance en Iahvé, d'assurer à Iahvé la fidélité de son peuple, de susciter l'éclosion de visions d'avenir les plus grandioses.

Ensuite, on aurait tort d'identifier tout Israël avec les quelques bandes guerrières sauvages qui ont achevé la conquête définitive de la Palestine sous la conduite d'Ehud, de Gédéon, d'Abimélek, de

Jephté et de Samson. M. Barnes établit l'existence de ce qu'il appelle « deux corridors obscurs » à travers lesquels le mosaïsme a cheminé depuis Moïse jusqu'à Elie, pour déboucher, aux VIIIe et VIIe siècles, à la clairière magnifique de la prédication des prophètes. Un corridor de personnes ! Depuis Moïse, il y eut en Israël des groupements ou classes de personnes qui se sont vouées à la conservation et la transmission des croyances et des institutions jahvéistes, à savoir les communautés religieuses des Réchabites et les corporations des prophètes de profession. Plusieurs de ces communautés s'étaient fixées dans la Transjordane, en terre de Basan, de Giléad et de Moab. Elles nous font connaître le corridor que M. Barnes appelle territorial où le mosaïsme s'est retranché durant la période de décadence religieuse. *Ex Oriente lux,* telle est la conclusion certes originale de l'article de M. Barnes. C'est en Transjordane que les meilleures forces iahvéistes et les plus courageux représentants du iahvéisme se sont réfugiés ; c'est là que le mosaïsme a constitué ses réserves ; c'est de là qu'il s'est élancé, sur les traces d'Elie, d'Elisée et de leurs disciples, pour faire la conquête de la Palestine cisjordanique, renouvelant, dans l'ordre spirituel et à plusieurs siècles de distance, le plan de conquête d'abord exécuté dans l'ordre politique par Josué et les juges d'Israël. Pour confirmer son hypothèse, l'auteur attire l'attention sur les traditions deutéronomiques qui toutes ont conservé vivace le souvenir de l'importance qui revient à la Transjordane dans l'élaboration et dans la conservation de l'œuvre mosaïque : *Deut.*, I, 5 ; IV, 41-42, 44, 46.

Telles sont les vues de M. Barnes sur l'œuvre de Moïse. Nous avons pensé qu'elles pouvaient intéresser l'apologétique chrétienne. Nous faisons d'ailleurs volontiers écho à l'appel de l'auteur pour accorder plus d'importance à la Transjordane dans l'histoire d'Israël. L'influence exercée plus tard par les capitales des deux royaumes cisjordaniques : Samarie et Jérusalem, et le fait que la plupart des traditions littéraires émanent de ces milieux nous donnent le change sur le rôle joué par les régions d'au delà du Jourdain. C'est peut être rectifier la perspective historique que de ne pas contempler l'histoire des Hébreux uniquement des collines de la Judée ou d'Ephraïm.

CHAPITRE IV. — OBJECTIONS CONTRE LA SCIENCE CATHOLIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT TIRÉES DES DIRECTIVES PONTIFICALES ET ECCLÉSIASTIQUES EN LA MATIÈRE

Il nous reste à répondre à quelques difficultés spéciales tirées des directives ecclésiastiques en matière d'exégèse.

Enoncé. — Ces difficultés concernent non plus l'Ancien Testament considéré en lui-même, mais la science de l'Ancien Testament telle que l'Eglise l'organise et l'impose, même dans l'enseignement du degré supérieur.

Les directives ecclésiastiques et pontificales, objecte-t-on, sont inspirées d'une grande étroitesse de vue. Elles jettent le discrédit sur le travail scientifique, elles dressent des barrières qui barrent la route

à tout progrès en matière d'histoire littéraire de l'Ancien Testament. Peut-être la notion d'inspiration telle que l'école dominicaine de Jérusalem et quelques grands théologiens, par exemple, le R. P. Billot, S. J., l'ont comprise, possède-t-elle assez de souplesse et de richesse pour prévenir ou résoudre les objections soulevées contre l'inerrance biblique. Mais le cas n'est pas le même en ce qui concerne la teneur de certaines encycliques, les réponses de la Commission biblique et l'enseignement plus ou moins officieux donné, presque par voie d'autorité, dans certaines écoles et dans les manuels qui émanent d'elles.

On incrimine surtout les décisions de la Commission biblique, qui touchent à la composition du Pentateuque, du psautier et du deutéro-Isaïe.

Réponse. — Nous n'avons aucune mission pour traiter officiellement la question difficile, complexe et délicate dont il s'agit. Nous nous permettons seulement de développer ici avec tout le respect pour l'autorité ecclésiastique que le sujet nous impose, quelques considérations.

1. — D'abord, pour juger équitablement la situation faite par l'Eglise à l'exégèse, il faut, nous semble-t-il, ne jamais perdre de vue que les directives pontificales ont été édictées en pleine crise moderniste et que la plupart des mesures prises par le gouvernement central de l'Eglise : création d'un Institut biblique romain, monopole de l'enseignement biblique plus ou moins réservé à cet Institut, constitution d'une Commission biblique, etc., se présentent manifestement en grande partie comme des mesures d'exception, promulguées eu égard à la crise qu'il a fallu vaincre. L'Eglise, il y a quelque trente ans, s'est aperçue des menaces graves qui pesaient sur l'enseignement biblique ; elle a appréhendé des conséquences désastreuses pour la foi ; elle s'est crue exposée à un redoutable danger. Energiquement elle a réagi. Or, c'est le propre de toute réaction d'exagérer les positions qu'elle entend sauver. Est-ce étonnant que l'Eglise a peut-être serré trop fort l'étau des mesures disciplinaires ? Reprochera-t-on à l'Eglise d'avoir préféré le salut des âmes à un progrès, d'ailleurs aléatoire, d'une branche très spéciale des sciences ecclésiastiques ? A mon avis, l'excès de prudence et de fermeté, si l'on peut dire, a profité à la communauté des fidèles. Il valait mieux voir une science particulière péricliter pendant quelques années que l'existence de tout le corps compromise. Même au point de vue purement scientifique, les mesures restrictives édictées par l'Eglise ont eu un effet salutaire. Dans la plupart des questions où l'Eglise est intervenue, les exégètes protestants et indépendants ne parviennent pas à se mettre d'accord. En présence de divergences de vues aussi accusées, mieux vaut ne pas altérer la doctrine reçue. Peut-être certains cardinaux et consulteurs des Congrégations romaines n'ont-ils pas brillé par une science critique de l'Ecriture sainte ; par contre — et c'est beaucoup — ils ont fait preuve de bon sens dans le maniement des hommes et des choses.

2. — Ensuite, tout en se conformant aux directives pontificales telles qu'elles sont formulées dans les réponses de la Commission biblique, les exégètes ne peuvent pas oublier l'énorme différence que l'Eglise elle-même établit entre ces réponses et les actes infaillibles du

magistère suprême. Cette distinction doit être maintenue non seulement en théorie, mais aussi en pratique. Agir comme si l'on était en présence de réponses *ex cathedra*, de solutions *ne varietur*, ce serait induire l'opinion catholique en erreur et soulever pour les non croyants de fausses difficultés. Agir ainsi serait également fausser directement le sens des directives, puisque l'Eglise invite ses savants à remettre ces brûlantes questions sur le métier en les soumettant à de nouvelles études plus approfondies.

3. — De plus, a-t-on compris d'une manière suffisante que la plupart des réponses de la Commission biblique sont libellées non pas d'une façon absolue, mais en dépendance étroite de l'état des controverses au moment de leur publication ? Par conséquent, la plupart des réponses limitent elles-mêmes la portée des décisions. Si, depuis la date de promulgation d'un décret, des ouvrages ou des arguments nouveaux ont paru, les réponses de jadis, pourraient, de ce fait même, devenir caduques. Il en a été ainsi, on se le rappelle, des directives romaines promulguées le 13 janvier 1897 au sujet du *Comma joanneum* et annulées implicitement le 2 juin 1927 (1).

Bien loin de s'amoindrir, l'Eglise, en changeant d'attitude — car pourrait-on nier qu'il s'agit de cela ? — nous a donné un exemple de loyauté scientifique (2).

4. — Enfin, les exégètes catholiques ne manqueront pas de montrer que les *réponses* de la Commission biblique sont *admirablement* nuancées. Bien loin de contrecarrer le progrès des études, les termes modérés dans lesquels elles sont conçues ouvrent la porte à un progrès prudent que l'Eglise aura à cœur d'encourager. La Commission biblique, par exemple, se contente de postuler l'authenticité « substantielle » du Pentateuque ; elle se borne à affirmer que David est l'auteur « principal » des psaumes ; elle estime que les arguments allégués jusqu'en 1908 en faveur du deutéro-Isaïe « ne nécessitent pas » (*cogant*) l'exégète et « ne tranchent pas » (*ad evincendum*) le problème, mais, en même temps, elle reconnaît que le Livre de la Consolation d'Israël appartient, au moins par sa destination prophétique, aux temps de l'exil babylonien. Sans doute, ces diverses formules ont reçu et continuent de recevoir dans certains milieux une interprétation étroite. Mais de celle-ci, l'Eglise n'est pas responsable. Au reste, il n'a jamais manqué d'exégètes qui, fidèles à l'esprit de la Commission, ont poursuivi l'étude des problèmes difficiles et n'ont pas hésité à protester contre des ouvrages qui leur paraissaient aller à l'encontre du progrès scientifique (3). L'Eglise ne s'est jamais effrayée des travaux de ces bons et fidèles serviteurs. Elle y voit, au contraire, les manifestations d'une foi éclairée qui est en quête d'intelligence, les preuves non pas d'une audace sacrilège mais d'un magnifique courage intellectuel. Comment ne pas renvoyer ici à la grande œuvre accomplie par l'école biblique de Jérusalem ou par quelques grands isolés, tel le chanoine Van Hoonacker ! L'histoire de leurs travaux est une merveilleuse page d'apologétique chrétienne (4).

(1) V. *Enchiridion biblicum*, Rome, 1927, p. 46-47.
(2) V. *Enchiridion biblicum*, Rome, 1927, p. 46-47.
(3) Nous renvoyons ici volontiers à l'excellent article de Mgr L. Pirot, *Commission biblique*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, 1930, t. II, col. 103-113. La *Revue Biblique* (1936, t. XLV, p. 602) loue à bon droit l'esprit qui anime cette étude.
(4) V. *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*, Paris, Bloud et Gay, 1935

CONCLUSION

Il est temps de conclure. Les notes qui précèdent contribueront, c'est notre vœu sincère, à prévenir et à résoudre quelques-unes des objections les plus répandues contre les livres et la doctrine inspirée de l'Ancien Testament. Il nous resterait à compléter nos réponses par un exposé positif qui mettrait en lumière les principales notions religieuses et morales qui font la grandeur éternelle de l'Ancien Testament. Nous sommes forcés de renvoyer nos lecteurs aux ouvrages qui ont traité cette question *ex professo*, notamment aux belles conférences prononcées par le cardinal Faulhaber dans la cathédrale de Munich (1).

Nous voudrions qu'à l'avenir l'enseignement de l'histoire sainte s'inspire des pages vigoureuses que ce prélat éminent lui a consacrées. Nous croyons, en effet, que l'enseignement de l'histoire sainte dans nos écoles est susceptible d'un certain perfectionnement. Le problème est délicat et difficile, sans doute, mais on aurait tort de vouloir l'ignorer. Politique d'autruche ne profite guère. « Tout vénérable que soit le plan de l'histoire sainte telle que nous avons l'habitude de l'enseigner, écrivions-nous dans une brochure consacrée à ce problème, il n'est pas sacro-saint. En tout cas, l'Eglise ne l'a pas adopté de tout temps. Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'Eglise a connu et enseigné l'Ancien Testament, mais elle en avait une économie différente de celle à laquelle nous nous sommes depuis lors habitués. Le Christ lui-même semble avoir utilisé l'Ecriture sainte avec plus de discernement et de nuances que certains manuels n'en ont l'habitude... Puissent, sous le patronage du Christ et sous la direction de son Eglise, ces quelques réflexions (consacrées à une meilleure méthode d'enseignement de l'histoire sainte) contribuer à nous apprendre à enseigner l'histoire de l'Ancien Testament comme le faisaient les premiers chrétiens, c'est-à-dire plus directement en vue du Christ et à la lumière de son message de salut » (2).

J. COPPENS,
professeur à l'Université de Louvain.

et J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

(1) *Judentum. Christentum. Germanentum. Adventspredigten gehalten in St-Michael zu München*, 1933, Munich, s. d. (1933).

(2) J. Coppens, *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 47-48.



La communion des apôtres, par Fra Angelico, Musée Saint-Marc, Florence. (Cl. Alinari.)

III

LE NOUVEAU TESTAMENT

Le grand nombre des problèmes du Nouveau Testament, dont la solution intéresse l'apologétique chrétienne, rendait notre choix difficile. Il nous a semblé bien servir l'économie générale de ce manuel en ne traitant plus les sujets déjà exposés d'une façon suffisante dans les deux premières parties, tels l'enseignement eschatologique du Sauveur et le fait de sa résurrection (1), mais en portant toute notre attention sur quelques points dont il ne fut guère question. Nous examinerons donc :

1. Le texte du Nouveau Testament, base solide de notre connaissance du christianisme ; 2. L'historicité des Evangiles de l'Enfance ; 3. Conception virginale ; 4. Virginité perpétuelle de Marie ; 5. Examen de quelques déclarations synoptiques sur la divinité de Jésus ; 6. Le scandale de l'incrédulité juive.

(1) Voici toutefois une bibliographie sommaire. Sur la résurrection de Jésus, voir P. Ladeuze, *La résurrection du Christ*, Bruxelles, 1907 ; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. ii, Paris, 1928, p. 368-446 ; H. Pinard de la Boullaye, *Jésus Messie*, Paris, 1930, p. 173-256, et les excellents articles du P. F.-M. Braun, *La sépulture de Jésus*, dans la *Revue biblique*, 1936, t. xlv, p. 34-52, 184-200, 346-363.

Sur l'eschatologie de Jésus, cf. M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme*, Paris, 1919, p. 230-268 ; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. ii, p. 454-456 ; F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Bruxelles, 1932, p. 111-156.

CHAPITRE PREMIER. — LE TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT OFFRE-T-IL UNE BASE SOLIDE POUR NOTRE CONNAISSANCE DU CHRISTIANISME ?

Le texte du Nouveau Testament, tel qu'il nous est parvenu, nous offre-t-il la véritable pensée de Matthieu, Marc, Luc, Jean, Paul, Jacques, Jude et Pierre ? Question importante, puisque ce texte sert de base à la démonstration du fait chrétien et de l'infaillibilité de l'Eglise en apologétique, avant d'être employé comme une des sources de la révélation par la théologie. Ce problème est complexe, car il suppose, tout d'abord, l'authenticité des écrits. La critique littéraire a pour objet de déterminer l'origine du livre, de rechercher ses sources et les diverses phases de sa composition. Une fois établie l'authenticité globale d'une œuvre, par le témoignage ou la critique interne, il se peut que l'ouvrage ait subi, avant de nous parvenir, les retouches de rédacteurs ; or, si la critique textuelle peut parfois apporter une lumière décisive sur la composition elle-même d'un livre, tel n'est point son but principal. Elle a pour objet de nous donner l'ouvrage dans la forme originale, ou la plus proche de l'original, au moment où celui-ci est sorti des mains de son auteur ou de son dernier rédacteur.

Pour faire la preuve de l'autorité des textes du Nouveau Testament, deux opérations sont nécessaires : 1° établir par la critique textuelle que nos éditions reproduisent un texte dans la forme la plus ancienne, actuellement connaissable ; 2° demander à la critique littéraire de revendiquer, par des arguments internes et externes, la paternité de ces écrits pour les auteurs présumés. Quand il ne s'agit que d'apologétique ou de source de révélation, la tâche de la critique textuelle est relativement aisée. Si certains passages restent obscurs ou controversés, peu importe, pourvu que les endroits essentiels à la discussion des faits fondamentaux ou des vérités à prouver soient hors de doute.

Cet article a pour but de démontrer que notre confiance dans le texte de nos éditions repose sur des bases solides.

1. **Le témoignage des spécialistes de la critique textuelle.** — Les savants qui entreprennent la reconstitution du texte original ou l'étude de sa transmission à travers les âges se trouvent en face d'environ 2.500 manuscrits ou fragments de manuscrits grecs. Ils doivent tenir compte, en outre, des anciennes versions latines, syriaques, coptes, arménienne, géorgienne et gothique. Ils ont à utiliser les lectionnaires et les citations scripturaires des auteurs ecclésiastiques anciens. Le total des variantes obtenues par le travail de collationnement est incalculable ; on a parlé de 150.000, voire 260.000, et un simple coup d'œil sur une édition critique permet de constater qu'il est malaisé de citer un seul verset de la Bible qui nous soit parvenu, sous la même forme, dans l'ensemble de la tradition manuscrite. Malgré l'énormité de la tâche, les savants sont unanimes à proclamer que le texte est sûr. Voici quelques témoignages significatifs.

1) F. J. A. Hort, dans *B. F. Westcott* et *F. J. A. Hort, The New Testament in the Original Greek,* Londres, 1907, t. II, p. 2, écrit :

« La proportion des mots virtuellement acceptée par tous comme étant hors de doute est très grande. En chiffre rond, elle ne constitue pas moins des sept huitièmes de l'ensemble. Par conséquent, le dernier huitième, consistant en grande partie dans le changement de l'ordre des mots et des variantes insignifiantes, constitue tout le champ de la critique. Si les principes suivis dans la présente édition sont justes, ce champ peut être très fort réduit. Reconnaissant le devoir de s'abstenir d'une décision péremptoire dans les cas où les faits laissent le jugement en suspens entre deux ou plusieurs leçons, nous trouvons que, mises à part les différences d'orthographe, les mots restant douteux, d'après notre opinion, ne constituent qu'environ un soixantième du Nouveau Testament. Dans cette seconde estimation, la proportion de leçons insignifiantes est incomparablement plus forte que dans la première, si bien que ce que l'on peut nommer de quelque façon une divergence substantielle n'est qu'une petite fraction des divergences de l'ensemble et peut à peine former la millième partie du texte ». Ce témoignage est d'une très grande valeur. L'édition de Westcott (1825-1901) et Hort (1828-1892) fut préparée par trente ans de travail commun. Elle venait après les découvertes et les collations de Tischendorf. Elle offrait une théorie sur l'histoire du texte qui, dépassée aujourd'hui, recueillit pendant longtemps l'approbation des savants. Elle a remplacé le texte reçu par un texte revisé, qui, malgré les oppositions farouches rencontrées au début, s'imposa universellement.

2) R. Knopf, H. Lietzmann, H. Weinel, *Einführung in das Neue Testament*, 2e édit., dans *Sammlung Töpelmann, Erste Gruppe, Die Theologie im Abriss*, t. II, Giessen, 1923, p. 23, attestent : « Nous ne sommes de loin pas arrivés à pouvoir reconstituer un seul archétype pour l'ensemble de la tradition manuscrite du Nouveau Testament. Cependant, nous pouvons dire : il est possible, grâce à la riche et ancienne tradition de ces écrits, de retrouver plusieurs archétypes remontant très haut, et ceux-là ne sont plus guère éloignés du texte original pour autant que celui-ci puisse jamais être atteint ». Les trois auteurs qui ont travaillé à cette introduction sont des spécialistes de l'exégèse néotestamentaire ; et en particulier H. Lietzmann s'est toujours occupé très diligemment des questions textuelles. Voir entre autres études, son *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe*, dans *An die Römer, Handbuch zum Neuen Testament*, 3e édit., Tubingue, 1928, p. 1-18.

3) Citons, enfin, le R. P. M.-J. Lagrange, *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle. Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, dans *Etudes Bibliques*, Paris, 1935, p. 31 : « Un éditeur critique... devra reconnaître à l'encontre des théoriciens de la critique radicale littéraire que, malgré ces mêmes changements, les textes du Nouveau Testament nous sont parvenus dans une merveilleuse intégrité, tels substantiellement qu'ils sont sortis chacun de la main de leur auteur. Les libertés qu'on a prises, même les plus hardies et que nous pouvons reconnaître, témoignent invinciblement par la limite où leurs auteurs se sont réduits, contre la prétendue origine des livres par fragments successifs, remaniements, fusions rédactionnelles ».

2. **Le témoignage des éditions critiques.** — Le nom de C. Tischendorf reste à l'origine du renouveau des études de la critique textuelle néotestamentaire. Ce savant doit sa célébrité à la trouvaille d'un des plus précieux onciaux du IVe siècle ; le Sinaïticus et à la découverte de quelque vingt manuscrits onciaux ; il en publia dix-huit pour la première fois et collationna, le premier, vingt-trois manuscrits en minuscules. Le couronnement de son œuvre fut l'*Editio octava major* (1869-1872) du Nouveau Testament, avec une telle richesse de variantes que cet ouvrage reste indispensable aujourd'hui encore à tous les exégètes de profession. Après cette édition vint celle de B. F. Westcott et F. J. A. Hort, dont j'ai déjà parlé. Elle date de 1881. Pendant les trente ans qui suivirent parurent de nombreuses études de détail et d'ensemble, sans qu'aucune édition critique importante ne remplaçât le texte des savants de Cambridge. Cependant, dès 1902, Hermann von Soden avait commencé la publication de son monumental ouvrage : *Die Schriften des Neuen Testament in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. I. Teil : Untersuchungen. I. Abteilung. Die Textzeugen*, Berlin, 1902 ; *II. Abteilung. Die Textformen. A. Die Evangelien*, Berlin, 1907 ; *III. Abteilung. B. Der Apostolos mit Apokalypse*, Berlin, 1910 ; *II. Teil : Text mit Apparat, nebst Ergänzungen zu Teil I*, Goettingue, 1913. H. von Soden s'était entouré d'une équipe de travailleurs et, pendant près de vingt ans, celle-ci et son chef fouillèrent les bibliothèques et collationnèrent les textes, avec le but avoué de remplacer les travaux de Tischendorf et de Westcott-Hort. Le résultat de cet effort concerne l'histoire du texte et le texte lui-même. Sur l'un et l'autre, on proposa des théories nouvelles. Enfin, citons les deux éditions manuelles catholiques de H. J. Vogels, 2e édit., Bonn, 1922 et de A. Merk, 2e édit., Rome, 1935.

Comparons ces éditions entre elles. La tâche est aisée. L'édition scolaire de Nestle, 13e édit., 1932, prend pour base les éditions de Tischendorf, Hort, Weiss (dont je n'ai pas parlé parce que cette édition n'a pas la même importance que les autres), et elle cite von Soden quand le texte de celui-ci s'éloigne des premières. Cette édition est dans toutes les mains, ainsi que celle des deux auteurs catholiques. Pour qui se donne la peine de les collationner, la preuve est évidente : ils ne diffèrent qu'en des points qui, pour l'établissement du donné chrétien, n'ont qu'une portée insignifiante. Or, si tant de travaux, entrepris selon des méthodes divergentes, arrivent à un résultat à peu près identique, c'est que le texte obtenu est excellent.

3. **Les résultats de l'histoire du texte.** — Le schéma idéal du classement des manuscrits par date et lieu d'origine et par l'établissement de l'arbre généalogique remontant jusqu'à l'archétype commun ne peut être appliqué à la critique textuelle du Nouveau Testament. Non seulement la masse des manuscrits est immense, mais leur dépendance est difficile, sinon impossible à saisir. Toutefois, après plus d'un demi-siècle de tâtonnements et sans préjuger des études à venir, on peut se rallier au classement proposé, à la suite d'autres savants, par le P. M.-J. Lagrange. A partir du second siècle, les chrétiens, préoccupés de la pureté du texte, ont revisé leurs écrits sacrés, soit en les collationnant sur une copie plus pure, soit en com-

parant plusieurs textes entre eux pour en extraire un autre qui constitue une recension. Ainsi, pour les Evangiles, le P. Lagrange distingue la recension *B*, qui a, parmi ses principaux représentants, le Codex *Vaticanus* et le *Sinaïticus* ; la recension *D*, dont le plus fort soutien est le Codex *Bezae* ; c'est la recension dite occidentale que le P. Lagrange nomme aussi harmonisante populaire ; la recension *A*, qui est le texte ecclésiastique de Constantinople, devenu le texte reçu ; enfin un quatrième type *C*, dit Césaréen. Ce dernier est assez mal connu, si bien que nous bornons nos remarques aux trois précédents. C'est une conquête de la critique textuelle d'avoir rompu avec le texte reçu *A* et la question de priorité et de valeur est souvent tranchée en faveur des recensions *B* et *D*, sans pour cela nier l'existence de précieux éléments dans *A*. Mais dès 1906, M. R. Knopf, *Der Text des Neuen Testaments*, Giessen, 1906, p. 38, affirme que nos idées sur Jésus, Pierre, Paul et Jean ne changeraient en rien si nous ne possédions pas autre chose que le texte reçu. Cette remarque est tout aussi vraie si nous l'appliquons aux recensions *B* et *D*. Leur étude nous permet de mieux comprendre l'histoire du texte, d'appuyer telle ou telle variante, mais les cas litigieux ou insolubles n'atteignent d'aucune façon les points essentiels du donné chrétien. Là-même où *D* diffère le plus de *B*, c'est-à-dire dans le livre des Actes, nous n'obtiendrions pas une image différente de l'activité apostolique et des croyances, si nous préférions *D* à *B*. Mais il y a plus. Nos éditions critiques mettent ordinairement à la base de leur texte la recension *B*, sans rejeter *a priori* la possibilité de leçons originales dans les autres recensions. Le meilleur témoin *B* est le *Vaticanus* qui date du IVe siècle. Or, ce manuscrit représente un texte très pur, qui démontre un travail très soigné de transcription ou d'édition. Comparons-le avec le texte, de quelque cent cinquante ans plus ancien, retrouvé dans les papyrus Beatty et édité par H. A. Sanders, *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul*, Ann Arbor, 1935 ; on a remarqué que nul autre manuscrit n'est plus près de ces papyrus anciens que le *Vaticanus*, soutien de la recension *B*, base de nos meilleures éditions critiques. Sans attribuer au *Vaticanus* un droit de priorité absolu et sans préjuger de la suite du travail de critique, il est bien permis de constater que loin d'affaiblir notre certitude de posséder un texte sûr, l'histoire de la transmission manuscrite nous a mis en présence d'une recension très solide, dont les découvertes récentes ont souligné la valeur (cf. Sanders, *op. cit.*, p. 24).

4. **Le nombre et l'antiquité des manuscrits.** — Le témoignage des spécialistes, l'identité des éditions, les résultats de l'histoire du texte, trouvent leur point de départ dans les matériaux mis en œuvre. Nous sommes, en effet, en présence de richesses à nulle autre pareilles.

Nous possédons quelque cinquante papyrus, plus de deux cents manuscrits ou fragments de manuscrits majuscules sur parchemin, environ 2.370 minuscules, plus de 1.600 lectionnaires. Si nous y ajoutons les versions, le nombre s'accroît considérablement : pour la vieille-latine, une cinquantaine de manuscrits ; pour la Vulgate, les estimations vont de 2.500 à 8.000 ; pour les versions syriaques, coptes, gothique, arménienne, géorgienne et éthiopienne, les copies

sont moins nombreuses, mais il faut se dire qu'il reste beaucoup à faire et qu'en tous cas, certaines de ces antiques versions nous donnent un texte remontant à un original plus ancien que de nombreux manuscrits grecs. Le bénéfice d'un matériel aussi riche saute aux yeux. Là où les témoins concordent, leur autorité est indiscutable. Or, nous avons dit que le comput de Hort, même s'il est un peu trop optimiste, est en faveur d'un accord extraordinairement étendu. Là, au contraire, où les témoins sont divergents, leur nombre nous offre le moyen de rechercher la bonne leçon.

Au nombre de manuscrits s'ajoute leur âge. « Pour les auteurs classiques, il existe le plus souvent un long espace de temps entre l'autographe et la copie la plus ancienne que nous possédons : quatorze cents ans pour le manuscrit des tragédies de Sophocle, ainsi que pour les œuvres d'Eschyle, d'Aristophane et de Thucydide ; seize cents ans pour celles d'Euripide et de Catulle ; treize cents pour celles de Platon et douze cents pour celles de Démosthène ; sept cents ans seulement pour celles de Térence ; cinq cents pour celles de Tite-Live. Enfin, pour Virgile, l'écart est seulement de quatre cents ans » (E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, t. II : *Le texte du Nouveau Testament*, Paris, 1913, p. 2). La comparaison est toute en faveur du Nouveau Testament, pour lequel nous possédons d'excellents manuscrits du milieu du IVe siècle, le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*, et des fragments très importants dans les papyrus, spécialement le papyrus Beatty, qui nous mettent à moins de deux cents ans des originaux.

Après un siècle de recherches et d'études de la critique textuelle, on peut donc considérer comme un résultat définitivement acquis que notre texte du Nouveau Testament, s'il est encore loin d'être fixé dans chacune de ses particularités, et s'il garde le secret des vicissitudes par où il a passé pour se ramifier en recensions diverses, offre un degré de fixité telle qu'une étude du donné révélé chrétien a toutes les garanties de génuité et de solidité en se basant sur lui.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les éditions du Nouveau Testament déjà citées et les ouvrages de Lagrange et de Jacquier, on consultera avec profit les introductions de *C. R. Gregory* (1907), *H. J. Vogels* (1923), *E. Nestle-E. von Dobschütz* (1923), *F. G. Kenyon* (1926), *K. Lake-S. New* (actuellement Me Lake), (1928) (un excellent petit manuel), *A. Souter* (1930) et surtout L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, dans la *Bibliothèque Catholique des Sciences religieuses*, Paris, 1934, où l'on trouvera p. 174-176 une copieuse bibliographie. Voir aussi un résumé de J. Huby, *Les Evangiles*, dans *Le Christ*, Paris, 1935, p. 192-208. La découverte des papyrus Beatty, d'un fragment du Diatessaron de Tatien en grec, d'un fragment de l'évangile de Jean et d'un fragment d'évangile apocryphe du second siècle, a provoqué de nouvelles et nombreuses études dans les revues en ces dernières années.

CHAPITRE II. — HISTORICITÉ DE L'ÉVANGILE DE L'ENFANCE

Remarques préliminaires. — Dans les deux premiers chapitres de son évangile, saint Matthieu expose la généalogie du Christ, la naissance de Jésus, la venue des mages, la fuite en Egypte, le massacre

des innocents, le retour au pays d'Israël. Luc rapporte également la généalogie du « Fils de Joseph », mais il la disjoint des premiers faits de la vie de Jésus. Ses deux premiers chapitres contiennent un prologue à tout l'Evangile, l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste à Zacharie, l'annonciation de la naissance de Jésus à Marie, la visite de celle-ci à Elisabeth, la naissance de Jésus à Bethléem, l'hommage des bergers, la circoncision, la purification au temple, la vie à Nazareth, la perte de Jésus à Jérusalem, le retour à Nazareth. Ces faits constituent ce qu'on nomme ordinairement l'Evangile de l'Enfance.

Ces événements sont-ils historiques ? La critique a présenté contre eux des arguments qui tendent à ruiner l'ensemble des témoignages ou chacun des faits en particulier. Nous ne pouvons étudier les difficultés de détail, ni même rencontrer une à une toutes les objections contre l'historicité globale de ces chapitres de Matthieu et de Luc. Nous examinerons plus loin, en particulier, la conception virginale. Notre but est de présenter les raisons positives qui justifient le crédit que nous reconnaissons à ces pages. Auparavant, précisons le problème.

Dans un livre, qui n'a rien perdu de sa valeur démonstrative, le R. P. A. Durand, S. J., *L'Enfance de Jésus-Christ d'après les évangiles canoniques*, Paris, 1908, fait deux remarques que l'apologiste devra sans cesse tenir devant ses yeux. 1° *Au sujet des faits.* Ni Luc, ni Matthieu n'ont été témoins des faits. Il est même possible que leur témoignage repose sur des sources orales ou écrites, qui n'avaient pas avec les événements un contact aussi immédiat que le reste de l'histoire évangélique. D'autre part, ces faits ont eu peu de témoins et ils se sont passés à une époque où Jésus n'attirait pas l'attention publique. 2° *Au sujet du but à atteindre par l'apologiste.* L'apologétique tend à prouver le fait chrétien et catholique. Cette preuve est indépendante de l'historicité de l'Evangile de l'enfance, car en supposant admis le caractère légendaire de celui-ci, il ne s'ensuit pas que toute la valeur historique des autres récits en soit compromise. Par conséquent, il y a deux voies possibles pour prouver l'historicité de ces récits. Ayant démontré, par des arguments indépendants des premiers chapitres de Matthieu et de Luc, l'autorité doctrinale de l'Eglise catholique, on accepte l'enseignement infaillible de celle-ci touchant l'enfance du Seigneur. C'est la réponse générale et suffisante pour ceux qui croient à l'infaillibilité. Pour les autres, et pour ceux mêmes qui, tout en s'inclinant, cherchent une justification rationnelle de cette croyance, il faut recourir à la preuve directe.

§ 1. — *L'authenticité des récits.*

Avant de pouvoir tirer parti d'un témoignage, il est nécessaire d'en établir l'authenticité. L'attribution de l'Evangile de l'Enfance à Luc et à Matthieu est évidemment niée par tous ceux qui rejettent l'authenticité des évangiles eux-mêmes et qui en font une création anonyme, provenant des églises chrétiennes des deux premiers siècles. Nous supposons donc démontrée l'authenticité globale des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, et nous montrons qu'on n'a pas le droit d'en détacher les premiers chapitres.

1. **Preuves externes.** — *a*) Les manuscrits et les versions les plus anciens et les plus divers possèdent le texte de ces chapitres dans la teneur qu'ils ont dans nos éditions critiques. Aucun témoin important ne porte des traces d'additions ou de transformations notables. — *b*) Les auteurs ecclésiastiques du second et du troisième siècle, comme Justin et Irénée, utilisent et citent ces chapitres. — *c*) Les hérétiques Cérinthe et Carpocrate font de même, et le païen Celse du IIe siècle les connaît (cf. Origène, *Contra Celsum,* I, XXVIII, *P. G.*, XI, 713 ; II, XXXII, *P. G.*, XI, 852). — *d*) Si Marcion et les Ebionites rejettent les récits de l'enfance, c'est à cause de préjugés dogmatiques en contradiction avec les faits racontés. L'antiquité chrétienne s'est insurgée contre cette mutilation. Irénée, *Adversus Haereses,* I, XXVII, 2 (*P. G.*, VII, 688) ; *Ibid.*, III, XII, 7 (*P. G.*, VII, 900) ; Tertullien, *Adv. Marcionem,* I, I (*P. L.*, II, 248) ; IV, 2 (*P. L.*, II, 363). — *e*) Dans un écrit syriaque du pseudo-Eusèbe, on trouve une notice selon laquelle, en l'an 430, (118-119) sous le règne d'Hadrien, pendant le consulat de Sévère et de Fulvus (Fulvus = 120) et l'épiscopat de Xyste, évêque de Rome (env. 115-125), une discussion se serait élevée au sujet de l'étoile des mages. Cf. E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament,* 2e édit., 1899, p. 210 ; Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament,* t. II, Leipzig, 1924, p. 273. — *f*) Dans le *Testament des douze Patriarches,* apocryphe juif interpolé par des chrétiens entre 70 et 135 après J.-C., nous rencontrons plusieurs utilisations de Luc et entres autres *Luc,* I, 15 = *Ruben,* I ; II, 19 = *Lévi,* VI ; cf. aussi *Luc,* I, 35 = *Lévi,* XVI ; *Luc,* I, 17 = *Dan,* V.

2. **Preuves internes.** — A) *Matthieu.* — 1. Les deux premiers chapitres de Matthieu forment un tout homogène et cohérent. Le morceau tout entier a le même but : montrer que Jésus est le Messie et réfuter certaines allégations juives.

Le chapitre II suppose le chapitre Ier puisque au verset 13 du chapitre II Joseph entre en scène sans avoir été présenté. Le verset 20 du chapitre Ier dit de Joseph qu'il est fils de David, ce qu'a démontré la généalogie I, 1-17. Les doutes de Joseph amènent la révélation par l'ange de la conception virginale, I, 18-25. L'adoration des mages éveille les soupçons d'Hérode, qui provoquent le massacre des enfants et la fuite en Egypte. — 2. Les deux premiers chapitres de Matthieu se rattachent intimement à l'ensemble de l'Evangile. Le vocabulaire, la grammaire et le style ne diffèrent point du reste. La présentation des faits en intime union avec leur prédiction par l'Ancien Testament est identique. L'histoire de l'enfance est une préparation et un résumé des développements contenus dans III-XXVIII. Le premier évangéliste veut prouver dans les deux sections que Jésus est le Messie, annoncé par les prophètes et qu'Israël attend : Jésus est l'Emmanuel, annoncé par Isaïe : I, 22, 23 = *Is.*, VII, 14 ; il est né à Bethléem, comme l'avait prédit Michée : II, 6 = *Mich.*, V, 2 ; il est allé en Egypte et en a été rappelé, selon ce qui avait été dit en Osée : II, 15 = *Osée,* XI, 1 ; il habite à Nazareth, pour remplir les prédictions des prophètes. La même méthode se retrouve plus loin. Jésus est annoncé par un précurseur : III, 1 = *Is.*, XL, 3 ; il ira habiter la Galilée des Gentils, à Capharnaüm : IV, 14 = *Is.*,

IX, 1, 2 ; il guérit les malades : VIII, 16 = *Is.*, LIII, 4 ; il prêche en paraboles : XIII, 3 = *Is.*, VI, 1. Dans les deux parties, l'Evangile s'applique à montrer un Jésus à la fois pauvre et triomphant. Jésus se fait baptiser par Jean, mais l'Esprit le glorifie ; tenté par les démons, les anges viennent le servir ; Jésus vit pauvre, mais les éléments, la maladie, la mort, les esprits lui sont soumis ; à une mort ignominieuse succède une résurrection éclatante. C'est la même antithèse dans les récits de l'enfance : au sein d'une pauvre famille, il est le fils de David ; il voit le jour dans une étable, mais l'étoile amène à ses pieds les Mages d'Orient ; il fuit en Egypte, mais il est craint par Hérode. Il n'y a donc pas de raison de nier la paternité de ces chapitres à l'auteur du premier évangile.

B) *Luc.* — L'appartenance des deux premiers chapitres à l'œuvre de Luc est fort bien mise en évidence par un auteur non-catholique, auquel on pourrait difficilement refuser crédit. C'est Erich Klostermann, *Das Lukasevangelium*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, 2e édit., Tubingue, 1929, p. 4. Je résume en éclaircissant un tant soit peu son texte. Etant donné l'unité qui donne aux chapitres les mentions de temps (I, 26, 39, 56 ; II, 1, 21 s., 42) et le parallélisme du contenu, tout au moins entre les chapitres Ier-II et IV-V, il faut reconnaître que tous les morceaux sont cohérents. De plus, la liaison continue des scènes particulières et les ressemblances dans la forme du récit, la langue en général fort sémitisante, spécialement dans les hymnes, les finales I, 80 et II, 40, II, 52, qui se correspondent, conduisent au même résultat. Enfin le caractère général — et ici Klostermann fait sien le jugement du célèbre exégète J. Weiss — : tandis que Matthieu révèle dans son Evangile de l'Enfance des tendances apologétiques et dogmatiques, Luc nous conte une paisible idylle. Les histoires n'ont d'autre but qu'elles-mêmes dans leur beauté édifiante. Tout ce qui est local et juif est supposé connu. De même, la mentalité d'un chrétien venu du judaïsme se fait jour dans les sentiments du ménage sans enfant (I, 45, 48), dans l'idéal de piété (II, 21 ss., 25, 36 s., 41) et surtout dans la conception générale de l'apparition de Jésus (I, 32 s., 71, 74 ; II, 10, 31).

§ 2. — *L'historicité des faits.*

I. **Argument général.** — Si Matthieu et Luc ont accepté dans leur évangile le récit des faits qui semblent bien ne pas avoir fait partie de la catéchèse primitive de l'Eglise, c'est qu'ils considéraient ces faits comme historiques. Le temps est passé où la sincérité des évangélistes était mise en doute. « Nous concluons donc, dit judicieusement le R. P. M.-J. Lagrange (*Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 43), non pas précisément que le ch. II de Mt., s'il était isolé, se présenterait avec cet aspect historique qui défie la critique, mais du moins, qu'il doit bénéficier du caractère de l'ouvrage entier. Tite-Live manifeste clairement qu'il ne croit pas à l'histoire de Romulus et de Rémus ; Hérodote lui-même a retranché des origines de Cyrus la chienne qui l'avait allaité. Si Mt. qui est, dans le cours de son évangile, un rapporteur sérieux et consciencieux de faits, a exposé ceux de l'enfance comme ayant la même réalité que le reste, nous n'avons pas le droit de lui donner un dé-

menti ». Ce qui est vrai de Matthieu, l'est *a fortiori* pour Luc. L'évangéliste se révèle tout au long de son évangile excellent historien. Le prologue contient une déclaration très nette : il connaît les essais précédents ; son enquête à lui sera soigneuse, elle portera sur tous les événements en commençant dès le début ; Luc en exposera les résultats avec ordre et le but avoué — baser sur ces faits la catéchèse chrétienne — lui fait un devoir de n'accepter que des récits incontestablement établis. On a dit et répété que notre connaissance du christianisme serait bien défectueuse si nous ne possédions pas le troisième évangile (cf. V. Taylor, *The Gospels. A short Introduction*, 2e édit., Londres, 1933, p. 86). A comparer les récits de l'enfance de Matthieu et de Luc, il est manifeste que ce dernier présente un caractère biographique plus accentué. Matthieu ne fournit que des épisodes. Luc suit les événements. Matthieu est préoccupé d'une thèse et d'une polémique. Luc conserve au récit un ton irénique, plein de charme et de douceur. Passons à une analyse plus détaillée.

2. **Les sources.** — Ni Matthieu, ni Luc ne furent témoins des événements qu'ils racontent. Ils dépendent de leurs sources orales et peut-être écrites. Ici encore, il faut bien préciser le problème. En supposant admis que Matthieu et Luc aient utilisé des sources écrites, il n'est pas vraisemblable que toute leur connaissance des événements de l'enfance de Jésus leur vint d'un ou de plusieurs documents. Ces récits étaient un bien des communautés et exprimaient leur foi. Matthieu et Luc tenaient leurs renseignements d'une tradition et n'ont accepté le document qu'en fonction de cette foi.

a) *Matthieu.* — Qui oserait prétendre que Matthieu a inventé les faits pour les faire cadrer dans la preuve de la messianité de Jésus par les oracles prophétiques ? Qui même pourrait démontrer que la tradition, source de Matthieu, s'est créée sous la poussée des textes de l'Ancien Testament ? Le premier évangéliste peut être regardé, à bon droit, comme un bon apologiste juif, sacrifiant aux exigences intellectuelles de ses contemporains : l'histoire de Jésus est providentielle, car tout dans sa vie et sa doctrine répond aux exigences des écrits sacrés. Pour que la prophétie ait créé la croyance, il faut qu'elle soit claire, connue des communautés, reliée à la foi par une connexion évidente de cause à effet. Or, que de fois n'a-t-on pas reproché à Matthieu de relier les faits aux textes anciens par un lien subtil ? L'étoile guidant les mages peut-elle devoir son origine à la prophétie de Balaam où le roi est figuré par une étoile (*Nombres*, XXIV, 17) ? Jésus a-t-il dû aller en Egypte parce qu'Israël y avait été ? Les innocents ont-ils dû être massacrés parce que Rachel avait pleuré sur la déportation de ses enfants ? L'explication la plus naturelle restera que Matthieu ou l'apologétique juive, si l'on veut multiplier le cas, a recherché dans les Ecritures un certain nombre d'analogies pour illustrer les faits réels. L'évangéliste se montre moins soucieux d'en établir la réalité que d'en souligner la portée. Cette méthode ne correspond sans doute pas à nos exigences intellectuelles contemporaines, mais elle s'adaptait aux destinataires de l'Evangile et nous n'avons à la juger que d'après ce point de vue. Par qui la tradition, qui s'avère ici répandue dans les milieux juifs ou judéo-chrétiens, a-t-elle été créée, si elle ne le fut pas par les oracles pro-

phétiques ? Par les récits de folklore, dit-on. Nous examinerons cette réponse, après avoir consulté le témoignage de Luc.

b) *Luc.* — Bien plus épineuse est la question des sources de Luc. V. Hartl (*Zur synoptischen Frage. Schliesst Lukas durch I,* 1-3 *die Benutzung des Matthäus aus ?* dans la *Biblische Zeitschrift,* t. XIII, 1915, p. 334-337) soutient que Luc a connu les premiers chapitres de Matthieu et qu'il en tient compte pour les compléter. Ce n'est pas l'avis du R. P. Lagrange, qui estime plutôt que Luc n'a pas connu ces premiers chapitres de Matthieu (*Evangile selon saint Luc,* Paris, 1921, p. 92 ; cf. J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur,* t. I, Paris, 1931, p. 46). Mise à part cette relation entre le premier et le troisième évangéliste, on doit se demander si Luc dépend d'une source écrite. Certains critiques se refusent à cet examen. S. Antoniadis (*L'évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style. Collection de l'Institut néo-hellénique de l'Université de Paris,* 7, Paris, 1930, p. 391), écrit : « La question des sources de Luc ne sera pas étudiée ici, car c'est un des problèmes où la critique peut faire les inventions les plus ingénieuses sans jamais rien prouver. Parler de ce que le texte nous offre est un sujet déjà riche et qui porte en lui-même ses données et ses preuves ». Le P. Lagrange tranche la question des sources écrites par la négative (*Evangile selon saint Luc,* p. LXXXIX) : « Rien n'autorise la critique à distinguer ici un intermédiaire écrit entre la tradition orale et l'auteur du troisième évangile ».

Jugent de même le R. P. Médebielle, *Annonciation,* dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* t. I, col. 268, et le P. F. Prat, *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre,* t. I, Paris, 1933, p. 25 : « S'il (Luc) écrit en style biblique les deux premiers chapitres de son Evangile, ce fait ne prouve pas qu'il les traduit d'un document hébreu ou araméen, mais qu'il est assez familier avec la version grecque de la Bible, pour en imiter la diction ». (Cf. *ibid.,* t. I, p. 115.)

Durand, Dalman, Plummer, Taylor, J. Gresham Machen, Lebreton admettent au contraire que l'hypothèse d'une source écrite « explique mieux les particularités de langue et de construction qu'on remarque en ces deux chapitres ». (Lebreton, *op. cit.,* t. I, p. 33.) Il faut bien reconnaître que les aramaïsmes et les hébraïsmes sont plus nombreux dans ces chapitres que partout ailleurs dans Luc ; les citations et les utilisations fréquentes de l'Ancien Testament, la connaissance du culte, du temple et des cérémonies, l'identification, à la mode juive, des personnages, Zacharie, de la classe d'Abia, Elisabeth, de la tribu d'Aaron, Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser, détails qui n'intéressent nullement le lecteur, s'expliquent plus aisément par un recours à une source écrite.

On rendrait aussi mieux compte, dans cette hypothèse, des traces de particularisme que Luc, disciple de Paul, l'apôtre de l'universalisme, a laissées dans ces chapitres (I, 32, 33, 68, 69, 71, 73, 74). Mais cette question ne peut faire dévier l'essentiel du débat. Que Luc ait reproduit un original grec, ait traduit un texte sémite ou ait composé un écrit juif, d'après une tradition orale, en imitant le vocabulaire, le style, le rythme, les lois de compositions littéraires par parallélisme, et qu'il ait donné, par là, une couleur locale à ses narrations, il y a laissé la marque de sa main et le trait de son esprit.

Si l'on admet un document antérieur, on diminue d'autant la distance entre le témoin et les événements. Mais en le faisant sien, Luc lui a donné une garantie supplémentaire que l'on ne peut négliger. Vers l'an 60, pendant les deux ans que Paul passa en prison à Césarée de Palestine, Luc eut le loisir de se renseigner sur les actes du Sauveur. Il rencontra des témoins oculaires, des parents de Jésus, des vieillards qui pouvaient se souvenir de son enfance. Marie pouvait encore vivre ; ni elle, ni Elisabeth, ni Anne n'avaient, en tous cas, disparu sans avoir communiqué aux fidèles, et spécialement aux saintes femmes qui, dans l'Evangile, suivaient le Seigneur et apparaissent en compagnie de Marie, les secrets et les merveilles de la naissance. Or, on l'a remarqué bien souvent, les femmes jouent un rôle important dans le troisième évangile. « Le récit de saint Matthieu est conçu du point de vue de Joseph : c'est à lui que l'ange de Dieu apparaît constamment ; au contraire, dans saint Luc, la mère de Jésus reste, d'un bout à l'autre, le principal personnage de la scène. Elle y apparaît entre Elisabeth et Anne, dont le rôle est de proclamer ses grandeurs. En outre de Marie, mère de Jacques et de José, de Madeleine, connues des trois premiers évangélistes, Luc fait encore mention de Suzanne, de Marthe, sœur de Marie, et de Jeanne, eemme de Chuza, l'intendant d'Hérode le Tétrarque. Plusieurs mirales, exclusivement rapportés dans le troisième Evangile, sont faits fn faveur de femmes : la veuve de Naïm, la pécheresse du chapitre huitième, la délivrance de la Madeleine, la femme guérie d'un mal dont elle souffrait depuis dix-huit ans. Il y a encore chez lui plusieurs scènes où des femmes occupent le premier plan : le denier de la veuve, la parabole du juge inique, les filles de Jérusalem qui s'apitoient sur Jésus, l'hospitalité reçue dans la maison de Marthe et de Marie, la femme qui proclame bienheureuse la mère de Jésus. On a fait la même remarque au sujet du Livre des Actes ». (Durand, *op. cit.*, p. 139-140.)

C'est de milieux, en tous cas, bien intimes avec la Vierge ou d'elle-même, que Luc ou sa source recueillirent les fines notations qui caractérisent le récit de l'enfance. Le troisième évangile, en effet, ne se borne pas à rappeler les paroles de l'Ange et de Marie à l'Annonciation, il sait que la Vierge fut troublée par les éloges de la salutation ; en relatant l'épisode de Siméon, il note l'admiration de Marie devant les perspectives prophétiques du vieillard ; pour Bethléem et Nazareth, Luc spécifie deux fois (II, 19, 51) que la mère gardait le souvenir de toutes ces choses dans son cœur, pour s'en souvenir, y repenser avec amour et les raconter plus tard ; enfin, quand l'enfant est retrouvé au Temple, les parents ne comprennent pas la portée de la parole de Jésus (Luc, II, 50). Godet, Zahn, Plummer, Ramsay, Sanday, Harnack, pour ne citer que des protestants, admettent qu'en dernier ressort, les récits évangéliques remontent au cercle qui entourait Marie.

c) *Conclusion.* — S'il en est ainsi, il devient bien difficile de concevoir *la création de ces récits par le folklore.* D'après certains critiques, en effet, la foi en la messianité de Jésus, produit de la foi en sa résurrection, aurait déterminé les fidèles à ne pas attribuer au Christ une origine commune aux autres hommes. Sous la pression d'une idéalisation sentimentale et de la dévotion de l'ancienne Eglise, les légendes

touchant les grands hommes tels que Sargon, Cyrus, Romulus ou même les mythes bouddhistes, les mystères mithriaques et les croyances babyloniennes, auraient servi de substrat à la croyance chrétienne. De telles positions sont trop souvent inspirées par des systèmes philosophiques dans lesquels le surnaturel doit être absolument proscrit.

Cependant, on remarquera que les tenants de ces hypothèses sont les mêmes qui rejettent l'authenticité des chapitres, afin de disposer d'un laps de temps suffisant pour l'éclosion et le développement de cette synthèse pagano-chrétienne. On peut leur demander pourquoi les récits de Matthieu et de Luc portent ce cachet de simplicité et de sobriété et reflètent un état de la croyance chrétienne moins développé que celui des lettres de Paul ou de l'évangile de Jean ? Pourquoi a-t-on fait sortir Jésus d'une famille pauvre et naître dans une étable ? Pourquoi lui donner une crèche pour berceau, une humble maison pour demeure ? Pourquoi a-t-on laissé subsister tant de traits particularistes quand l'universalisme de Paul avait définitivement triomphé ? Pourquoi le Verbe de Dieu, rayonnant de gloire et de vérité, se prête-t-il aux vexations d'Hérode et aux simples ennuis familiaux d'une fugue d'enfant ? Le récit de Luc relève d'autre part d'un art consommé. « Ces récits et les cantiques qu'ils encadrent font revivre non pas le christianisme déjà mûr, que Luc avait sous les yeux quand il édifiait son évangile, mais les premiers tressaillements de l'ère messianique, les premiers rayons de l'aurore ». (Lebreton, *ibid.*, I, p. 33.)

D'autre part, « l'histoire de Jean-Baptiste et celle de Jésus sont entrelacées selon les règles du parallélisme. Mais ces règles, loin d'exiger en tout une ressemblance parfaite, ne donnent du relief à la pensée que par certains contrastes, d'autant plus aisément perçus que la marche est parallèle. Ce sont les mêmes faits que l'on raconte, dans l'histoire de Jean et dans celle de Jésus, mais avec des traits qui donnent à chaque vie son véritable caractère, et même de telle façon que l'une est subordonnée à l'autre, et que Jean ne paraît si grand que pour faire ressortir la grandeur incomparable de Jésus. L'ange Gabriel apparaît à Zacharie, père de Jean, et à Marie, mère de Jésus. Zacharie demande des explications. Marie veut être éclairée. Les deux mères se rencontrent ; Elisabeth salue Marie, et Jean tressaille à la présence de Jésus. Sans doute, les deux récits s'accrochent ici ; mais c'est manifestement parce que l'un conduisait à l'autre ». (M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. LXXXVIII.) Or, ce caractère artistique, dans le fond et dans la forme, chez Luc, comme le cachet d'histoire providentielle donné à son récit par Matthieu, montrent que les rédacteurs de ces récits sont des personnalités pouvant donner aux événements puisés à la tradition une allure et une signification particulières. Leur attribuer, d'une part, une force de pensée peu commune, un tact parfait dans les narrations difficiles, un sens de l'histoire inconnu des anciens et, d'autre part, une crédulité excessive, une naïveté sans bornes ou une faculté créatrice d'événements légendaires, c'est réunir dans une même personnalité des attributions contradictoires, inconnues dans la réalité. Si Luc et Matthieu ont voulu faire de l'histoire ou de l'apologétique, ils ont vérifié aux meilleures sources les faits qu'ils relatent, ou ils ont voulu nous tromper.

3. **L'harmonie entre Matthieu et Luc et le silence de Marc.** — La plus forte objection, la seule véritable difficulté contre l'historicité des récits, vient des évangélistes eux-mêmes. *a*) Ne trahissent-ils pas, à l'intérieur même de leurs évangiles, un état de croyance excluant la vérité de leurs premiers chapitres ? Le précurseur, qui apparaît dans *Luc*, VII, 19 = *Matth.*, XI, 3, et semble ne pas connaître le caractère intime de Jésus, est-il celui qui, dans *Luc*, I, 44, reconnaît son infériorité devant la mère du Messie ? La parenté de Jésus est-elle bien la même, là où elle nous apparaît dans la vie publique, que dans ces premiers chapitres où tout la portait à reconnaître le caractère surnaturel de sa naissance et de sa mission ? *b*) Anciens et modernes se préoccupent de l'accord entre Matthieu et Luc. Luc ne connaît ni les mages, ni le massacre des innocents, ni la fuite en Egypte. D'après Matthieu, Jésus n'est de Nazareth que par accident. Il est de droit bethléémite. *c*) Enfin, si la naissance de Jésus fut si merveilleuse, comment un évangéliste a-t-il pu omettre ces récits essentiels ?

Réponse. — *a*) Entre la naissance et la vie publique de Jésus s'écoulèrent environ trente ans. La parenté dut savoir quelque chose des merveilles qui avaient accompagné sa naissance. Le sens profond du mystère leur avait, en tous cas, échappé. « En constatant, tous les jours, qu'il ne se distinguait pas des autres enfants, ils en vinrent à ne plus rien attendre de lui d'extraordinaire ». (Durand, *ibid.*, p. 145.) Ni Luc, ni Matthieu n'ont vu de contradiction dans leur propre récit et, en particulier, le cas de Jean est fort compréhensible. Le précurseur n'avait pas reçu, sur la mission messianique de Jésus, les lumières suffisantes pour que son âme impatiente pût saisir la manière douce et lente du rénovateur pacifique.

b) Entre Matthieu et Luc, il n'y a point de contradiction. Les points de vue sont différents, aucun des évangélistes, ici pas plus qu'ailleurs, n'entendant raconter tous les événements. Ils ont fait un choix, inspiré par le but qu'ils visaient ou par la destination de leur écrit. Matthieu est soucieux de montrer la descendance davidique. Il expliquera donc comment Jésus peut être dit nazaréen, en étant né à Bethléem. Luc a pu avoir des raisons ignorées de ne nous point parler des mages, et ce silence entraînait celui touchant la fuite en Egypte et le massacre des innocents. L'accord fondamental sur la naissance virginale est d'un poids énorme, étant donné les divergences accidentelles. On n'oubliera pas, non plus, que si les chrétiens reçurent les deux narrations, c'est qu'elles puisaient à un fond commun, en contact intime avec la réalité. « Quand il s'agit de dire, dit justement Durand, non plus ce qu'un auteur a connu, mais ce qu'il a ignoré, pourquoi il a mis ceci à cet endroit plutôt qu'à tel autre, et surtout dans quel but il s'est tu, alors que, d'après toutes les vraisemblances, il pouvait parler, il y faut beaucoup de discrétion... Il y a souvent plus de sagesse à ignorer qu'à affecter un savoir de mauvais aloi. Les solutions faciles et le ton tranchant constituent ici un préjugé défavorable ». (*Ibid.*, p. 212-213.)

c) Le silence de Marc, qu'il faut d'ailleurs rapprocher de celui de Jean et de Paul, est facilement explicable. Son but est de rapporter la catéchèse chrétienne ; or les événements de l'enfance, s'ils piquent notre curiosité, n'ont pas le caractère public de la prédication, de la mort et de la résurrection de Jésus.

4. **La comparaison avec les Evangiles apocryphes.** — Pour rejeter l'autorité historique des premiers chapitres de Matthieu et de Luc, on les a relégués au rang de cette production apocryphe du deuxième siècle, qui tendait à introduire à profusion le merveilleux dans les récits de l'enfance. Une comparaison, moins superficielle, fait ressortir la différence qui distingue la perle d'une vulgaire imitation. La découverte récente d'un morceau d'évangile apocryphe montre que ce genre de littérature se répandit très tôt parmi les chrétiens. Le *Protévangile de Jacques* fait de Marie la fille d'un riche juif, la conduit au Temple pour toute sa jeunesse, l'y fait nourrir par la main des anges ; elle refuse, à quatorze ans, le mariage proposé et il faut un miracle pour l'y décider : le bâton de Joseph aurait fleuri ou une colombe en serait sortie pour se poser sur la tête du vieillard. Le faux se révèle avec plus de lourdeur encore dans le récit de la naissance. Une sage-femme, Salomé, veut s'assurer de la virginité de Marie, après l'enfantement ; sa main se dessèche, mais elle est guérie par l'attouchement de l'Enfant-Jésus. Dans l'*Evangile de Thomas*, Jésus enfant fait des oiseaux en argile, et comme c'est un jour de sabbat, il s'en justifie en leur commandant de s'envoler. Un enfant meurt pour l'avoir heurté sans le vouloir. Joseph corrige, par deux fois, Jésus, pour des boutades. *L'évangile arabe de l'enfance* est plein d'histoires saugrenues, amplifiant les autres apocryphes. Bref, ces récits portent en eux-mêmes la marque d'invention. Aussi, ces productions ne purent-elles s'imposer à la croyance chrétienne.

***

Conclusion. — En imposant aux fidèles la croyance aux événements contenus dans l'Évangile de l'Enfance, l'Église n'abuse pas de son autorité doctrinale. La pratique de son droit repose sur des bases rationnelles, incontestables. Les narrations de l'enfance appartiennent à des ouvrages historiques et bénéficient de leur crédit. Les croyants n'admettent pas seulement la réalité de ces faits, parce que l'Eglise l'enseigne ; ils leur trouvent une assise suffisante dans le témoignage de Matthieu et de Luc.

Voir la *Bibliographie* à la fin du chapitre IV.

CHAPITRE III. — LA CONCEPTION VIRGINALE

Préliminaires. — 1. Le but de cette étude et de la suivante (IV : La virginité perpétuelle de Marie) est de prouver la légitimité de la foi en la virginité de Marie dans la conception, dans l'enfantement et après la naissance de Jésus. Mais avant toute autre considération, il est nécessaire de rappeler l'exacte donnée du problème.

Nous sommes devant un fait qui échappe à la constatation historique. Ce miracle est classé par saint Thomas dans la catégorie de ceux qu'on n'atteint que par la foi (*Summa theologica*, pars III, q. XXIX, a. I, ad 2). Il ne ressemble ni aux miracles de Jésus guérissant des malades et ressuscitant des morts, ni aux prodiges de la résurrection et de l'ascension. C'est une croyance dont la légitimité

se démontre, mais qui n'est pas appelée à démontrer la vérité du christianisme. L'examen de la tradition primitive chrétienne nous en fait voir l'antiquité. C'est un fait. Mais remonte-t-elle aux apôtres ou s'est-elle introduite subrepticement dans le dépôt chrétien ? Si elle fait partie des croyances primitives du christianisme, ne découvre-t-on pas des traditions qui lui sont antérieures, ou contemporaines et qui la contredisent ? En prouvant que la foi en la virginité de Marie fait partie du dépôt primitif chrétien, on aura revendiqué pour l'Eglise, par des arguments d'histoire, le droit d'imposer cette même foi à tous les fidèles.

2. Dans l'article précédent nous avons établi l'historicité de l'Evangile de l'Enfance. Les affirmations de la conception et de l'enfantement virginaux y sont consignées. Elles bénéficient donc du crédit général que nous avons reconnu à l'ensemble de la source. Toutefois, à cause du caractère surnaturel du fait, les critiques, dont les conceptions philosophiques excluent le miracle, sont amenés à rechercher comment ces croyances ont pu naître dans les milieux chrétiens. Nous n'avons pas à les suivre dans leur philosophie de l'histoire. Contentons-nous de remarquer que leur « foi » est antérieure et sur un autre plan que la recherche historique pure, dont tant d'entre eux se réclament si volontiers. Ils n'ont donc pas à reprocher au croyant d'être lié par le dogme. Ni les premières communautés chrétiennes, ni les théologiens modernes, n'avaient à inventer la foi en la virginité de Marie pour prouver leur foi en la divinité de Jésus. Cette vérité, contrairement à la préexistence du Verbe, à l'incarnation, à la rédemption, ne fait pas partie intégrante du système chrétien. En l'acceptant, l'Eglise ancienne et actuelle a continué dans la voie imposée par les fondateurs du christianisme.

3. Ces réflexions imposent à notre travail ses divisions et sa méthode. Que Marie soit restée vierge dans la conception de Jésus, c'est un problème qui relève de la critique des livres saints ; qu'elle le soit restée jusqu'à la mort, on ne peut l'affirmer qu'en ajoutant aux témoignages des livres canoniques celui de la primitive Eglise. Ce sont deux questions à traiter séparément. Cependant, la voie à suivre est la même. Se dégageant des objections particulières dont on pourrait augmenter le nombre, il faut relever dans les sources l'affirmation de la croyance, établir l'authenticité des textes s'ils sont contestés, analyser le degré d'évolution que représentent les conceptions et donner à l'éclosion de la foi une explication historique suffisante.

1. **Les textes.** — 1. *Matthieu.* — L'Evangile de l'Enfance dans *saint Matthieu* est conçu du point de vue de Joseph : les généalogies aboutissent à « Joseph, le mari de Marie, de laquelle naquit Jésus, qu'on appelle Christ » (I, 16) ; la génération du Christ que l'on annonce solennellement (I, 18) débute par l'explication à Joseph de la grossesse de sa fiancée : « Ce qui est conçu en elle est l'ouvrage de l'Esprit Saint » (I, 20), et cette merveille s'opère pour que s'accomplisse l'oracle : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils » (I, 23). Joseph prend Marie chez lui « et il ne la connaissait pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils ». Joseph est donc au centre des narrations de Matthieu. Cependant l'évangéliste ne le fait intervenir

avec cette insistance que pour marquer le rattachement de Jésus à David, dont Joseph est le fils (I, 20), comme le prouve la généalogie, et pour expliquer que, tout en bénéficiant de cette descendance, accréditant auprès des siens ses titres messianiques, Jésus n'est cependant que fils légal ; Joseph n'a accepté cette paternité officielle que par message divin : deux fois l'évangéliste répète que la conception est l'œuvre de l'Esprit Saint (I, 19, 20).

L'affirmation de Matthieu est hors de doute. Cependant son texte ne porte-t-il pas trace d'une croyance plus ancienne, selon laquelle Jésus aurait été le fils de Joseph et de Marie, à la façon de tous les hommes ? Le verset 16 du chapitre I nous est, en effet, parvenu sous trois formes.

1. « Jacob engendra Joseph, le mari de Marie, de laquelle est né Jésus ».

2. « Jacob engendra Joseph, dont la *fiancée vierge* Marie *engendra* Jésus ».

3. « Jacob engendra Joseph ; *Joseph, auquel était fiancée la Vierge Marie, engendra* Jésus ».

La forme 1 est la mieux attestée sans contredit ; la seconde a pour meilleur appui le groupe Ferrar, des versions latine, syriaque et arménienne ; la troisième n'a pour soutien que la syriaque du Sinaï. En bonne critique, on ne peut faire fi de cette différence de degré d'attestation. De plus, la leçon 1 explique les autres. Blessé par le terme de « mari de Marie », un copiste a rectifié en précisant que Joseph n'en était que le fiancé et qu'elle était vierge ; il fut amené, en même temps, à ne pas laisser le verbe « est né » au passif : il le remplaça par l'actif « engendra » attribué à Marie. Le traducteur syriaque remarquant que « engendra » dans la généalogie est toujours appliqué à l'homme, a continué jusqu'au bout la formulation première, estimant que son incise « auquel était fiancée la vierge Marie » manifestait suffisamment sa pensée. Admettre 3 comme primitif est, selon l'expression du P. Lagrange (*Evangile selon saint Matthieu*, p. 7), une énormité critique. Pas plus que le traducteur syriaque, l'exégète catholique ne se sentirait embarrassé par la leçon de Syrsin. M. Heer, un catholique, l'a même adoptée (*Die Stammbaüme Jesu nach Matthäus und Lucas*, dans les *Biblische Studien*, t. XV, Fribourg-en-B., 1910, p. 154 ss.). En effet, même si le texte dit que Joseph engendra Jésus, on peut se demander s'il entend signifier une filiation légale ou une filiation naturelle. La suppression de l'incise est totalement arbitraire. Affirmer que cela a dû se passer comme cela, c'est appliquer au texte les exigences d'une évolution statuée *à priori*, en vertu de conceptions étrangères à l'histoire ou en vertu d'impressions personnelles, peut-être très respectables, mais incontrôlables. Acceptons, cependant, la suppression demandée. Il n'en résulte pas, pour autant, l'affirmation de la filiation naturelle de Jésus envers Joseph. Le terme « engendra » ne signifie pas nécessairement, dans la liste, la descendance charnelle : Joram n'est pas le père d'Ozias, ni Josias celui de Jechonias, ni Jechonias qui fut stérile d'après Jérémie (XXII, 30), celui de Salathiel. Il reste donc à prouver : 1° que la paternité de Joseph ne pouvait, dans ce cas, être adoptive ou légale ; 2° que le dernier rédacteur a trahi par une exégèse tendancieuse l'intention du texte primitif ; 3° que la recti-

fication n'est pas le fruit d'une meilleure *connaissance* des faits, mais d'une évolution de la foi christologique (1).

2. *Luc.* — Plus encore que le récit de Matthieu, celui de Luc est dominé par l'idée de la conception surnaturelle. Dans un premier tableau, le troisième évangile décrit les deux annonciations et la visitation ; dans un second, les deux naissances et la présentation au temple. Un dernier récit montre, dans le voyage de Jésus à Jérusalem, la manifestation de la dignité de Jésus au monde. Or, les deux annonciations sont présentées de façon à mettre en relief, d'une part, la personne de Zacharie, d'autre part, celle de Marie ; la visitation fait voir la supériorité de l'attente de Marie sur celle d'Elisabeth ; à la présentation au temple, c'est Marie qui occupe la première place et, dans la scène de Jésus parmi les docteurs, l'opposition entre les paroles de la Mère : « son père et moi » et celles de Jésus : « la volonté de mon Père » est intentionnelle. Ces faits démontrent la place importante du rôle de Marie dans la naissance de Jésus et ils encadrent tout naturellement les versets 34 et 35 : « Or, Marie dit à l'ange : « Comment en sera-t-il ainsi, puisque je ne connais pas d'homme ? » Et l'ange, répondant, lui dit : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre ; et pour cela l'enfant né (sera) saint, il sera appelé Fils de Dieu ».

Que ces textes soient authentiques et fassent corps avec tout le récit lucanien, c'est ce que démontrent et l'économie du récit et leur examen particulier. En effet : 1° Si l'ange s'adresse à Marie comme à Zacharie, si tous deux sont auteurs d'hymnes d'actions de grâces, n'est-ce pas que ces deux personnages ont un rôle central dans la naissance annoncée ? Pour Marie, quelle est son originalité et sa part active si elle est mère comme toutes les femmes ? 2° Si le miracle de la naissance de Jean est grand à cause de la stérilité et de l'âge de sa mère, le miracle de la naissance de Jésus que l'ange compare à l'autre (1, 36) ne doit-il pas consister dans la victoire d'obstacles physiques supérieurs ? 3° L'*ecce ancilla Domini* indique une soumission : cette adhésion ne suppose-t-elle pas une discussion et le changement en Marie d'une orientation de vie qui s'explique très bien si Marie voulait rester vierge ? 4° En opposant au père, dont vient de parler sa mère, son vrai père, Jésus au temple n'in-

(1) Qu'on nous excuse d'attirer l'attention sur un cas typique de la méthode de M. Ch. GUIGNEBERT, dans son *Jésus*, Paris, 1933, p. 127. 1° *Erudition* : à première vue, elle semble brillante mais elle s'avère bientôt déficiente : Guignebert cite un second manuscrit découvert au Vatican par Conybeare et qui appuierait la leçon de Syrsin. Ce manuscrit doit être le *Dialogue of Timothy and Aquila, Anecd. Oxon. classical serie*, t. VIII, 1898. Il y a longtemps que l'on ne reconnaît plus aucune valeur à ce témoignage. Cf. DURAND, *op. cit.*, p. 77-83 ; F. C. BURKITT, *Evangelium da Mepharreshe*, Cambridge, 1904, t. II, p. 260 ; E. KLOSTERMANN, *St. Matthaeus*, p. 7 ; 2° *Interprétation tendancieuse* : dans la traduction de Syrsin, Guignebert remplace *fiancée* par *mariée* ; la formule I est « notre texte reçu » sans aucune autre recommandation ; la formule du groupe Ferrar est passée sous silence ; 3° *Affirmation incontrôlable* : p. 127, la formule Syrsin (III) est déclarée « probablement antérieure à la nôtre » ; cette probabilité « indiscutée » doit prouver que « la plus ancienne leçon de la généalogie matthéenne se terminait sûrement sur l'attribution de la *génération* de Jésus à Joseph ». Il est vrai que Guignebert ajoute à cette preuve le fait que certains hérétiques en ont appelé à la généalogie de Matthieu pour prouver que Jésus était bien le fils de Joseph et de Marie. Mais l'examen de ce nouvel argument nous montrerait que Cérinthe, Carpocrate ou les Ebionites faisaient subir aux textes des manipulations assez semblables à celles que propose M. Guignebert.

dique-t-il pas qu'il n'en a point d'autre ? Le mot de M. Feine, exégète protestant, rappelé par M. C. van Crombrugghe, est tout à fait juste : « Supprimer ces deux versets, c'est enlever le diamant en laissant la monture » (*De Beata Maria Virgine,* Gand, 1913, p. 51). Si nous serrons le contexte d'un peu plus près, nous y découvrons la même harmonie. Comparé aux versets 31-32 où l'enfant de Marie, qui sera nommé Jésus, sera grand, Fils du Très-Haut, Fils et héritier du trône de David, le verset 35 qui le proclame saint et Fils de Dieu n'offre pas une contradiction ; l'ange (verset 36) ayant déclaré comment le fils de la vierge serait l'œuvre de Dieu à l'exclusion de l'homme, pouvait maintenant lui donner son vrai nom. De même, en ajoutant qu'Elisabeth vieille et stérile avait conçu il y a six mois, Gabriel donne un signe, qui n'a plus de portée si on enlève le merveilleux des versets 34 et 35 et qui est parfaitement en place si l'on admet que, du côté de Marie comme de celui d'Elisabeth, Dieu renversera les lois naturelles pour leur donner un fils.

Les indices de style des versets eux-mêmes ne manquent pas pour le mettre en accord avec le reste des chapitres. Appeler Dieu, le Très-Haut, dire de l'Esprit qu'il surviendra *sur* toi, employer *πρός* avec le verbe dire, sont des signes du style lucanien. Ce que l'on peut relever en sens contraire est si peu qu'une paille !

Les textes de Matthieu et de Luc contiennent l'assertion de la conception virginale de Marie. Il faut étudier la valeur de cet enseignement : 1° en établissant la primitivité de cette croyance, 2° en revendiquant l'objectivité du fait comme seule raison suffisante de la réalité de la foi.

2. **Les objections.** — Que la croyance à la conception virginale de Jésus soit primitive dans les récits de Matthieu et de Luc, nous en avons la preuve générale par l'appartenance de la doctrine aux documents où elle est affirmée, comme par la valeur des témoignages puisés aux meilleures sources rapportées dans les textes. Ces questions résolues, l'essentiel de la démonstration est faite. Il n'y a plus qu'à établir, jusqu'en ses derniers retranchements, la comparaison entre cette foi et le reste des textes du Nouveau Testament.

1. Et, tout d'abord, comment accorder la démonstration faite par les deux évangélistes de la filiation davidique de Jésus par Joseph avec l'exclusion de celui-ci parmi les ascendants du Christ ? D'ailleurs, à diverses reprises, Luc ne nomme-t-il pas Joseph et Marie les parents de Jésus ? Comment s'expliquer que ceux-ci s'étonnent (II, 35-50) s'ils connaissent l'origine surnaturelle de leur fils ? La réponse à ces difficultés se trouve dans l'Evangile lui-même. Au verset 16 de sa généalogie, Matthieu montre bien que seule la descendance davidique légale lui importe, et Luc dit explicitement que Jésus n'était fils de Joseph que d'après l'estimation publique (III, 23). Les évangélistes se sont contentés de ce rattachement de Jésus à Joseph pour estimer que l'ascendance de l'un établissait les droits de l'autre. On peut, si l'on veut, discuter le point de vue juridique d'après nos conceptions modernes, mais l'affirmation et le procédé des évangélistes sont indiscutables. De même, après toutes leurs explications, pourquoi devaient-ils se mettre en peine de précision critique, chaque fois qu'ils parlaient des parents ou du père de Jésus ?

Enfin, leur étonnement peut provenir de nombreuses raisons : entre savoir et réaliser l'objet de la connaissance, il y a un chemin qui laisse place à l'étonnement.

2. La valeur des traditions matthéenne et lucanienne est-elle diminuée *par le silence de Marc, de Paul et de Jean* ?

Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait tirer en général de l'argument du silence. Nous pouvons admettre la thèse de Guignebert (*op. cit.*, p. 128) que la conception virginale n'éveille aucun écho dans tout le reste du Nouveau Testament, si nous prouvons immédiatement que rien ne la contredit. Conclure du silence de *Marc* au rejet des traditions, affirmer que, dans l'*Urmarcus*, l'Esprit Saint s'est installé en Jésus au baptême et non à sa conception, c'est masquer une retraite derrière un nuage artificiel.

N'est-il pas étonnant que Marc ne donne jamais à Jésus le nom de fils de Joseph, mais bien celui de fils de Marie ou de Fils de Dieu ? Là où Matthieu parle de *fils de l'artisan* (XIII, 55) et Luc, du fils de *Joseph* (IV, 22), le parallèle marcien porte : *fils de Marie* (VI, 2). V. Rose (*Etudes sur les Evangiles*, Paris, 1902, p. 56) a raison de conclure : « En tout cas, aurait-il (Marc) cru à la naissance surnaturelle de Jésus et à la virginité de Marie, il n'aurait pas parlé autrement ».

Il n'y a pas non plus d'argument à tirer de Marc, III, 21, contre la conception virginale. Les parents de Jésus le croyant hors de lui viennent un jour pour le saisir. Sa mère était avec eux. Même si les « frères » de Jésus le jugent défavorablement, rien ne permet d'attribuer les mêmes idées à la mère.

Quant à *Paul*, on affirme : 1° qu'il « ne serait pas allé s'embarrasser de sa doctrine de l'Adam céleste, qui vient renouveler l'humanité, s'il avait cru que le Seigneur était né de Marie « par l'Esprit », et 2° que le texte de *Gal.*, IV, 4 : « Dieu a envoyé son fils, né d'une femme », doit s'entendre « comme un témoignage en faveur de la naissance normale d'un enfant juif », 3° que, d'après l'épître aux Romains, Jésus-Christ est né de la semence de David selon la chair et est Fils de Dieu selon l'esprit par sa Résurrection (Guignebert, *op. cit.*, p. 131). La réfutation de ces arguments a été faite tant de fois qu'on s'étonne de les retrouver sans cesse répétés. Saint Paul ne rapporte qu'un petit nombre de faits de la vie terrestre de Jésus, et ce silence suppose une catéchèse « sur ce que Jésus avait commencé de dire et de faire à partir du baptême jusqu'à la résurrection » (*Actes*, I, 5). Nul ne songe à nier les relations de Paul et de Luc ; des trois synoptiques, c'est Luc qui contient le plus de doctrine paulinienne (cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. CXLVIII ss.). C'est une erreur de perspective historique que d'opposer Luc et Paul. Mais comme la critique chicane et sur l'auteur des *Actes*, et sur la composition lucanienne de l'évangile, bornons-nous à l'examen du seul témoignage paulinien. Pas une ligne n'exclut la conception virginale. La doctrine du Nouvel Adam est indépendante de l'origine humaine de Jésus. Elle est la synthèse de la sotériologie du grand apôtre qui n'y recourt pas pour expliquer la divinité de Jésus, mais pour établir la dépendance du croyant envers celui par qui vient tout salut. Dans *Gal.*, IV, 4, Paul insiste sur l'humilité du Christ, et c'est encore le lieu de rappeler que, quoique fils

de la femme, Jésus n'est point pécheur. Or, nous avons tous péché en Adam. Si Jésus était fils d'homme et de femme, comment Paul aurait-il expliqué son exemption du péché ? Peut-on trouver plus choquant que l'apôtre déclare Jésus né de la semence de David que d'entendre Luc et Matthieu le nommer fils de David ?

Au dire de Guignebert, loin de garantir la légende matthéenne et lucanienne, *Jean* ne manquerait pas une occasion d'écrire que Jésus est fils de Joseph (I, 45 ; VI, 42 ; VII, 3-5). Nous ne pouvons que renvoyer aux études spéciales pour l'étude de I, 13 où deux leçons sont en présence : « Ce n'est pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais c'est de Dieu (I) qu'il est né *ou* (II) qu'ils sont nés ». La première lecture constituerait, en remettant ce témoignage dans le contexte historique, une assertion indubitable en faveur de la conception virginale. Un auteur de la fin du premier siècle connaissait les narrations de la naissance de Jésus. Il ne pouvait écrire une phrase, comme celle représentée par I, sans prendre position en faveur de la conception divine du Christ. Encore une fois, mettons-nous dans la position la plus désavantageuse et faisons abstraction de ce texte. Luc et Matthieu sont, aux yeux des critiques, des produits littéraires assez tardifs ; Jean, dans leur opinion, l'est plus encore. La christologie du IVe évangile leur semble toujours plus développée que celle des premiers chapitres de Matthieu et de Luc. Il leur est donc bien difficile de nier la connaissance par le rédacteur Jean des rédacteurs Luc et Matthieu. Dans ce cas, l'argument du silence joue contre eux. Jean n'a pas seulement connu les narrations synoptiques touchant le ministère public, il connaissait Luc et Matthieu, tels que nous les avons maintenant, et il ne les a pas contredits. Peut-on affirmer qu'en nommant Jésus « fils de Joseph », il ait voulu s'inscrire en faux contre les doctrines rapportées par les deux évangélistes ? Pourquoi lui dénier le droit de se conformer à une façon déjà courante de parler ? Elle ne devait pas plus blesser ses lecteurs qu'elle ne scandalise le plus scrupuleux croyant de nos jours. La doctrine johannine du Logos fait chair, et l'enseignement paulinien du fils fait homme dispensaient les apôtres des explications historiques sur la naissance de Jésus sans la participation d'un homme. Comme ce fait n'entre pas dans la constitution de leur christologie et de leur sotériologie, ils n'avaient pas à revenir sur cette croyance. Ils l'englobaient dans leur foi à la divinité de Jésus (1).

Rien dans la tradition chrétienne primitive ne permet de supposer un stade de croyance d'où eût été exclue la foi en la conception virginale. Il faut rendre compte de cet état d'esprit.

(1) J'ajoute, pour stigmatiser une fois de plus la façon de M. Guignebert, que dans les trois passages cités par lui : I, 45 ; VI, 42 ; VII, 3-5, rien n'autorise à écrire que Jean « ne manque pas une occasion » pour proclamer que Jésus est fils de Joseph. Dans I, 45, c'est Philippe qui dit à Nathanaël : Nous avons trouvé celui dont ont écrit Moïse et les prophètes : c'est Jésus, le fils de Joseph de Nazareth ; dans VI, 42, les Juifs murmurent et se demandent comment Jésus peut prétendre descendre du ciel alors qu'on connaît son père et sa mère : il est le fils de Joseph. Dans VII, 3-5, qui n'est cité que pour faire impression sur le lecteur qui n'ira pas vérifier, il s'agit des frères du Seigneur. C'est une toute autre question. Donc, dans les deux cas où Jean emploie le terme fils de Joseph, il ne fait que rapporter les paroles d'autrui montrant bien qu'il transmet l'opinion courante sans avoir à la faire sienne.

3. **Origine de la croyance.** — Trois hypothèses se présentent à l'historien des idées recherchant les facteurs qui ont déterminé la foi de Matthieu et de Luc : 1. Les idées viennent du milieu grec par contamination du donné chrétien avec les légendes païennes. 2. Elles viennent de centres judéo-chrétiens. 3. Elles sont le produit de la conscience chrétienne.

1. *Les influences grecques.* — Parmi les influences païennes qui ont pu avoir quelque relation avec la tradition chrétienne, nous ne retenons que celle de l'hellénisme. Le problème des influences, pour garder quelque signification, doit rester dans le concret. Peu importe que chez certains Australiens ou en d'autres peuplades, on puisse imaginer une conception sans union ; ces cas n'ont rien à voir ici. Un second point à ne pas perdre de vue est que la conception de Jésus n'est pas la production d'un être humain, divinisé par après, mais l'incarnation d'un Dieu préexistant. La nature humaine reçoit son existence, non par génération d'un Dieu et d'une femme, mais Marie engendre seule par opération divine, suppléant miraculeusement à l'union maritale. Il n'y a pas production d'une nouvelle divinité, et le chrétien est aussi monothéiste que le juif. (Cf. M.-J. Lagrange, *La Conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*, dans la *Revue biblique*, nouv. série, t. II, 1914, p. 196.)

Ceci dit, abordons la théorie des *sources helléniques.* « C'est dans le monde gréco-romain qu'on découvre les analogies les plus frappantes avec l'histoire miraculeuse de Jésus, dit Guignebert (cf. *op. cit.*, p. 135) » : Persée est né de Danaé vierge et d'une pluie d'or. La mère d'Attis, Nana, est enceinte pour avoir mangé une certaine grenade. Les grands hommes naissent par parthénogénèse ou à l'intervention d'un Dieu : Pythagore, Platon, Auguste. Sur ces preuves, Guignebert bâtit le raisonnement suivant : « On conçoit très bien que dans un milieu où circulent tant d'histoires de ce genre, les chrétiens, préoccupés de donner une preuve décisive du bien fondé de leur foi, dans le caractère divin de Jésus, aient très naturellement songé à celle dont on usait pour faire reconnaître les hommes marqués du sceau de la divinité. Il ne s'agit pas, bien entendu, dans ce cas, d'une imitation consciente d'une histoire déterminée, mais de l'influence d'une certaine ambiance de crédulité. C'est là un phénomène que nous rencontrerons souvent ». (*Ibid.*, p. 135.)

Bornons-nous à faire valoir, contre cette théorie, quelques arguments décisifs. 1. Il y a un tel contraste entre les légendes païennes et la tradition chrétienne, que l'influence, par emprunt, est tout à fait invraisemblable. L'idée de virginité, si étrangère à la mentalité païenne, n'a pu venir d'un monde où elle était si peu en honneur. 2. La tradition chrétienne est pure de mythe païen. 3. Loin de lui attribuer une déification à la mode païenne, les chrétiens ont laissé à leur fondateur une naissance pauvre et obscure. 4. L'incarnation d'un Dieu préexistant est inconnue du paganisme. 5. L'analogie avec les grands hommes est toute superficielle : ainsi pour Platon, le seul point de ressemblance avec Jésus est que Ariston comme Joseph n'intervient pas dans la conception. Toutes les légendes païennes supposent l'action maritale par le Dieu ou son fantôme. (Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. 44.) 6. Un dogme

créé en terre grecque pouvait-il se faire recevoir sans résistance dans les communautés palestiniennes ? Or, les textes révèlent un milieu judéo-chrétien comme lieu d'origine.

2. *Les influences juives.* — Ce milieu païen écarté, il est difficile de recourir à une *influence purement juive.* Les récits de Matthieu et de Luc portent cependant des traces indéniables de vocabulaire et de phrases sémites ; ils font allusion à des usages et des personnes qui n'intéressent pas les chrétiens hellénistes. Les usages matrimoniaux supposés dans Matthieu ne sont pas expliqués. Luc, s'il ne relève pas d'une source écrite continue, se base sur des documents de provenance palestinienne, tels le *Magnificat,* le *Benedictus,* le *Nunc dimittis,* la généalogie du Christ. Et pourtant, Guignebert l'avoue, la Palestine n'est pas un milieu favorablement disposé d'avance à recevoir un dogme aussi nouveau. Les Juifs n'avaient rien dans leurs croyances qui les prédisposât à admettre qu'une femme pût rester vierge en enfantant un fils. Le seul texte que l'on puisse mentionner est celui d'Isaïe, VII, 14 : « Voici qu'une femme non mariée est enceinte et elle enfantera un fils qui sera nommé Emmanuel ». Mais nulle part dans les traditions messianiques postexiliennes, le Messie n'est représenté comme devant naître d'une Vierge, et principalement pas comme un Dieu fait homme.

3. *Produit de la conscience chrétienne ?* — Nous voilà donc ramené à un *milieu chrétien* et plus précisément palestinien. Deux théories restent en présence. Harnack a soutenu que les chrétiens, convaincus que leur Christ était né de l'Esprit de Dieu au baptême et lisant dans le grec la prophétie d'Isaïe où le mot hébreu *'almah* — Guignebert écrit toujours Halamah, on se demande bien pourquoi — est traduit par *parthénos,* c'est-à-dire une vierge, ils ont projeté la prophétie mal comprise dans le champ de la réalité et ont relié leurs convictions antérieures à cette exégèse d'Isaïe. Ici Guignebert n'est pas loin de la vérité quand il écrit : « Isaïe a pu être considéré comme un témoin prophétique décisif du *signe* miraculeux ; ce n'est pas lui qui l'a suggéré ». (P. 138.) Pas plus que les oracles sur le serviteur de Iahvé, la prophétie de l'Emmanuel ne semble en effet avoir été familière aux contemporains de Jésus. La seconde théorie, patronnée par Loisy et Guignebert, prétend qu'il faut partir de la croyance chrétienne en la divinité de Jésus et y rallier sa naissance virginale par voie de conséquence : puisque Dieu est son père, il n'a pas eu d'ascendant humain. De là, toute l'histoire consignée dans Matthieu et dans Luc. Remarquons qu'entre la mort de Jésus, vers 30, et l'éclosion de ces histoires, vers 80, au dire de Guignebert (p. 140), il y a bien peu de temps : la première génération chrétienne n'a pas totalement disparu ; si elle a pu croire à la résurrection de Jésus, peu après la mort du Christ, il lui a fallu un certain temps pour le diviniser ; le travail était fait, vers 50, date des premières lettres pauliniennes ; mais, dans le système critique, Paul ne connaît pas les légendes de Luc et de Matthieu ; toujours, dans le même système, Luc et Matthieu se contredisent ; il faut donc supposer qu'en quelques décades on a pu répandre dans toutes les communautés la foi en la conception virginale et l'orner de récits divergents inventés de toute pièce.

On prétend appuyer cette explication sur un texte et sur un fait. Le texte est celui de *Luc*, I, 35*b* pour lequel il faut présenter au moins deux traductions : 1° : « C'est pourquoi ce qui naîtra de saint sera appelé Fils de Dieu », ou 2° : « C'est pourquoi l'enfant sera appelé saint, Fils de Dieu » ou encore : « C'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu ». Dans tous les cas, *Fils de Dieu* peut signifier la nature divine de Jésus, mais de nombreux commentateurs ne vont pas jusque-là. Il n'y aurait dans les paroles de l'ange qu'une « allusion à la nature divine de Jésus, plutôt qu'une réelle affirmation hypostatique ». (Cf. L. Marchal, *Evangile selon saint Luc*, dans la *Sainte Bible*, édit. R. Pirot, t. x, Paris, 1935, p. 30.) Dans tous les cas aussi, le « c'est pourquoi » marque une causalité. Si l'on admet la première traduction, le lien de causalité est renforcé : la conception virginale est la source de la filiation divine de Jésus ; dans le second cas la conception virginale est avant tout source de sainteté, « et le lien de causalité qui rattache étroitement la sainteté à l'action du Saint-Esprit se relâche et s'affaiblit par rapport à la filiation ». Nous n'avons pas à prendre position dans ce débat. Qu'on entende I, 35*b*, dans l'un ou l'autre sens, il est clair que, dans aucune interprétation, la conception virginale n'est pas le résultat de la croyance en la filiation divine ; le rapport est inverse : Jésus est appelé Fils de Dieu parce que né d'une vierge. Le texte le dit expressément, et de plus : premièrement Luc a déjà dit au verset 32 : « Il sera grand et sera appelé *Fils du Très-Haut* » ; la relation de causalité entre filiation et virginité de Marie n'est donc pas à entendre comme si l'existence de cette filiation déjà proclamée dépendait de la naissance virginale, mais grâce à la conception virginale, Dieu démontrera que le saint, causé par l'intervention de l'Esprit, sera son « Fils » à un titre tout spécial. Le lien est donc, et dans la connaissance : « on reconnaîtra « vocabitur » par la conception virginale que... » et dans le fait : un enfant conçu de cette façon a Dieu pour père d'une façon toute spéciale, même s'il n'est pas dans toute la force du terme Fils de Dieu. Deuxièmement, Matthieu comme Luc, relate explicitement la naissance virginale mais ne fait aucune allusion à la filiation divine. Loin d'être soutenue par un texte, l'explication évolutionniste se heurte au témoignage de l'Evangile.

Et voici le fait. « Les hommes qui ont prolongé au moins une partie des traditions premières assez longtemps pour faire figure d'hérétiques dès le deuxième siècle, les ébionites, repoussaient la doctrine de la conception virginale. Nous avons, sur ce point, le témoignage formel de Justin et celui d'Epiphane ». (Justin, *Dial.*, 48, 4 ; Epiphane, *Haereses*, 30, 14 ; cf. Guignebert, *op. cit.*, p. 132.) C'est là un raccourci qui, encore une fois, fausse la perspective historique. Que veut-on prouver ? L'existence au sein du christianisme de deux courants : l'un a abouti à créer la foi en la conception virginale, l'autre a refusé cette croyance, et c'est celui qui a continué la tradition primitive. La preuve du rattachement des ébionites à une tradition plus ancienne n'a jamais été faite. Les Pères qui nous ont transmis quelques renseignements sur la secte les rattachent à Cérinthe et font une distinction très nette entre les groupements ébionites : les uns sont orthodoxes, continuant les traditions judéo-chrétiennes de l'Eglise primitive, les autres sont hérétiques, et une

de leurs erreurs est de croire que Jésus est né comme un autre homme. L'ensemble de leur doctrine prend nettement figure d'une altération d'un donné primitif et cette transformation les mena au gnosticisme. Quant à Cérinthe, son opposition au donné primitif lui est commandée par ses idées théologiques : tout ce qui est corporel est impur ; en Jésus, ce qui est spirituel vient de Dieu, et ce qui est matériel ne peut tirer son origine que d'une union normale entre Joseph et Marie (1).

***

Conclusion. — Ainsi donc, une fois admise l'insuffisance de l'explication hellénistique et juive de la croyance chrétienne, il est vain de rechercher au sein du christianisme d'autre explication que celle suggérée par les évangélistes et spécialement par Luc : leur foi leur vient du témoignage de sources autorisées dont le dernier échelon n'est autre que celle « qui conservait toutes ces choses dans son cœur » : la Vierge Marie.

CHAPITRE IV. — LA VIRGINITÉ PERPÉTUELLE DE MARIE

La virginité de Marie, conservée dans et après l'enfantement de Jésus, fait partie du donné chrétien. Cet enseignement regarde à la fois la Bible et la tradition. Nous ne nous occuperons spécialement que de la première afin de montrer qu'aucun texte n'autorise une négation de la virginité perpétuelle de la Vierge.

La tradition. — La tradition ne peut cependant être passée sous silence, même comme argument purement historique. Son donné est résumé comme suit par D. B. Capelle : *« Adhuc Virgo » chez saint Irénée*, dans les *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. II, 1930, p. 394-395 : « Si nous avons bien compris son témoignage (d'Origène), il semble que la perpétuelle virginité de Marie fut transmise par la tradition des premiers siècles moins directement qu'implicitement, à la manière dont le sera plus tard l'Assomption. Ainsi s'expliquent la négation de Tertullien, le silence de beaucoup, l'hésitation de quelques-uns. Ainsi peut-être faut-il comprendre l'attitude d'Irénée. Ses réticences marqueraient un délicat respect devant un mystère, plutôt qu'une foi claire à un fait révélé. En ce sens, il est, avec saint Justin, témoin — *pro temporum adjunctis* — du dogme futur ». Dom Capelle n'a rappelé cette situation de fait que pour remettre au point certaines assertions d'un livre que les apologistes de la virginité de Marie ne peuvent ignorer. C'est l'ouvrage de H. Koch, *Adhuc Virgo ; Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, dans les *Beiträge zur histor. Theol.*, fasc. II, Tubingue, 1929 ; voir les mises au point dans la *Theologische Revue*, t. XXIX, 1930, p. 153 et la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1931, p. 136 et suivantes.

(1) Sur les ébionites, voir l'étude de J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, 150 ans avant Jésus-Christ-300 ap. J.-C.*, Gembloux, 1935, p. 157.

La Bible. — Pour nous, la seule question que nous nous proposons d'aborder est la suivante : existe-t-il dans le Nouveau Testament une seule preuve qui exclut la virginité perpétuelle de Marie ?

a) *Quelques faits.* — Notons tout d'abord une série de faits : 1. Là où les évangélistes racontent l'enfance de Jésus, il n'y a auprès de Joseph et de Marie qu'un seul enfant. Dans le récit de la perte de Jésus au temple, on a bien l'impression que les parents n'en ont pas d'autre. 2. Les concitoyens du Christ appellent Jésus le « Fils de Marie », et E. Renan (*Les Evangiles*, Paris, 1877, p. 542) de commenter : « Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve. De pareilles appellations, en effet, ne s'établissent que quand le père n'est plus et que la veuve n'a pas d'autre fils ». 3. Comment Jésus mourant confie-t-il sa mère à saint Jean si celle-ci a d'autres fils ? (*Jean*, XIX, 26-27.) Que faut-il conclure de ces faits ? Ils ne peuvent constituer une preuve au sens strict du mot. Il n'est pas impossible qu'un ami intime reçoive chez soi une femme qui a des enfants. On pourrait faire valoir que les « frères » du Seigneur n'ayant pas cru en lui, les relations de famille en ont été troublées. Que Jésus soit nommé le Fils de Marie, il se peut que tous ses frères reçoivent également cette appellation. Enfin, tout en reconnaissant une plus grande force de preuve dans le premier fait, il reste possible que les fils de Marie soient postérieurs au voyage à Jérusalem. Je n'ai pas cité l'attitude des frères qui traitent Jésus en cadet (*Marc*, III, 21). On pourrait dire qu'ils ont amené la mère pour suppléer à leur manque d'autorité et qu'en des cas semblables, les privilèges d'aînesse le cèdent à l'affection fraternelle ou à l'honneur familial, d'après le sens que l'on donne à « il est hors de soi ». En tout cas, Joseph semble bien ne plus exister. La convergence des faits ne vaut pas une preuve directe, mais elle permet d'affirmer que les textes s'accordent très bien au fait que Jésus serait l'unique enfant de Marie.

b) *La réponse à l'ange.* — Que faut-il penser de la *réponse* de Marie à l'Ange : Comment ceci se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » (*Luc*, I, 34.) Connaître a le sens sémite d'avoir des rapports conjugaux. Cette question pour une fiancée qui, selon la coutume juive, pouvait devenir épouse sur simple introduction dans la maison du mari, n'a pas de sens, si Marie veut dire qu'elle ignore comment elle pourrait bien connaître un homme. Il est de même impossible de faire dire à la Vierge que l'ange doit se tromper dans son annonce, puisqu'elle n'a pas connu d'homme : le verbe ne peut s'entendre d'un passé. « Comment cela sera-t-il » doit se rendre : Que dois-je faire pour concevoir et enfanter un tel enfant, et la suite peut être entendue de deux façons : « puisque je ne connais point d'homme », c'est-à-dire : donnez-moi des explications sur le mode de sa conception (I) puisqu'un tel enfant ne peut naître du commerce d'un homme, ou bien (II) « étant donné que je veux pas connaître d'homme ». Dans le second sens, Marie manifeste qu'elle ne s'est fiancée qu'après accord avec Joseph sur l'abstention de rapports matrimoniaux dans le mariage : une phrase pareille suppose une volonté de virginité perpétuelle et des fiançailles seraient incompréhensibles en ces circonstances sans accord préalable avec le futur mari.

Dans le premier sens, Marie aurait compris dès les premières paroles de l'ange que le Fils du Très-Haut (verset 32) ne naîtrait pas de

Joseph, qu'elle serait mère sans union maritale. Or, cette supposition est gratuite. L'ange parle de conception et d'enfantement sans spécification, et nous ne savons pas si Marie savait que la mère du Messie devait rester vierge. Cette explication ne serait possible que pour ceux qui lui attribuent la connaissance et l'intelligence de l'oracle d'Isaïe. Il n'y a donc qu'un sens obvie, et c'est de voir dans les mots de Marie l'affirmation d'une ferme résolution de virginité à garder dans le mariage. Tout ce que l'on peut faire valoir contre cette interprétation ne peut renverser cet état de fait. On a beau dire qu'il est impossible qu'une vierge entre dans l'état de mariage avec une telle intention, que l'idéal de virginité n'était pas connu, que ce n'est pas logique, le texte est là. On se rappellera avec profit que les Esséniens, par leur idéal d'austère chasteté, proposaient l'abstention conjugale. Des idées semblables pouvaient s'être infiltrées dans d'autres milieux. Enfin, il répugne à notre conscience chrétienne de ne pas attribuer à la mère de notre Dieu des lumières spéciales sur un idéal de sainteté qui, dans les desseins de la Providence, devait ennoblir le genre humain. Mais ici, nous ne sommes plus en histoire.

c) *Les frères du Seigneur.* — Le bénéfice de ce raisonnement s'évanouit si les *frères du Seigneur* dont il est parlé plusieurs fois dans l'Evangile, sont des fils de Marie, et s'il est vraiment le premier-né d'une nombreuse famille.

Il y a longtemps qu'on a apporté une réponse à ces objections. 1. Le nom *adelphoi* employé par la Bible, tout en désignant plus naturellement des frères que des cousins, « ne convient pas seulement aux frères proprement dits, ni aux demi-frères (*Gen.*, XXVII, 15) ; on le donne encore aux neveux (*Gen.*, XIII, 8) ; aux cousins germains (I *Paral.*, XXIII, 21) ; aux cousins plus éloignés (*Lev.*, X, 4) ; aux parents en général (IV *Rois*, X, 13) ; et même à de simples compatriotes (*Gen.*, XIX, 6) ». (Durand, *op. cit.*, p. 247.) — 2. Jésus est le premier-né. Le premier-né en Israël devait être présenté au Seigneur. (*Nombres*, VIII, 15.) Cette obligation mettait les premiers enfants dans une classe à part, mais le titre n'inclut pas qu'il y eût des puînés. C. C. Edgar (*Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, t. XXII, 1922, p. 7-16, n. 20-33) a publié une inscription juive, trouvée en Egypte, et datant probablement du temps d'Auguste : il s'agit d'une épitaphe d'une mère morte des couches de son « premier-né ». (Cf. J.-B. Frey, *Biblica*, t. XI, 1930, p. 385-390.) — 3. Enfin, quand Matthieu, I, 25, dit : « Il ne la connaissait pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils », il faut se souvenir de la parole de Jérôme (*P. L.*, XXVI, 24) : « Il ne s'ensuit pas qu'ils eurent des relations dans la suite : l'Ecriture montre uniquement ce qui n'était pas arrivé ».

***

Nous pouvons conclure avec Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 89 : « Nous ne prétendons pas qu'il soit historiquement démontré que les frères du Seigneur étaient des cousins, nous disons seulement qu'absolument rien ne peut être objecté à la perpétuelle virginité de Marie, que plusieurs passages de l'Ecriture suggèrent et que la tradition affirme ».

Bibliographie. — Sur l'Evangile de l'Enfance et la conception virginale, on trouvera d'excellents aperçus dans les commentaires du R. P. M.-J. Lagrange, de Durand et Valensin-Huby, de Pirot, de Dausch (en allemand). On consultera avec profit les vies de Jésus de Fillion, Lagrange, Lebreton, Prat. Pour des études particulières, outre celles déjà citées de Rose, Durand et Médebielle, il faut consulter Bardenhewer, *Maria Verkundigung. Ein Kommentar zu Lucas I*, 26-38, dans les *Biblische Studien*, t. x, fasc. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1905 ; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques*, 4e édit., 1910, p. 55-76 ; Idem, *Les théories de M. Loisy*, 4e édit., 1910, p. 196-201, 320-333 ; M. Mangenot, *Les Evangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 89-140 ; A. Steinmann, *Die jungfräuliche Geburt des Herrn*, dans les *Biblische Zeitfragen*, Munster-en-W., 1916 ; D. Baldi, *L'infanzia del Salvatore. Studio esegetico e storico sui primi due capitoli dei vangeli di S. Mattheo e di S. Luca*, Rome, 1925 ; K. Prümm, *Der Christliche Glaube und die Altheidnische Welt*, Leipzig, 1935, t. I, p. 253-281. On y trouvera une abondante bibliographie sur l'histoire des religions et l'examen détaillé des opinions de Gressmann, Bousset, Leisegang, Norden, Dibelius. Les protestants anglais et américains ont produit de bonnes défenses de la conception virginale. A côté des ouvrages déjà anciens de Orr (1904) et de Swete (1907), signalons V. Taylor, *The historical Evidence for the Virgin Birth*, Oxford, 1921 et J.-Gresham Machen, *The Virgin Birth*, New-York, 1930. En réponse aux dernières attaques de A. Loisy et Ch. Guignebert, cf. M. Lepin, *Le Problème de Jésus*, Paris, 1936, p. 225-240.

CHAPITRE V. — EXAMEN DE QUELQUES DÉCLARATIONS SYNOPTIQUES TOUCHANT LA DIVINITÉ DE JÉSUS

Remarques générales. — 1. L'Eglise chrétienne croit en la divinité de Jésus. Cette foi est un des articles les plus fondamentaux de son credo. Peut-on se dire chrétien si on le rejette ? Si c'est une erreur, la « grande illusion » dont parlait Delitszch n'est pas à chercher dans l'Ancien Testament mais dans le Nouveau. L'Ancienne Loi, d'Abraham à Jésus, n'a pas plus longtemps duré que la nouvelle, de Jésus à nos jours. Son champ d'action se limitait à un peuple et, dans ce peuple, il y eut des insoumis. La foi chrétienne veut conquérir le monde et se présente comme le dernier mot des communications divines à l'humanité. Si cètte Eglise nous trompe sur un point aussi essentiel, elle blasphème, et les caractères de crédibilité dont elle paraît dotée, sainteté et unité, propagation merveilleuse et stabilité, ne sont que des appels à une intervention divine pour appuyer l'erreur. La preuve de la divinité de Jésus diffère de celle de l'existence même de Dieu. Ici, nous fiant à la valeur de notre connaissance, nous remontons du créé à l'incréé, du fini à l'infini, du relatif à l'absolu. Là, admettant l'existence de Dieu, nous partons de l'assertion d'un homme et nous lui demandons les preuves de sa déclaration. Dieu ne peut, sans se renier, authentiquer le mensonge. Un homme ne peut sans secours divin faire des miracles et des prophéties. Jésus a étayé sa mission divine en l'appuyant sur ces bases simples et solides. Il prétendait être le Messie promis à son peuple et se disait Dieu. La preuve de l'existence de Dieu est un appel à la philosophie, celle de la divinité de Jésus, un appel à l'histoire.

2. Au moment où les synoptiques furent rédigés, les écrits pauliniens font la preuve que, parti d'une prédication très simple, le christianisme s'était rendu compte très tôt de la profondeur de son

enseignement. L'apôtre des nations représente un état de la théologie, de la christologie et de la sotériologie que d'aucuns ont voulu opposer au donné primitif. Paul ou Jésus, Paul contre Jésus fut un thème de discussions très vives qui tend à être reconnu assez vain (cf. C. H. Dodd, *The Present Task in New Testament Studies*, Cambridge, 1936). On s'accorde généralement à admettre que, dans Paul, l'évolution de la croyance chrétienne a atteint le stade de la foi en la divinité de Jésus. Dès lors, les critiques doivent résoudre le problème qu'ils ont posé eux-mêmes et qu'un auteur protestant formule en ces termes : « Les critiques ne s'aperçoivent pas que le problème réel est d'expliquer la date, relativement tardive, à laquelle la tradition ecclésiastique assigne ces récits officiels de la vie de son fondateur ; et aussi de rendre compte du caractère naïf et primitif de la présentation du Christ telle qu'elle est faite dans Marc, en assumant que cet évangile a été écrit après beaucoup d'années de développement cultuel et de spéculation théologique qui sont présupposés dans les épîtres de saint Paul. Ecclésiastiquement, même en lui assignant comme date l'année 65, l'évangile de Marc retarde déjà de dix ans, pour ainsi dire, sur l'époque où il a été écrit. Sa naïveté et ses caractéristiques primitives ne peuvent s'expliquer que par la dépendance de son auteur par rapport à une tradition ancienne et pure ». (B. H. Streeter, *The Four Gospels*, Londres, 1924, p. 495-496. J'emprunte la traduction à L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. II, Paris, 1929, p. 76.) Cet état de fait comporte une conséquence de méthode pour l'apologétique chrétienne. 1° Il lui est aisé de faire remarquer combien est vain le procédé des critiques qui veulent faire disparaître des synoptiques toute allusion à la divinité de Jésus. Puisque les communautés pauliniennes avaient reçu un enseignement explicite, pourquoi faire tant de difficultés à admettre que Matthieu, Marc et Luc aient partagé cette foi et l'aient enseignée dans leur évangile. 2° Mais il importe, en même temps, de remarquer que pour répondre aux objections qui, depuis l'école libérale, se retrouvent identiques chez les historiens non croyants, il faut établir par les synoptiques que Jésus s'est déclaré fils de Dieu au sens métaphysique et naturel du mot. Les critiques devront concéder, à leur tour, que ces déclarations n'ont point dû être faites à tout moment du ministère. Il faut et il suffit que nous établissions qu'en certaines circonstances Jésus a indubitablement émis cette prétention. Ils admettront, de plus, que le silence du Christ dans les narrations synoptiques ne correspondrait pas à un désaveu des croyances pauliniennes et johanniques qui resteraient à expliquer.

Déclarations diverses de Notre-Seigneur. — L'objet de cette étude est d'examiner les trois cas principaux où les synoptiques prêtent à Jésus la révélation de sa filiation divine et de montrer que le témoignage synoptique porte en lui-même les garanties de correspondance avec l'assertion de Jésus. Nous ne méconnaissons pas la valeur des autres déclarations du Seigneur. Il faut même en tenir compte et les rappeler avant d'étudier les trois textes en question. Jésus s'est en effet déclaré plus grand que les prophètes (*Matt.*, XII, 41 ; cf. XI, 9), que Jean-Baptiste (*Matt.*, XI, 9), que David (*Matt.*, XXII, 43), que le temple (*Matt.*, XII, 6), que les anges (*Matt.*, XIII, 41 ; XVI, 27 ;

xxiv, 31, 36) ; il possède une puissance qui opère des miracles et qu'il peut donner aux autres (*Matt.*, x, 8 ; *Marc*, iii, 11 ; vi, 18 ; *Luc*, ix, 6) et ceux-ci l'exerceront en se référant au Christ et non à Dieu (*Marc*, xvi, 17 ; *Luc*, x, 17) ; il est maître du sabbat (*Matt.*, xii, 8), législateur suprême et il apporte à la loi de Iahvé des perfectionnements substantiels (*Matt.*, v, 21, 27, 33, 34, 38) ; il remet les péchés (*Matt.*, ix, 1 ss. ; *Marc*, ii, 5 ss. ; *Luc*, v, 20 ss. ; vii, 47 ss.), puissance réservée à Dieu (*Marc*, ii, 7 ; *Luc*, x, 21) et attribue la même vertu purifiante à l'amour envers sa personne qu'à celui envers Dieu (*Luc*, vii, 48). Il délègue l'autorité, sans faire appel à Dieu, ni à une procuration quelconque (*Matt.*, xvi, 18 ; xviii, 18) ; il est le juge du monde (*Matt.*, vii, 22, 23 ; xiii, 40, 49 ; xvi, 27 ; xix, 28 ; xxiv, 29, 30 ; xxv, 31), le but et centre de toute vie morale et religieuse (*Matt.*, v, 11 ; x, 17 ss., 32, 37 ; xvi, 24 ss. ; xix, 16 ss. ; xxiv, 9, 13). Jésus ne se nomme jamais explicitement « fils de Dieu », mais il emploie des formules équivalentes : « Il est le Fils » (*Matt.*, xi, 27 ; xxiv, 36 ; xxviii, 19 ; *Marc*, xiii, 32; *Luc*, x, 22). Dieu est son Père (*Matt.*, vii, 21 ; x, 32 ; xi, 27 ; xii, 50, etc.) et Jésus et les hommes ne sont pas dans la même relation envers ce Père ; aussi Jésus ne s'inclut pas dans une formule comme notre Père mais il dit « votre Père » (*Matt.*, v, 16, 45 ; *Luc*, vi, 36 ; xii, 30, 32) ; d'autres lui donnent le nom de Fils (*Matt.*, iii, 17 ; xvii, 5 ; xiv, 33 ; xvi, 16 ; xxvi, 63 ; xxvii, 54) ; enfin il y a un enseignement plus explicite dans la parabole allégorisante du Père qui envoie son fils prendre possession de sa vigne (*Matt.*, xxi, 33) et dans l'ordre donné aux apôtres de baptiser « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Matt.*, xxviii, 18). Tels sont les grands traits, relevés par les apologètes dans les synoptiques, pour démontrer la divinité de Jésus. Le raccourci que j'en donne se trouve dans L. Kösters, art. *Jesus Christus*, dans le *Lexikon für Theologie und Glaube*, t. v, col. 349-350. J'ai omis les passages qui vont faire l'objet d'un examen plus approfondi, c'est-à-dire : la confession de Césarée ; le logion johannique ; la confession devant le grand prêtre.

§ 1. — *La confession de Césarée.*

1. **Les textes.** — *Matt.*, xvi, 13-20 (Trad. Lagrange). 13. « Étant venu dans la région de Césarée de Philippe, Jésus interrogea ses disciples, disant : « Que disent les hommes qu'est le Fils de l'homme ? » 14. Ils dirent : « Les uns disent que c'est Jean le Baptiste, d'autres Élie, d'autres encore Jérémie ou quelqu'un des prophètes ». 15. Il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » 16. Répondant, Simon-Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». 17. Répondant, Jésus lui dit : « Tu es bienheureux, Simon Barionas, car ce n'est ni la chair ni le sang qui te (l') ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. 18. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. 19. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux ». 20. Alors il ordonne aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ ». Dans Marc, Jésus, en cheminant vers les villages dépendant de Césarée de Phi-

lippe, interroge ses disciples, comme dans Matthieu, mais la réponse de Pierre est : « Tu es le Christ ». Il n'y a pas de réponse de Jésus dont on ne rapporte que l'ordre « de ne rien dire de lui à personne » (*Marc*, VIII, 27-30). Luc ne s'intéresse pas à l'endroit ; les interrogations sont les mêmes ; la réponse de Pierre : « le Christ de Dieu » ; l'ordre est rapporté comme dans Marc (*Luc*, IX, 18-22).

Le problème qui se pose est donc le suivant : Peut-on démontrer historiquement que Matthieu a exactement rapporté les paroles de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », et dans quel sens l'apôtre les a-t-il employées ?

2. **La situation historique**. — B. Weiss (*Vie de Jésus*, t. II, p. 267) a vu juste : « On ne peut pas comprendre la scène de Césarée de Philippe en ce sens que le peuple ne regarde pas encore Jésus pour le Messie, et que les apôtres parviennent pour la première fois à la reconnaissance de sa messianité, mais en ce sens que le peuple ne le tient plus pour le Messie, tandis que les apôtres persévèrent dans cette foi ». Au succès rencontré par Jésus lors de la multiplication des pains, a suivi la désaffection de la foule qui s'explique fort bien si, vu le témoignage de Jean, nous admettons la retraite de Jésus sur la montagne et le discours sur le pain de vie. De plus, on doit voir où tend la confession ; les trois évangélistes sont unanimes à noter que Jésus se mit, à la suite de cette reconnaissance, à leur parler de sa passion et de sa mort.

3. **La portée de la confession**. — Etant donné les lieux parallèles, il ne peut y avoir de doute que Pierre ait reconnu la messianité de Jésus. La formule lucanienne ne va pas au delà. Mais Matthieu se sépare des deux autres synoptiques non seulement par l'addition « le fils du Dieu vivant », mais par la béatitude adressée à Pierre. Il est impressionnant d'entendre R. Bultmann (*Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und der Petruserkenntnis* dans la *Z N T W*, t. XIX, 1920, p. 170-171) relever le caractère sémitique de tout le passage et déclarer que les circonstances de rédaction doivent être recherchées dans la plus ancienne communauté de Jérusalem (de même, *Idem*, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Gœttingue, 1920, p. 170-171, et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Midrasch und Talmud*, Munich, 1922, t. I, p. 730-746). Le P. Lagrange avait été frappé de cette particularité de Matthieu et avait d'abord pensé que le premier évangile, selon un système employé plusieurs fois, avait groupé en une seule narration deux séries de faits. Il a abandonné son point de vue. En tous cas, ce caractère sémitisant de la péricope de Matthieu nous met en garde contre une interprétation trop hâtive en faveur de Marc ou de Luc.

Remarquons tout d'abord qu'en définitive ces deux témoignages n'en font qu'un, puisque Luc suit Marc pas à pas. Deuxièmement, Marc semble ici moins près des faits que Matthieu. Quiconque comparera attentivement les textes aura plus de peine à expliquer le silence de Marc et de Luc que l'exposé de Matthieu, car le « contexte est clair et coulant dans le premier évangile, alors que dans les deux autres, le lecteur a quelque peine pour interpréter un raccourci ». En effet l'omission des paroles « est cause que dans le troisième évan-

gile, le v. 21 se lie malaisément à ce qui suit » (A. Durand, *Evangile selon saint Matthieu,* dans *Verbum Salutis*, Paris, 1924, p. 277). Nous admettons donc que rien n'autorise à rejeter comme secondaire le récit de Matthieu. (Sur la question du primat et la mise au point des allégations modernes voir H. Dieckmann, *Neuere Ansichten über die Echtheit des Primatstelle, Matt.,* XVI, 17 ss., dans *Biblica,* t. IV, 1923, p. 169-200).

Ce texte de Matthieu admis comme faisant foi, devons-nous y voir une confession de la divinité de Jésus ? En faveur de cette reconnaissance, on fait valoir : 1° Il serait étonnant que les apôtres, vivant dans l'intimité du Maître, n'aient pas compris le titre de Fils qu'il s'appliquait d'une façon spéciale à lui-même. — 2° Après la tempête apaisée, les douze « adorent » Jésus et proclament : « Vraiment, vous êtes le fils de Dieu » (*Matt.,* XIV, 33). Cette déclaration est par rapport à celle de Philippe, « ce que l'aube est au jour », dit Durand, *op. cit.,* p. 276. — 3° Si Pierre reçoit les félicitations du Maître et si celui-ci proclame que seule la révélation divine a pu lui ouvrir les profondeurs d'un tel secret, c'est que réellement Pierre a émis une profession extraordinaire, qui cadre bien avec la reconnaissance d'un Messie divin. C'est pourquoi la plupart des auteurs catholiques et un nombre assez important de protestants admettent que Pierre a reconnu la nature divine de Jésus. Mais il y a des nuances. Durand (*Evangile selon saint Matthieu,* p. 276) y voit « l'expression claire, ferme et authentique » de la divinité de Jésus. Pour le P. Lagrange « Pierre, en ajoutant l'article et la qualification de Fils du Dieu vivant, professe, aussi clairement qu'il pouvait le faire, l'origine divine de Jésus, possédant la nature de l'être infini qui a la vie et peut la transmettre » (*Evangile selon saint Matthieu,* p. 322). Le P. Lebreton (*Origines,* p. 295) établit en premier lieu que Pierre a tout d'abord reconnu et proclame la messianité de Jésus, ensuite que ce messianisme est le véritable, c'est-à-dire religieux et divin (p. 316). Dausch (*Die drei ältere Evangelien,* p. 236), tout en admettant que la messianité est l'objet primaire de la confession de Pierre, fait remarquer que la dignité de Jésus provient de son origine et de sa nature divines. Cependant, il ajoute « que la pénétration plénière du secret de la personne de Jésus n'a vraiment été réalisée que par la résurrection du Seigneur ». Cependant, Tillmann, *Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik,* dans la *Biblische Zeitschrift,* t. VIII, 1910, p. 254, ne veut voir dans les paroles de Pierre qu'une reconnaissance de la messianité.

Le jugement de Tillmann est trop absolu. En écrivant son évangile, Matthieu employait l'expression Fils de Dieu dans un sens métaphysique. Il opposait même peut-être les deux expressions : Fils de l'homme et Fils de Dieu. C'est une première donnée, dont on ne peut se départir. Attribuait-il cette claire vision à Pierre au moment même de la confession ? L'expression du P. Lagrange est fort juste. Pierre proclame la divinité « aussi clairement qu'il pouvait le faire ». Pour l'apôtre, Jésus n'est pas un homme comme un autre, il a des rapports uniques avec Dieu dont il se dit le « Fils » d'une façon autre que celle de tous les hommes ; il est doté d'une puissance miraculeuse et d'un pouvoir spirituel extraordinaires ; il est le Messie qui rachète par ce caractère spécial le manque de royauté temporelle toujours espérée.

Les foules ne comprennent pas ou comprennent mal la nature d'une personnalité si complexe. Les apôtres ne vont pas jusqu'au bout du mystère. Le Père seul peut le révéler, et celui qui reçoit cette communication est bienheureux. Sur lui reposera l'édifice contre lequel les assauts de l'enfer ne prévaudront pas. Il n'y a qu'un terme pour traduire la transcendance, la singularité, l'appartenance à Dieu du Messie : il est « le Fils de Dieu ». L'Esprit découvrira plus tard la profondeur de la révélation du Père. Dès maintenant, avec la foi inébranlable en la messianité, le secret de la nature intime du Maître se pose pour les Douze. Le souvenir du cri spontané de Pierre et de l'approbation de Jésus resteront pour les apôtres comme une première lueur, venant de Dieu, dont le christianisme naissant va être submergé.

§ 2. — *Le logion johannique.*

1. **Le texte.** — *Matthieu*, XI, 25-26. (Trad. Lagrange.) « 25. Dans ce temps-là, Jésus prit la parole et dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché ces choses aux sages et aux habiles, et pour les avoir révélées aux petits. 26. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. 27. Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, comme personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler. 28. Venez à moi, vous tous qui êtes las et trop chargés, et je vous donnerai le repos. 29. Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes ; 30. Car mon joug est doux et mon fardeau léger ».

Luc, X, 20-22 : 20. « A ce moment, il tressaillit de joie dans l'Esprit Saint, et il dit : 21. « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché ces choses aux sages et aux habiles, et pour les avoir révélées aux petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. 22. Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père, et qui est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler ».

2. **L'authenticité.** — L'authenticité partielle ou totale de ces passages a été mise en doute par J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904 ; A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908, t. I, p. 905-915 ; A. von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, p. 189-216 ; E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913, p. 277-308 ; R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 2e édit., Goettingue, 1932. Des auteurs catholiques et protestants l'ont défendue avec énergie : M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1924, p. 300-301 ; Id., *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1924, p. 226-230 ; J. Lebreton, *Origines du Dogme de la Trinité*, 6e édit., Paris, 1927, p. 591-598 ; A. H. Mac Neile, *The Gospel according to S. Matthew*, Londres, 1915, p. 163-167 ; J. Weiss, *Das Logion Mt.*, XI, 25-30, dans *Festschrift G. Heinrici*, Leipzig, 1914, p. 120-129 ; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tubingue, 1927, p. 101-104 ; H. Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt.*, XI, 27 ; *Luc*, X, 22, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-B., 1922.

Les arguments que les critiques ont fait valoir sont fort spécieux. A vouloir les résumer sans entrer dans le détail, on risque de n'en donner qu'une réfutation imparfaite. Mieux vaut renvoyer aux études spéciales mentionnées, principalement à celles de H. Schumacher, J. Lebreton et M.-J. Lagrange. Acceptons la conclusion du P. Lebreton (*op. cit.*, p. 597-598) : « On conclura de toutes ces remarques que notre texte de *Matt.*, XI, 25-27 et de *Luc*, X, 21-22, est bien le texte authentique des deux évangiles. L'identité des deux rédactions nous force à remonter à une source commune, et le détail de l'expression nous indique une source araméenne ».

3. **La signification.** — On a donné à cette péricope le nom de « logion johannique », parce que cette prière d'actions de grâces de Jésus pour une révélation faite aux hommes a une tonalité qui rappelle le IVe évangile. C'est en effet « la perle la plus précieuse de Matthieu » (Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 226). Jésus, le Fils, affirme : 1° que tout lui a été transmis par son Père ; 2° que la connaissance que le Fils a du Père est égale à celle que le Père a du Fils ; 3° que personne n'a cette connaissance en dehors du Père et du Fils ; 4° que c'est par lui que vient aux hommes la connaissance du Père et de tout ce que le Père lui a transmis ; 5° que les hommes trouveront en lui, le révélateur divin, force et consolation.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'ici, Jésus se met sur un pied d'égalité avec le Père et que cette égalité porte sur ce que l'être a de plus intime : la connaissance. Dans Matthieu, trois fois Jésus se nomme « le Fils », et après avoir dit « Père », il répète deux fois « le Père ». Cette insistance sur les relations entre Père et Fils, sur l'objet de ces relations, la connaissance, sur leur aboutissement, la révélation et le salut, nous fait entrer dans l'intimité du Fils. Nul ne peut réserver la connaissance de son être à Dieu et prétendre connaître Dieu comme il est connu de Lui, sans être Dieu lui-même. « Cette parole suffirait, à elle seule, à déterminer le dogme chrétien, à faire reconnaître dans le Fils de Dieu non point un être intermédiaire, tel que ceux qu'avait conçus Philon, mais le Fils égal et consubstantiel à son Père ; saint Paul et saint Jean compléteront par d'autres traits cette révélation du Christ ; ils ne la dépasseront pas ». (Lebreton, *op. cit.*, p. 308.)

§ 3. — *La confession devant le grand-prêtre.*

1. **Le texte.** — *Matt.*, XXVI, 63 : « Mais Jésus se taisait. Et le grand-prêtre lui dit : Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. 64. Jésus lui répondit : Tu l'as dit ! De plus, je vous le dis : désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance (de Dieu) et venant sur les nuées du ciel. 65. Alors le grand-prêtre déchira ses vêtements, en disant : Il a blasphémé ! » Les lieux parallèles de Marc (XIV, 61-64) et Luc (XXII, 67-71) n'apportent aucun changement essentiel à cette narration de Matthieu. L'interrogation est équivalente dans Marc « le Christ, le Fils du Béni », et plus forte dans Luc qui supprime « le Christ » pour ne garder que « le Fils de Dieu ».

2. **La signification**. — Jésus ne pouvait être livré aux Romains qu'après un jugement de mort rendu par le grand-prêtre, Caïphe. La sentence est décidée d'avance, mais la procédure exige la comparution de l'accusé, la déposition de deux témoins et la sentence. Dans l'assemblée réunie, à la hâte, on finit par trouver deux témoins qui accusent Jésus d'avoir voulu renverser le temple. Le Maître ne daigne pas répondre à ces malheureux. Le grand-prêtre voit bien que ce serait injustice trop criante d'accorder foi à des témoignages contradictoires et se décide à vaincre le mutisme de Jésus. Il l'adjure au nom du Dieu vivant et, devant la question légitime du grand-prêtre, Jésus confesse que réellement il est le Christ, le Fils de Dieu. Cette réponse dispense de toute enquête ultérieure ; c'est son arrêt de mort. Que voulait dire Caïphe en demandant à Jésus s'il était le Christ, le fils de Dieu ? Voulait-il forcer le Maître à confesser sa messianité ou ajoutait-il à cette déclaration celle de la filiation divine ?

Il n'est pas nécessaire d'attribuer à Caïphe une pleine intelligence des mots qu'il employait ; dans sa bouche, « fils de Dieu » n'est pas, en tout cas, synonyme de Messie. La tradition juive n'a jamais établi la synonymie de Messie et de Fils de Dieu, ce titre n'étant pas donné au Messie. Dès lors, Caïphe ne reprend qu'une formule, répétée par les disciples et lancée par Jésus lui-même. On le réitérera à Pilate. « Il s'est fait le Fils de Dieu et, d'après notre loi, il doit mourir » (*Jean*, XIX, 7), et le centurion dira : « Vraiment cet homme était fils de Dieu » (*Marc*, XV, 39). Ni Caïphe, ni les disciples, ni Jésus ne pouvaient attribuer une équivalence à Fils de Dieu et Messie, car revendiquer le titre de Messie n'était pas un blasphème, pas plus que de réclamer Dieu pour Père au sens moral et religieux. Caïphe « avait choisi une formule telle que Jésus ne pouvait la repousser sans renier sa vie, ni l'adopter sans se faire condamner pour blasphème » (Lebreton, *op. cit.*, p. 328) (1). M. Goguel, *La Vie de Jésus*, Paris, 1932, reconnaît la signification véritable de cette déclaration.

***

Conclusion. — A l'occasion de la confession de Césarée, Matthieu, — dans l'hymne de jubilation, Matthieu et Luc, — dans la description du jugement de Jésus, Matthieu, Marc et Luc attribuent à Jésus ou équivalemment une déclaration d'identité surhumaine, divine. Le Christ a relié à ces révélations la fondation de l'Eglise sur Pierre, l'appel à l'inépuisable trésor de sa bonté, l'annonce du jugement du monde. Ceux qui furent témoins ont consigné ces dires comme une base pour leur foi, un motif d'espérance et une source d'amour. Le christianisme en est né, en a vécu, s'est épanoui. A l'exemple de Jésus, pour affirmer, comme lui et pour lui, cette assurance de la filiation divine, au moment où les évangélistes écrivent, des chrétiens, des apôtres ont donné leur vie.

Bibliographie. — Outre les commentaires et les vies de Jésus, voir principalement J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, 7e édit.,

(1) Cf. Aicher, *Der Prozess Jesu*, Bonn, 1929 ; Katzner, *Jesus vor den Hohenrat*, Breslau, 1930.

1927 ; L. de Grandmaison, *Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vol., Paris, 1928 ; les divers ouvrages de M. Lepin : *Jésus-Christ, sa vie, son œuvre. Esquisse des origines chrétiennes*, Paris, 6e édit., 1925 ; *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité*, Paris, 1930 ; *Le problème de Jésus* Paris, 1936 ; Th. Salvagniac, *Jésus de Nazareth, roi des Juifs*, Paris, 1935. La bibliographie en langue allemande se trouve dans K. Prümm, *Der chrisliche Glaube*, Leipzig, 1936, t. I, p. 450-459.

CHAPITRE VI. — LE SCANDALE DE L'INCRÉDULITÉ JUIVE

Le problème. — Dieu s'est choisi un peuple pour préparer la venue en ce monde de son Fils. D'Abraham à Jésus, Iahvé a maintenu en Israël l'adoration du seul vrai Dieu et l'espérance en une ère messianique où l'élu instaurerait une économie nouvelle. Jésus s'est présenté à son peuple comme étant celui qui réalisait les prophéties anciennes. Il a étayé sa mission sur la prophétie et le miracle. Mais, au lendemain de la première Pentecôte, Pierre remarquait que le peuple élu avait rejeté la pierre angulaire et Jean, à la fin du premier siècle, constatait que « les siens » ne l'avaient pas reçu. Jésus n'avait-il pas cependant proclamé que son message s'adressait d'abord aux privilégiés de l'humanité, les Juifs, et saint Paul ne revendiquait-il pas, malgré son universalisme, l'existence de droits spéciaux pour les descendants d'Abraham ? L'échec de Jésus auprès des Juifs n'est-il pas une preuve de l'inanité de ses prétentions messianiques ? Dès le ve siècle, Gennadius exprimait ce problème en prêtant aux Juifs l'objection suivante : « De deux choses l'une : ou l'Evangile est faux, ou Dieu doit être accusé de mensonge. Si votre enseignement est fondé, Dieu nous a trompés, puisqu'il fit à nos ancêtres des promesses qu'il ne devait pas accomplir... mais pareille imputation serait blasphématoire, et donc, vous mentez vous-mêmes et votre prédication n'est que fausseté ».

La réponse des premiers chrétiens. — Le problème est aussi vieux que le christianisme. Les auteurs du Nouveau Testament ne l'ont pas formulé en termes aussi nets que Gennadius, mais ils y ont, chacun à leur façon, apporté une réponse. Le chanoine A. Charue l'a exposée dans son excellent livre : l'*Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament. Etude historique, exégétique et théologique*, dans *Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, série II, t. XXI, Gembloux, 1929. Dans les synoptiques, Jésus apparaît comme le Messie d'Israël. Sa mission ne se borne pas aux Juifs, mais il est venu pour eux d'abord. L'enseignement en paraboles et le ménagement de la lumière sur la messianité, la passion, la résurrection, l'essence spirituelle du royaume, l'appel des gentils, la date de la parousie, c'est-à-dire ce qu'on nomme le secret ou la réserve messianique ne sont pas un châtiment pour les Juifs, mais relèvent d'une intention miséricordieuse de Dieu qui répartit la lumière avec réserve pour laisser leur rôle libre et actif aux causes secondes. Mais, en même temps, apparaît cette incompréhension juive qui va mettre

obstacle au dessein de Dieu. Cette hostilité, haine des chefs, aberration des pharisiens, impréparation des cœurs dans le peuple, et l'activité des démons empêcheront les Juifs d'entrer en masse dans le royaume de Dieu. Le quatrième évangile confirme les conclusions tirées des synoptiques : « Action miséricordieuse de Jésus, scandale d'un messianisme exempt de toute déviation nationaliste, hostilité perfide des chefs du peuple, coordination de toutes les forces d'opposition par Satan ». Mais pour Jean, l'incrédulité apparaît, plus que pour les premiers évangiles, comme l'effet d'une révélation éblouissante de la gloire de Dieu en Jésus. Sa cause est à l'intérieur des âmes, et le rejet du message chrétien n'est que la manifestation des sentiments pervers. Les cœurs bien préparés viennent d'eux-mêmes au Christ. Pour Paul, Israël a des qualités et des privilèges ; il est plus prêt que le reste du monde à recevoir la vérité. Le christianisme n'est même que la continuation du véritable peuple élu. Aussi, l'Evangile fut-il, d'abord, annoncé à Israël. L'apôtre lui-même commence, en chaque ville, sa prédication dans les synagogues de la diaspora. Mais l'échec vient de l'orgueil. Les Juifs ont refusé leur collaboration à l'œuvre du salut et provoqué la colère de Dieu. Satan est d'ailleurs le grand adversaire qui opère déjà dans l'ombre, et dont l'action se révélera au dernier jour, dans le débordement de l'iniquité. A ce moment, Israël se sera converti et sera sauvé ; les promesses de Dieu seront réalisées. En résumé : « La pierre de scandale fut le caractère inattendu, désillusionnant, mortifiant du messianisme chrétien. Le Sauveur échoua comme échouent souvent les réformateurs. Divergences vis-à-vis des traditions pharisiennes, vis-à-vis des prescriptions désuètes du mosaïsme ; opposition de plus en plus nette de deux systèmes de justification ; mise au point inouïe des privilèges de l'alliance et bientôt profession franche d'un universalisme absolu qui réduit le groupe juif à une minorité dans le royaume promis parmi les ancêtres ; prétentions plus que messianiques, blasphèmes prétendus de Jésus qui s'arroge le pouvoir de Iahvé et situe la dignité de sa personne à la hauteur de la majesté divine ; banqueroute officielle de la nouvelle religion et mort ignominieuse de son fondateur, — autant de scandales qui encombraient les voies d'accès à la vérité, autant de nuages qui interceptèrent au-dessus du monde juif les rayons de la lumière ». (Charue, *op. cit.*, p. 335, 336.) A ces causes objectives, intellectuelles et sociales, s'ajoutent les raisons subjectives : insouciance, apathie, confort des opinions reçues, crainte des autorités, orgueil de race et haine du barbare « avaient tôt fait de refouler la vérité troublante et de remettre l'esprit inquiet sous l'influence soporifique des préjugés ». (*Ibid.*, p. 337.)

Les auteurs du Nouveau Testament se rendirent donc parfaitement compte du scandale. Loin de s'en effaroucher, ils l'ont exposé aux Gentils avec toute la netteté des faits. Mais ils ont en même temps montré que ce scandale venait de la malice humaine, et ils ont dressé devant cet échec de Dieu le tableau d'une économie qui portait en elle-même la justification de sa difficulté de pénétration. « Jésus reste en contact avec le judaïsme, mais il l'épure ; il retient l'ancienne Alliance, mais il la consomme. Restaurer l'esprit des prophètes, en accomplir les oracles, en parfaire l'enseignement, tel est le rôle de Jésus et sa situation exacte dans l'histoire. Les révé-

lations anciennes étaient partielles, déficientes et éparses, perdues aussi dans un fatras d'imaginations apocalyptiques ou recouvertes par les interprétations d'un nationalisme borné. Il fallait les ressaisir et les décortiquer pour que, dans la lumière définitive du Fils de Dieu, leur synthèse se fît, manifestant enfin la grandeur et la simplicité, la transcendance et la condescendance, la divinité et l'humanité du messianisme authentique ». (Charue, *op. cit.*, p. 340.)

Sans se renier, le christianisme ne pouvait s'accommoder à la mentalité juive. En lui résistant, il a continué ce que Israël avait de grand et de noble dans son histoire. Le jour où le peuple de Dieu revenu de ses erreurs retrouvera la ligne qui fit sa grandeur morale et spirituelle, il adhérera au credo qu'est venu révéler à la terre le plus grand de ses fils. C'est l'enseignement de Paul et la dernière réponse au scandale. Ce rejet, cet endurcissement n'est que temporaire et l'Eglise en souffre. Elle a hâte de rapprocher d'elle cette parcelle choisie de l'humanité.

Causes de l'incrédulité des Juifs. — L'analyse du donné chrétien fournit donc une réponse à l'objection que nous avons formulée. L'étude du judaïsme palestinien au temps de Jésus permet de saisir sur le vif le rétrécissement des idées et la fermeture des cœurs, qui préparèrent et motivèrent l'échec.

Analysons les facteurs des déviations de la religion chez les Juifs au temps du Sauveur. On peut les grouper sous quelques thèmes saillants. 1. *Le dogme national.* Guéri du mal polythéiste, le judaïsme s'était érigé en nation religieuse sous la tutelle de Iahvé. La pénétration grecque, la persécution syrienne, l'attaque romaine avaient créé une réaction dans une classe de la nation et déterminé la naissance du pharisaïsme. Fier des promesses de Dieu, confiant en sa loi et dans le temple, le peuple juif méprisait tous les Gentils dont il subissait le joug et redoutait la contamination religieuse. Mais à force de se pénétrer des traditions anciennes et de livres spécifiquement juifs, il faussa sa perspective. Dieu lui appartint un peu comme sa chose, et le Seigneur devait autant à Israël qu'il ne lui donnait. Le Messie ne pouvait être que national, établissant sur les ruines des peuples la royauté incontestée des enfants d'Abraham ; la loi et le temple, biens sacrés et éternels, ne pouvaient être remplacés dans l'économie nouvelle par l'adoration en esprit et en vérité ; être juif était être saint et digne de récompense. Les Gentils n'étaient que des hommes de second rang qui ne pouvaient avoir part au salut que par l'observance de la Loi et en restant dans l'état d'infériorité où la naissance les avait à jamais consignés. 2. *Le dogme formaliste.* Dieu n'est plus le Dieu vivant, puissant et miséricordieux des patriarches, de David, des prophètes ou du Deutéronome, mais c'est une « monade inféconde » isolée dans sa majesté (M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, dans les *Etudes Bibliques*, Paris, 1931, p. 590). Le Messie, qu'il soit céleste ou terrestre, n'est ni l'homme humble et souffrant des oracles isaïens, ni le Dieu que sera Jésus. Il doit répondre à leur conception, sous peine de se voir refuser l'accès des cœurs et d'être accusé de blasphème. Leur justice n'est point un don de Dieu, mais la résultante de leurs efforts et un droit à des bénédictions temporelles. Leur attitude envers la loi est

le fruit de cette conception. Leur attachement sera générateur d'observance ponctuelle, raffinée mais extérieure et formaliste. 3. *Le dogme moral.* La résultante de ces idées est l'exaltation du moi. Voulu par Dieu pour être centre de la création, le Juif exige du créateur le respect de ses droits. Possédant un Dieu, le seul vrai, qui n'est qu'à lui, il se sent grandi, supérieur à tous les infidèles. Son Messie, son Temple, sa Loi, faveurs divines du passé, privilèges et prestations du présent créent dans le cœur de ces farouches monothéistes et observateurs de la Loi un orgueil incommensurable, dont le résultat fut de réduire la religion au niveau de la raison humaine, la rationalisant dans son esprit et la rappetissant dans ses prescriptions. C'est ainsi qu'en exilant le divin dans la catégorie des abstractions impersonnelles, on le dépouille de son mystère et de son surnaturel et on ferme l'âme juive aux révélations sur la vie intime de Dieu, aux révélations trinitaires. Mais la pensée divine fait place à la spéculation humaine qui prend sa revanche dans « les spéculations sur le ciel, sur les anges ; ésotérismes qui, tout comme les théosophies sont à l'opposite du vrai mystère et lui barrent les voies d'accès ». (J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*, Paris, 1934, p. 212.) De même en ce qui concerne la religion, ce n'est plus la voix des grands prophètes qui est la norme des sentiments et des actions, mais les prescriptions des hommes qui ont remplacé l'esprit par la lettre et ont enchaîné la parole de Dieu sous des prescriptions humaines. Si l'homme remplace Dieu, il trouve dans sa prétention la récompense de ses œuvres. « L'effet le plus net des déviations dénoncées sera de fermer nombre d'âmes juives au message chrétien, qui leur paraîtra attaquer le monothéisme et la Torâ, mettre fin à la séparation d'Israël et abolir ses privilèges ». Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, dans la *Bibliothèque de théologie historique*, Paris, 1935, t. II, p. 322.

Voulant marquer ce qui avait empêché Israël d'entrer dans les voies nouvelles que lui traçait Jésus, nous avons dû insister sur les déficiences. A côté d'elles, de nobles qualités classent ce peuple, héritier des promesses, sur un plan unique, dans l'histoire du monde. C'est de lui que le monothéisme est sorti, pour prévaloir dans une grande partie de l'humanité, et c'est en lui que le Fils de Dieu, fait homme, a trouvé les fondateurs de son Eglise. (Cf. G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Gutersloh, 1926.)

* * *

En résumé, le scandale juif, connu et écarté par les explications des auteurs sacrés, rentre dans l'économie divine. Dieu donne assez de lumière aux hommes pour que la vérité les guide et respecte leur liberté jusqu'à leur laisser le pouvoir de se retourner contre lui. A un moment de son histoire le peuple juif, oublieux des messages divins, a voulu trouver en lui-même sa raison d'être, sa norme de foi et d'action. Le rejet du Christ ne vient pas de l'imperfection de

l'économie divine, ni du Messie, mais de la volonté de ce peuple, vers qui le Dieu de Jésus, comme le Dieu d'Abraham, tend les bras de sa miséricorde.

B. RIGAUX, O. F. M.,
Professeur d'Ecriture Sainte
au Collège théologique des Franciscains,
Chant-d'Oiseau. Woluwé-St-Pierre.
Bruxelles.



Mosaïque de l'arc triomphal de Sainte-Marie Majeure à Rome consacré par Sixte III à la glorification de la Maternité divine du Sauveur. La basilique elle-même commémore le concile œcuménique d'Ephèse où Marie avait été proclamée mère de Dieu. (Cl. Anderson.)

IV

LE DOGME CATHOLIQUE. OBJECTIONS GÉNÉRALES CONTRE LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

La théologie est l'exposé systématique des vérités contenues dans les sources de la révélation divine positive (la Tradition et l'Ecriture sainte) et proposées par le magistère vivant de l'Eglise catholique. Ces vérités concernent Dieu et les créatures considérées en fonction de la divinité, leur premier principe et leur fin ultime. Les unes ont une portée directement pratique, en tant qu'elles envisagent l'activité humaine du point de vue de sa fin surnaturelle ; les autres sont dans une certaine mesure d'ordre plus théorique : les premières constituent l'objet de la théologie morale ; les autres, appelées quelquefois « vérités à croire », celui de la théologie dogmatique.

L'exposé de ces vérités peut se faire d'après deux méthodes nettement distinctes : l'une, dite « positive », se borne à recueillir avec soin et à grouper suivant un ordre logique les enseignements des sources de la révélation et du magistère ecclésiastique ; la seconde, appelée « spéculative » ou « scolastique », consiste essentiellement à appliquer à ces données des notions et des principes philosophiques dans le but de les expliquer dans la mesure du possible et d'en déduire des conclusions ultérieures.

En tenant compte de ces divers procédés et de leur valeur relative, R. Draguet (1) a donné de la théologie l'excellente définition que voici : « La théologie est, en ordre primaire, la connaissance scientifique de Dieu et du monde selon les données d'une révélation divine positive qui nous atteint par le magistère actuel de l'Eglise catholique, son interprète infaillible, et, en ordre secondaire, l'interprétation de la révélation en fonction de valeurs garanties par la seule raison ».

La théologie, on le voit, est une discipline *sui generis*. Depuis des siècles elle fait l'objet de nombreuses objections. Ces difficultés diffèrent notablement entre elles, tant par leur origine et leur esprit que par leur nature et leur portée. Nous n'en recueillerons qu'un nombre restreint, celles qui s'imposent à l'attention et à l'examen, par leur importance, leur diffusion, leur ténacité ou leur actualité.

Le lecteur averti remarquera sans peine que ces difficultés ne sont pas exclusivement celles qui sont considérées comme « classiques » et qui sont examinées habituellement dans les manuels de théologie ou dans les ouvrages d'introduction à l'étude de cette science ; il rencontrera ici des objections, non moins graves, que leurs auteurs se contentent généralement — ou estiment plus prudent — de ne formuler qu'oralement et qui le plus souvent, sinon toujours, demeurent sans réponse.

Dans l'exposé et dans l'examen de ces objections une franchise entière s'impose. Même du simple point de vue apologétique, il n'est pas de pire tactique que de voiler partiellement la difficulté ou de la dénaturer dans le but de rendre la réfutation plus aisée : le procédé inspire nécessairement la méfiance. Non seulement il faut avoir le courage de reproduire sincèrement les objections, il faut encore celui de reconnaître la part de vérité qui y est contenue. Cet aveu ne doit inspirer aucune crainte ; il importe seulement de distinguer avec soin entre la théologie elle-même, entre sa nature véritable et ses méthodes bien comprises d'une part, et ce qu'on a pu appeler « les péchés de mauvais théologiens » (2) d'autre part ; les griefs, dans la mesure où ils sont fondés, ne portent pas contre la théologie, ils n'atteignent que le travail de certains auteurs. Bien plus, dénoncer loyalement ces imperfections, ces défauts et ces erreurs, c'est contribuer aux progrès des études théologiques elles-mêmes. Ces pages voudraient servir la cause de la vérité, qui est évidemment celle de la science de Dieu.

Enfin, nous présenterons ces objections et ces réponses d'après un ordre systématique, dont il reste à dire quelques mots.

Eu égard à la nature de la théologie, l'on comprend aisément que la plupart des difficultés soulevées contre la révélation divine positive, contre les sources de cette révélation ou contre le magistère de l'Eglise intéressent également la cause de la théologie. Certaines objections, celles, par exemple, contre l'existence d'une révélation surnaturelle, ne tendent-elles pas à nier la possibilité même de la théologie ?

(1) *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui*, dans *La Revue catholique des idées et des faits*, 14 février 1936, t. XV, n° 47, p. 17.

(2) L'expression est empruntée à M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1935, t. XXIV, p. 239.

Toutefois, le plus souvent, ces attaques ne touchent qu'indirectement la théologie, elles ne visent immédiatement que ses présupposés indispensables. Dès lors leur examen ne rentre pas dans les cadres de notre étude, mais trouve sa place naturelle — pour une bonne part du moins — dans d'autres sections du présent ouvrage ; le lecteur voudra bien se reporter à ces endroits ou à d'autres travaux relatifs aux points contestés.

Mais le contenu des sources de la révélation et celui des documents du magistère ecclésiastique constituent « un donné » qui forme la base et le point de départ du travail théologique. « Le donné », pour autant qu'il contient ou suppose certaines conceptions physiques ou philosophiques, peut sembler créer certaines difficultés au théologien. Celles-ci seront considérées en premier lieu. Nous examinerons ensuite les incriminations dirigées contre les méthodes — positive et spéculative — de la théologie. Enfin, en troisième lieu, nous passerons en revue les raisons alléguées contre la valeur scientifique ou pratique de l'exposé systématique tout entier.

D'où les trois chapitres suivants :

1. Objections contre « le donné » de la théologie.
2. Objections contre « les méthodes » de la théologie.
3. Objections contre la valeur scientifique et pratique de la théologie.

CHAPITRE PREMIER. — OBJECTIONS CONTRE « LE DONNÉ » DE LA THÉOLOGIE

Ces difficultés sont tirées principalement des conceptions physiques périmées et des notions philosophiques contenues dans ce « donné ». D'où deux objections, dont la première vise surtout « le donné » des sources de la révélation, et la seconde celui fourni par le magistère ecclésiastique.

Objections tirées des conceptions physiques périmées. — Assez fréquemment, dit-on, la doctrine religieuse de l'Ecriture sainte et des Pères de l'Eglise, quelquefois même celle du magistère ecclésiastique, est exprimée en fonction de conceptions physiques — par exemple cosmologiques — périmées. Et, chose grave, la connexion entre les deux éléments est des plus étroites, voire indissoluble. Tout essai de dissociation aboutit à l'évanouissement complet de l'affirmation en question ; elle conduit à vider entièrement la proposition de son sens. Prenons, à titre d'exemples, ces deux assertions — qui sont des points de foi contenus dans les symboles (1) : Le Christ est « descendu » aux enfers ; Il est « monté » au ciel. De toute évidence, ces énoncés supposent l'ancienne cosmologie géocentrique et la géographie céleste et souterraine de nos jours complètement périmées. Ils en sont solidaires au point de perdre toute signification s'ils sont dégagés de ces vieux cadres. Si le Christ n'est ni « descendu », ni « monté », que reste-t-il de la croyance à sa descente aux enfers et à son ascension au ciel ?

(1) Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, nos 40, 54 et 86.

Réponse. — Il faut reconnaître sans ambages que certaines vérités révélées sont formulées dans le cadre de conceptions définitivement mises au rancart par les sciences naturelles. Ce fait impose une tâche au théologien, mais ne crée pas une difficulté insurmontable. Il peut être délicat, mais il n'est pas impossible de faire le départ entre le minerai précieux et la gangue vile, entre la vérité religieuse révélée d'une valeur absolue et son expression humaine d'une utilité toute relative. Depuis longtemps les théologiens se sont rendu compte du rôle qui leur était réservé. Ainsi se sont-ils efforcés de déterminer ce qu'il faut entendre par « la descente du Christ aux enfers » et par « son ascension au ciel » et de mettre en lumière la valeur christologique et sotériologique de ces événements. En dépit de divergences nombreuses quant aux détails, leur accord est complet quant à la substance de la doctrine : le message porté par le Christ (par son âme unie à la personne du Verbe) aux justes de l'Ancien Testament qui attendaient leur admission au bonheur céleste ; la fin de la présence visible du Sauveur sur terre et l'exaltation glorieuse de l'Homme-Dieu (1). Faisons observer en passant que l'utilisation de ces conceptions physiques, qui ne sont ni un élément essentiel ni une partie intégrante de la vérité révélée, s'explique aisément si l'on tient compte du caractère des livres saints et de la plupart des écrits patristiques. Ceux-ci ne sont pas des traités proprement théologiques, mais des œuvres d'édification destinées souvent à la masse des fidèles. Ils ne pouvaient donc pas emprunter un langage abstrait et technique, mais exigeaient une forme concrète et vivante. Une telle forme pourrait difficilement faire abstraction des conceptions physiques ; elle le peut d'autant moins que ces conceptions se trouvent comme cristallisées dans le langage vulgaire (2).

Objections tirées des éléments philosophiques des formules dogmatiques. — Plusieurs, sinon la plupart des dogmes définis et proposés par le magistère ecclésiastique, sont formulés dans le langage des écoles philosophiques, d'une façon plus déterminée dans la terminologie scolastique. Dès lors, conclut-on, les théories de ces écoles font désormais corps avec le dogme et en sont devenues inséparables. Le théologien se voit imposer, en même temps que la doctrine religieuse révélée, tout un système de notions et de principes philosophiques déprécié et rejeté par la plupart des penseurs modernes et

(1) Cf. p. ex. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, 7e édit., Freiburg-im-Breisgau, 1928, t. I, p. 409-411, 415-417 ; *Précis de théologie dogmatique*, traduit par M. Gautier, Mulhouse et Paris, 1935, t. I, p. 446-449, 453-455 ; H. Quilliet, *Descente de Jésus aux enfers*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 565-619 ; J. Chaine, *Descente du Christ aux enfers*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. II, col. 395-431 ; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 2e édit., Juvisy, s. d., p. 101-106 ; K. Pruemm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig, 1935, t. II, p. 15-51.

(2) Notons à cette occasion, qu'il serait encore moins légitime de tirer argument, contre la théologie, des conceptions physiques périmées utilisées par les théologiens, en particulier par saint Thomas. Il appartient au théologien de dénoncer ces idées et d'exprimer la vérité religieuse révélée indépendamment d'elles. Signalons ici, sans les juger, les études de A. Mitterer, p. ex. *Der Bewegungssatz* (*omne quod movetur ab alio movetur*) *nach dem Weltbilde des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, dans *Scholastik*, 1934, t. IX, p. 372-399, 482-519 ; *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1933, t. LVII, p. 491-556 ; *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik* (*Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute*, Band I), Innsbruck, Wien, München, 1935.

contemporains ; il ne lui est plus possible de proposer la vérité révélée en fonction des catégories qui donnent accès à la mentalité d'aujourd'hui.

Réponse. — Les éléments de la réponse à cette difficulté nous sont fournis par d'excellents théologiens, tels que A. Gardeil (1), R. Garrigou-Lagrange (2), L. de Grandmaison (3) et H. Pinard (4).

Certes les formules dogmatiques du magistère ecclésiastique ne laissent pas une liberté complète au théologien en quête d'une philosophie pour son travail spéculatif. Elles excluent les systèmes idéalistes ou purement subjectivistes et imposent le choix d'une doctrine réaliste, objective. Mais cette exigence ne peut créer aucune difficulté : indépendamment de toute intervention de l'Eglise enseignante, les vérités contenues dans les sources de la révélation la posent non moins impérieusement ; de toute évidence « seules les philosophies objectives sont compatibles avec une foi objective » (5).

On se gardera toutefois d'exagérer la part de philosophie contenue dans les formules dogmatiques. « Ce que l'Eglise emprunte aux philosophies diverses, écrit à bon droit H. Pinard (6), c'est leur terminologie ; mais elle l'emploie sans canoniser le reste des systèmes, et, d'ordinaire, sans donner au mot autre chose qu'une moyenne courante de signification. L'accord sur ce point, ajoute-t-il, tend à s'établir de plus en plus entre les théologiens ». L. de Grandmaison (7) fait observer de même que « les définitions ecclésiastiques, celles mêmes qui s'énoncent en termes spécifiquement scolastiques, ne contiennent, *pour la plupart*, sous leurs vocables précis que de la philosophie universelle, sur laquelle, en dehors de systèmes particuliers, toutes les métaphysiques doivent s'entendre ». Et l'auteur démontre par des exemples bien choisis — empruntés à l'enseignement conciliaire touchant les sacrements — qu'il ne faut pas se laisser duper par les termes techniques (8) : « Les vocables, *forme, matière, caractère,* semblent gros de scolastique. Et ils sont profonds, en effet, mais n'impliquent cependant, quand on les examine de près, que des notions philosophiques très simples (9). »

Il y a toutefois des exceptions : quelquefois un sens plus technique s'impose. L. de Grandmaison (10) l'avoue sans ambages : « On ne peut s'empêcher de reconnaître que l'Eglise suppose, par quelques-unes de ses formules de foi, des notions philosophiques dont on est impuissant à établir directement le caractère général ». A. Gardeil (11) écrit de même : « Quoi qu'on en dise, il y a dans certaines définitions de l'Eglise des termes techniques visés pour eux-mêmes. La preuve en

(1) *Op. cit.*, p. 77-114, surtout p. 106-114.
(2) *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3e édit., Paris, 1922, p. 343-358.
(3) *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, 3e édit., Paris, 1928, p. 30-52.
(4) *Dogme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1146-1148.
(5) L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 37.
(6) *Art. cit.*, col. 1146.
(7) *Op. cit.*, p. 40.
(8) *Op. cit.*, p. 40-44.
(9) *Op. cit.*, p. 42.
(10) *Op. cit.*, p. 44-45.
(11) *Op. cit.*, p. 90. Cf. également R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 243-247.

est, d'abord, dans la précision philosophique des erreurs qu'ils tendaient à réfuter. » Que cette conduite du magistère ecclésiastique soit parfaitement légitime, nous ne l'avons pas à montrer ici (1). Il nous suffira de faire observer avec A. Gardeil (2) et R. Garrigou-Lagrange (3) que, malgré tout, « la formule dogmatique exprimée en langage philosophique reste dans le prolongement du sens commun et n'inféode le dogme à aucun système proprement dit... Loin de s'inféoder à nos concepts, la révélation les juge et les utilise » (4).

Pour conclure et pour dissiper toute équivoque, citons la remarque parfaitement pertinente de H. Pinard (5) : « En disant que les formules dogmatiques exprimées en langage philosophique n'ajoutent *nulle philosophie* au dogme, on n'entend pas dire qu'elles n'ajoutent pas au concept vulgaire *quelque chose de plus philosophique.* On entend affirmer seulement que ce quelque chose c'est plus de précision abstraite dans l'expression du dogme, et non l'intrusion des « constructions » humaines dans les « données » de la révélation ».

Dès lors il n'est pas permis d'affirmer que les formules dogmatiques imposent au théologien un système philosophique particulier. Elles ne l'obligent à admettre qu'un certain nombre de notions fondamentales ratifiées par le sens commun et par la *philosophia perennis* (6). Ces notions n'offrent-elles pas toutes les garanties souhaitables de vérité ? Elles ne peuvent pas empêcher le théologien d'accueillir avec bienveillance toutes les acquisitions véritables de la pensée moderne et contemporaine. Elles ne peuvent pas l'empêcher d'être parfaitement *up to date* au point de vue philosophique.

CHAPITRE II. — OBJECTIONS CONTRE « LES MÉTHODES » DE LA THÉOLOGIE

§ 1. — *Objections contre « a méthode positive ».*

Ces objections visent principalement la méthode positive telle qu'elle est pratiquée par les auteurs des manuels.

Objections contre « l'argument scripturaire » des manuels. — Ces arguments, dit-on, trahissent la tendance des théologiens à vouloir prouver chaque thèse *ex S. Scriptura,* comme si l'Ecriture était la source unique de la révélation. Nombre de textes ne sont nullement *ad rem* ou, du moins, n'ont pas la portée qu'on leur prête. En outre, ces preuves dénotent fréquemment un manque total de sens historique ; le caractère progressif de la révélation est pratiquement oublié : d'où encore cette exégèse qui majore ou force la signification des textes.

(1) Cf. p. ex. L. de Grandmaison, *op. cit.,* p. 45-51.
(2) *Op. cit.,* p. 94-114.
(3) *Op. cit.,* p. 347-359.
(4) R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.,* p. 347 et 358.
(5) *Art. cit.,* col. 1146.
(6) Ces notions se retrouvent, précisées et solidement reliées entre elles, dans la philosophie aristotélico-thomiste. L'on comprend dès lors que cette synthèse puissante se révèle particulièrement apte au travail spéculatif du théologien et ait été recommandée tout particulièrement par le magistère ecclésiastique.

Enfin, combien de fois un argument n'est-il pas présenté comme scripturaire, alors qu'il ne l'est nullement, mais plutôt un argument *ex Traditione* (la Tradition seule autorisant l'interprétation de l'Ecriture admise dans la preuve) ou *ex ratione theologica* (l'argument étant bourré de notions et de principes théologiques qui n'ont qu'un rapport assez lointain avec l'Ecriture) ?

Réponse. — Ces objections contiennent une part de vérité. On s'empressera de la reconnaître et d'en tirer profit ; on se gardera cependant d'exagérer les défauts des arguments scripturaires des manuels. On a le droit de se montrer sévère, mais non celui d'être injuste.

Incontestablement beaucoup de théologiens cherchent à étayer toutes les thèses de textes scripturaires. Cette préoccupation s'explique, sans se justifier pour autant. L'argument *ex S. Scriptura* peut leur sembler plus facile que celui *ex Traditione* et, dans la polémique contre les protestants qui n'admettaient que l'Ecriture, n'était-ce pas le seul utilisable ? Or, un texte, une fois allégué à l'appui d'une doctrine, est souvent — trop souvent — repris sans contrôle suffisant par les auteurs de manuels, enclins, sinon habitués à copier assez servilement les travaux existants. Ainsi de nos jours encore un exégète formé à la méthode philologique et historique trouvera beaucoup à redire sur plusieurs manuels.

Toutefois il importe de reconnaître également l'immense progrès réalisé en ces dernières années. Plusieurs auteurs de manuels — tels B. Bartmann (1) pour ne citer qu'un seul exemple — ont profité largement du renouveau des études bibliques ; ils ont utilisé sérieusement les meilleurs travaux d'exégèse et de théologie biblique, et, dans leurs notices bibliographiques, y renvoient le lecteur. D'ailleurs, pour juger équitablement de l'argument scripturaire, il ne suffit pas de consulter les manuels ; il importe de tenir compte également et peut-être davantage des études plus approfondies fournies par les auteurs catholiques, principalement des travaux généraux ou des monographies de théologie biblique (2). Ces ouvrages dénotent, chez leurs auteurs, une formation historique et philologique et exposent la doctrine biblique dans toute sa pureté en faisant ressortir,

(1) *Lehrbuch der Dogmatik*, 7e édit., Freiburg-im-Breisgau, 1928-1929 ; *Précis de théologie dogmatique*, traduit de l'allemand par M. Gautier, Mulhouse et Paris, 1935.

(2) Mentionnons à titre d'exemples l'excellent opuscule d'A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament* (*Bibliothèque catholique des sciences religieuses*), Paris, 1928, l'ouvrage bien connu de F. Prat, *La théologie de saint Paul* (*Bibliothèque de théologie historique*), t. i, 8e édit., Paris, 1920 ; t. ii, 6e édit., Paris, 1923, et les monographies d'E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul* (*Universitas Catholica Lovaniensis*), Louvain, 1908, et de B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (*Universitas Catholica Lovaniensis*), Gembloux et Paris, 1932. Signalons également les nombreux articles de théologie biblique contenus dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris, 1928 et suiv. (en cours de publication). Enfin n'oublions pas la part importante faite à l'étude des textes scripturaires dans un grand nombre d'articles du *Dictionnaire de théologie catholique* et du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* et dans des monographies comme celle de J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée* (*Bibliothèque de théologie historique*), t. i, 7e édit., Paris, 1927; t. ii, Paris, 1928. Parmi les travaux allemands, on consultera p. ex. les études de théologie biblique parues dans les trois collections *Alttestamentliche Abhandlungen*, *Neutestamentliche Abhandlungen*, et *Biblische Zeitfragen*, éditées à Münster-in-Westfalen depuis 1908.

le cas échéant, son évolution progressive. Souhaitons vivement leur multiplication et leur perfectionnement ainsi que leur utilisation intelligente par les auteurs des manuels théologiques.

Objections contre l'argument « ex Traditione » des manuels. — En premier lieu, dit-on, l'argument est des plus sommaires : le plus souvent on se contente de deux ou de trois citations patristiques qui contiennent ou semblent contenir (car ici encore certains textes ne sont pas *ad rem*) la doctrine — la thèse — à prouver. Ensuite, cette preuve, non moins que l'argument scripturaire, est révélatrice d'une mentalité insensible à l'évolution des doctrines. Enfin et surtout, l'argument est fréquemment dénué de valeur à défaut de l'application des principes relatifs à l'autorité des témoignages tirés des documents de la Tradition. Ainsi on néglige le plus souvent de montrer, à propos de la thèse en question, que les Pères présentent cette doctrine comme une vérité de foi et qu'ils sont moralement unanimes à l'enseigner comme telle.

Réponse. — Ici encore force nous est de faire la part du feu, mais gardons-nous de verser dans l'exagération et partant dans l'injustice. Certes les auteurs de manuels traitent souvent l'argument *ex Traditione* d'une façon très sommaire et trop fréquemment ils oublient ou négligent d'appliquer en cette matière les principes qu'ils inculquent cependant eux-mêmes. Toutefois il faut avouer, d'autre part, que dans les manuels la place, nécessairement fort ou trop restreinte, ne permet pas de longs développements. Souvent d'ailleurs ces développements ne sont pas nécessaires. Ainsi en est-il généralement quand la doctrine est contenue clairement dans l'Ecriture ; régulièrement et souvent dès la plus haute antiquité, voire dès la fin de l'âge apostolique, les témoins de la Tradition, en particulier les Pères de l'Eglise, reproduisent ou développent fidèlement les enseignements des documents inspirés. Ainsi en est-il encore lorsque, dès les premiers siècles, une vérité de foi — niée ou mise en doute par les hérétiques — fut solennellement définie par l'Eglise. Dans la plupart de ces cas il suffira pratiquement de donner quelques citations qui se recommandent par leur clarté et leur portée ou de renvoyer à un recueil tel que l'*Enchiridion patristicum* de M. J. Rouët de Journel (1). Dans ces conditions, en effet, il n'est pas douteux qu'en appliquant les principes relatifs à la valeur de l'argument, on n'obtienne aisément la certitude quant à l'appartenance de la doctrine au dépôt de la foi.

Pour d'autres points doctrinaux une enquête plus approfondie s'impose. Ce travail étant vaste et difficile, il va de soi que cette tâche n'incombe pas aux auteurs de manuels. D'ailleurs, dans bien des cas la besogne est faite, au moins partiellement. Le manuel résumera les conclusions des meilleures études, donnera les références bibliographiques utiles et ajoutera, au besoin, un mot de critique. Si l'enquête est encore à faire, le manuel observera une prudente réserve, signalera la lacune qui le plus souvent ne pourra être comblée que par une monographie. Bref, les manuels doivent refléter l'état

(1) M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum, scriptorum ecclesiasticorum,* 6e et 7e édit., Friburgi-Brisgoviae, 1929.

actuel des études relatives à la patrologie et à l'histoire des dogmes, mais ils ne peuvent pas faire davantage.

Ici encore un progrès immense a été réalisé. Plusieurs manuels récents utilisent soigneusement les meilleurs travaux, tels que l'*Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* de J. Tixeront (1) et l'*Histoire du dogme de la Trinité* de J. Lebreton (2), pour ne citer que deux exemples. D'aucuns trahissent un effort sérieux pour déterminer la valeur théologique de l'argument. Enfin, — remarque analogue à celle faite ci-dessus à propos de l'argument scripturaire, — pour se faire une idée exacte de l'état actuel de la preuve *ex Traditione*, il ne suffit pas de consulter les manuels, il faut encore et surtout examiner des études plus approfondies, en particulier les travaux catholiques de patrologie et d'histoire de dogme. Une mention est due au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* et au *Dictionnaire de théologie catholique*. Nombre d'articles de ce dernier ouvrage constituent une véritable monographie originale.

Objections contre le mode d'utilisation des documents du magistère ecclésiastique. — Cette utilisation est le plus souvent insuffisante et au surplus défectueuse.

Elle est insuffisante. Rarement les théologiens se montrent soucieux d'étudier attentivement toutes les interventions du magistère ecclésiastique dans le développement des vérités d'ordre religieux. Cette négligence ne prouve-t-elle pas que, pratiquement, ils méconnaissent ou que du moins ils ne saisissent pas suffisamment le rôle organique de l'Eglise dans l'économie de la révélation ? Historiquement, elle s'explique peut-être en partie par les nécessités de la polémique contre les protestants ; elle ne se justifie pas pour autant.

Même quand elle se fait et dans la mesure où elle se fait, l'utilisation des documents du magistère ecclésiastique est souvent défectueuse. Fréquemment, en effet, le théologien néglige de déterminer la portée exacte de l'enseignement qui y est contenu, ou il se trompe dans cette détermination. Ainsi il ne se donne pas toujours la peine de circonscrire rigoureusement l'objet précis d'une définition, et de le distinguer soigneusement de tous les éléments qui ne sont pas enseignés par l'Eglise avec la même insistance.

Réponse. — Force nous est de le redire une nouvelle fois : que l'on se garde de toute exagération, et que l'on consulte non seulement les manuels mais les travaux plus spéciaux et partant plus approfondis, tels que les articles du *Dictionnaire de théologie catholique*. Ces derniers signalent habituellement avec soin les principaux documents du magistère ecclésiastique et s'efforcent d'en déterminer la portée.

Les manuels se bornent généralement à citer les interventions capitales, avant tout les définitions solennelles des conciles et des pontifes romains, et à renvoyer à l'*Enchiridion symbolorum* de Denzinger-Bannwart ; ils ajoutent quelquefois un mot quant à la portée des textes ; ainsi plusieurs notent qu'en définissant la possibilité de la connaissance naturelle de l'existence de Dieu, le concile du Vatican

(1) T. I, 9e édit., Paris, 1924 ; t. II, 6e édit., Paris, 1921 ; t. III, 5e édit., Paris, 1922.
(2) T. I, 7e édit., Paris, 1927 ; t. II, Paris, 1928.

n'a pas entendu enseigner la possibilité de la connaissance naturelle de la création *ex nihilo*, bien que le terme « Créateur » soit employé dans la définition (1).

Une appréciation équitable des travaux existants doit tenir compte des difficultés que comporte assez souvent la détermination rigoureuse de l'objet et de la valeur doctrinale des documents du magistère. Quand il s'agit d'un texte conciliaire, l'étude minutieuse des actes peut être indispensable. Ces difficultés expliquent pour une bonne part les lacunes et les défauts ; elles ne peuvent pas nous empêcher de les constater et de les regretter. Elles font souhaiter vivement qu'on s'applique davantage à « la théologie positive » des documents du magistère ecclésiastique. Certains points feraient utilement l'objet de monographies de ce genre.

§ 2. — *Objections contre « la méthode spéculative ».*

Objections contre la nécessité et contre l'utilité de « la théologie spéculative ». — La théologie spéculative est-elle bien nécessaire ? Pourquoi ne se contenterait-on pas d'accueillir simplement les vérités révélées, la parole divine ? Dieu a daigné faire une révélation aux hommes ; sa sagesse infinie ne nous oblige-t-elle pas à admettre qu'Il aura manifesté toutes les vérités religieuses nécessaires et vraiment utiles, non seulement aux destinataires immédiats de sa parole, mais aux chrétiens de tous les pays et de tous les temps ?

Ne pourrait-on pas aller plus loin et contester même l'utilité de la spéculation théologique ? La théologie n'altère-t-elle pas la doctrine révélée de l'économie de la rédemption, ce tableau aux lignes simples mais grandioses et partant singulièrement séduisantes (2) ?

Réponse. — La théologie spéculative est à peine moins indispensable que la théologie positive. « Au sortir de la théologie positive, en effet, écrit A. Gardeil (3), de nombreuses questions de la plus haute importance se posent. C'est le sort de tout donné tombé dans un esprit vivant d'être travaillé par lui indéfiniment. La réflexion qui va toujours s'approfondissant, les objections qui surgissent, la nécessité de tenir constamment au courant l'accord du donné acquis avec le progrès des idées philosophiques ou même d'expérience, la perspective des synthèses qui unifieront le savoir proprement humain et le savoir d'origine surnaturelle, toutes ces causes et d'autres encore rendent inévitable et, jusqu'à un certain point, nécessaire pour la foi et la révélation même, une doctrine qui se proposera comme tâche propre de prolonger la lumière de la révélation vers la solution de questions que la révélation ne résout pas formellement, et de construire, en coordonnant ces solutions entre elles et avec les données révélées dont elles émanent, une science unifiée, qui sera la science théologique intégrale ».

(1) « Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse : anathema sit ». Cf. DENZINGER-BANNWART, n° 1806.

(2) Cf. J. A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, 1936, p. 53-54.

(3) *Op. cit.*, p. 224-225.

Tout récemment, en des pages bien pensées, J. A. Jungmann (1) a développé des idées analogues : la théologie est née principalement du besoin de répondre aux exigences critiques de la raison et aux attaques des adversaires ; que l'on songe aux controverses christologiques du IVe et du Ve siècle ainsi qu'à celles relatives à la grâce. Le travail de réflexion sur les vérités révélées ne tarda pas à paraître intéressant en lui-même et fut bientôt fourni indépendamment des nécessités apologétiques. L'omission de cette besogne exposerait la foi au danger de voir passer à la philosophie la prétention d'orienter la vie. L'histoire de la théologie protestante du XIXe siècle et celle des églises dissidentes de l'Orient prouvent suffisamment que ce péril n'est pas illusoire. Mais il convient de distinguer la théologie, son étude et son enseignement, de la prédication de la foi, bien que la catéchèse présuppose de solides connaissances théologiques. La catéchèse s'efforcera de garder tout leur relief aux lignes maîtresses du message révélé ; son efficacité sera à ce prix.

Objections contre la possibilité de la métaphysique, condition indispensable de la théologie spéculative. — La théologie spéculative consiste, quant à l'essentiel, dans l'application de notions et de principes métaphysiques au donné révélé. Elle suppose donc nécessairement la possibilité de la métaphysique. Or cette possibilité est rejetée par la plupart des philosophes modernes et contemporains. Kant n'a-t-il pas fait le procès de la métaphysique et la plupart des penseurs subséquents n'ont-ils pas ratifié le verdict impitoyable prononcé par le philosophe de Königsberg ?

Réponse. — Certes la théologie spéculative présuppose la possibilité de la métaphysique, et d'autre part, l'agnosticisme est une attitude philosophique fréquente chez les philosophes modernes et contemporains. Il convient toutefois de noter combien cette attitude va à l'encontre des tendances naturelles de l'homme. E. Meyerson n'a-t-il pas pu écrire avec raison que « l'homme fait de la métaphysique comme il respire ». Aussi bien la plupart des agnostiques, après avoir dénié à la raison la capacité de dépasser les phénomènes, s'efforcent-ils de réintroduire par une autre voie la métaphysique dont ils ne sauraient se passer. La primauté, déniée à l'intelligence, est accordée au sentiment, à la volonté, à l'action, etc. Les deux *Critiques* de Kant — *Kritik der reinen Vernunft* et *Kritik der praktischen Vernunft* — sont significatives à cet égard. Notons également que la philosophie contemporaine se caractérise par une réaction énergique contre le positivisme et par un retour au réalisme ou objectivisme et à la métaphysique. « Wir leben heute in einer metaphysikfreundlichen Zeit », écrivait tout récemment H. Meyer (2). Il y a lieu de s'en réjouir,

(1) *Op. cit.*, p. 54-66.
(2) *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme. Zugleich eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (*Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik*), Bonn, 1936, p. 79. A la fin de son ouvrage (p. 192-193) l'auteur souligne à juste titre « die wichtige Tatsache... dass die Philosophie der Gegenwart von sich aus, also durch unbefangene Betrachtung der Sachverhalte zu den Grundhaltungen der grossen und guten Tradition — Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Leibniz — in manchem zurückfindet. Als solche Positionen seien genannt die Ablehnung von Relativismus, Psychologismus und Positivismus, das Bekenntnis zu einer objektiven Logik und realistischen Erkennt-

car ce retour promet des résultats heureux. Faire la critique de l'agnosticisme et montrer la possibilité de la métaphysique revient à examiner le problème fondamental de la connaissance : les cadres étroits de cette étude ne permettent évidemment pas de traiter cette question : le lecteur consultera au besoin les travaux de philosophie relatifs à ce sujet (1).

Objections tirées de la multiplicité des systèmes philosophiques. — Soit, dit-on, admettons la possibilité de la métaphysique. Il reste que cette possibilité est plutôt théorique et abstraite que pratique et concrète. Personne en effet n'ignore la multiplicité des systèmes philosophiques. L'histoire a montré que même « *la* philosophie scolastique » n'existe pas, qu'il n'y a que « *des* philosophes scolastiques »,c'est-à-dire plusieurs doctrines séparées par des divergences profondes. Les noms de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Duns Scot, de Suarez, n'évoquent-ils pas autant de positions, sinon d'attitudes philosophiques différentes ? Dès lors qui pourra se flatter de déterminer la vérité en ces matières, de discerner le système vrai ? Et si l'on opte en faveur d'une doctrine, quelle valeur osera-t-on lui accorder ? Si cette valeur est précaire, quelle pourra être la solidité de l'édifice spéculatif élevé sur ce fondement ?

Réponse. — Certes les doctrines philosophiques foisonnent et les exposés d'histoire de la philosophie laissent souvent une impression assez vive et décevante de cette bigarrure. Toutefois, si l'on veut bien ne considérer que les idées maîtresses, fondamentales, celles qui déterminent vraiment une attitude philosophique, le nombre des systèmes se réduit singulièrement. En outre, parmi ceux-ci, plusieurs ne résistent pas à un examen critique et doivent être exclus résolument. Les vérités révélées elles-mêmes fournissent un critère précieux pour apprécier les systèmes philosophiques ; ainsi obligent-elles à rejeter les théories idéalistes ou purement subjectivistes, le matérialisme, le déterminisme, le panthéisme, etc. Les systèmes qui restent en présence contiennent des points de contact nombreux et ceux-ci ont trait aux questions fondamentales. Il en est ainsi en particulier des doctrines scolastiques. Les divergences réelles ne

nislehre, die Wiederentdeckung des Reiches der Wesenheiten, die Bejahung der Metaphysik mit theistischen Abschluss, die Zurückdrängung von Monismus und Pantheismus, die Ablehnung einer bloss mechanischen Naturbetrachtung und die Forderung einer teleologischen Ganzheits- und Sinnbetrachtung, die Erneuerung des Vitalismus, die Abkehr vom psychophysichen Parallelismus und die Rückkehr zur Theorie der Wechselwirkung, die Deutung des Seelenlebens als einer unio substantialis von Leib und Seele im Sinne ihres Ganzheitsbezuges, die Begründung einer philosophischen Anthropologie mit ihrem Ausblick auf eine Ontologie des Geistes, das Bekenntnis zum Indeterminismus, die Anerkennung der organischen Gemeinschafts- und Staatsauffassung, die Verteidigung der objektiven Geltung der Erkenntnisprinzipien, der sittlichen, ästhetischen und religiösen Werte und ihre Verankerung in einer höchsten göttlichen Wertperson ».

(1) Parmi les nombreuses études relatives au problème de la connaissance, signalons à titre d'exemples : M. Chossat, *Agnosticisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1-76 ; G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 4e édit., Paris, 1920 ; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges et Paris, 1922-1926 ; J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Paris, 1929 ; M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, t. I, Paris, 1932 ; J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932 ; R. Jolivet, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Paris, 1933 ; E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris, 1936 ; J. Geyser, *Erkenntnistheorie*, Münster-in-Westfalen, 1922.

peuvent pas nous empêcher de constater l'accord foncier sur les points capitaux. Ces doctrines communes aux scolastiques sont l'aboutissement d'une longue élaboration, elles sont, en majeure partie, un héritage du passé et sont restées jusqu'à nos jours le centre de ralliement d'un grand nombre de penseurs. Elles constituent le noyau de la *philosophia perennis* (1) et s'avèrent par conséquent d'une solidité dûment éprouvée. Il faut les tenir pour vraies et leur attribuer une valeur absolue. Or, c'est en premier lieu à ces vérités que la théologie fait appel ; en ce faisant, elle ne fait que se servir de bons matériaux et, de ce chef, rien ne permet de contester la légitimité ou la valeur de son travail. Si elle s'appuie sur des doctrines particulières, plus contestées et plus contestables, ses résultats offrent moins de garanties : le coefficient d'incertitude qui affecte ces éléments philosophiques atteint nécessairement les résultats de la spéculation théologique. Néanmoins, l'utilisation de ces conceptions philosophiques moins certaines n'est pas dénuée d'un certain avantage. N'insistons pas sur l'avantage philosophique : l'aptitude d'une conception philosophique à servir à la description ou à l'explication du donné révélé crée une présomption de vérité en faveur de cette idée. Soulignons plutôt cet autre effet : c'est que ces conceptions permettent à ceux qui y adhèrent de pousser davantage l'expression et l'intelligence des vérités de la foi en fonction de catégories rationnelles et de donner ainsi une plus grande satisfaction à une tendance naturelle, irrésistible et légitime de l'esprit.

« Pour les uns, écrit R. Draguet (2), la philosophie que la spéculative marie au dogme dans ses syllogismes, est la philosophie éternelle qui, équipée de notions de valeur absolue, aborde l'intelligence du dogme, cet autre absolu, avec qui elle se sent de plain-pied. Pour d'autres, ce n'est plus la philosophie éternelle, aux notions immuables comme l'absolu lui-même, mais une philosophie, un système de philosophie ; et donc, leur spéculative a quitté l'étage de l'absolu pour se loger à celui du relatif ». Comme il appert de notre réponse, il nous semble qu'entre ces deux opinions extrêmes il y a place pour une troisième qui attribue à certains éléments philosophiques une valeur absolue, à d'autres au contraire une valeur plutôt relative.

Cette réponse assez longue nous permettra de réfuter aisément la difficulté suivante.

Objections tirées de l'utilisation de la philosophie scolastique. — La philosophie mise en œuvre par la théologie spéculative est la doctrine scolastique. Or cette philosophie est périmée. « La scolastique, écrit E. Le Roy (3), a été à son heure la philosophie « moderne », mais il y a six cents ans de cela, et aujourd'hui rien ne pourra faire qu'elle ne soit la philosophie d'il y a six cents ans. Pourquoi vouloir arrêter la vie de la vérité à l'un des stades de son développement ? C'est la tuer... Les philosophes contemporains ne veulent nullement proscrire en bloc la philosophie scolastique... Mais ils ne sauraient accepter qu'on leur impose ce moment de la philosophie comme l'expression *ne varietur* de la vérité, comme la norme définitive et

(1) Sur l'idée d'une *philosophia perennis*, cf. H. Meyer, *op. cit.*, p. 176-193.
(2) *Art. cit.*, *Revue catholique des idées et des faits*, 14 fév. 1936, p. 16.
(3) *Dogme et critique*, 6e édit., Paris, 1907, p. 348-351.

indiscutable de ce qui doit être à jamais pensé ». En incorporant une philosophie périmée dans la théologie, on n'aboutira jamais à une science vivante, capable d'intéresser et de féconder l'esprit contemporain, mais on la frappe nécessairement de stérilité.

Réponse. — La plupart des éléments de la réponse ont été fournis ci-dessus. La vérité est chose absolue et immuable ; seules son expression et la clarté avec laquelle elle est perçue peuvent varier. Il se peut en outre qu'une vérité demeure longtemps ignorée. Dès lors, les doctrines dont la vérité est solidement prouvée constituent une acquisition de l'esprit qui doit être définitive. Or, comme nous l'avons déjà dit, la substance de la doctrine scolastique offre ces garanties et appartient à la *philosophia perennis* qui de nos jours rallie les suffrages d'un nombre toujours croissant de penseurs. Elle s'est montrée particulièrement apte à la spéculation théologique et doit être maintenue à son service. Mais la théologie spéculative se gardera d'utiliser les éléments périmés des systèmes scolastiques et se montrera accueillante pour toutes les acquisitions véritables de la philosophie moderne et contemporaine. Elle devra exploiter à ses fins et à son avantage le travail incessant de décantation et d'adaptation auquel se livrent les meilleurs représentants actuels de la philosophie néo-scolastique, en particulier du thomisme. Cette union harmonieuse des *nova et vetera* marqués au coin de la vérité se révélera ferment puissant de spéculation théologique et conférera à la science sacrée un attrait conquérant (1).

Objections contre la possibilité d'étudier les vérités révélées au moyen de la philosophie. — La foi a pour objet la réalité divine. Or Dieu est un être absolument transcendant, c'est « le tout autre ». Entre la réalité divine et la réalité humaine il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de commune mesure ; la distance est infinie et partant infranchissable. Appliquer à Dieu les notions que l'esprit a élaborées, par abstraction, en s'inspirant du réel humain, c'est verser dans une erreur qu'il importe de dénoncer et de proscrire énergiquement, l'anthropomorphisme. Toute affirmation de la raison au sujet de Dieu est entachée de ce vice. Dès lors l'objet de la foi ne peut pas se traduire au moyen des catégories rationnelles de l'esprit (2).

Réponse. — Sans doute Dieu est transcendant et infini, et dès lors on ne peut appliquer tout simplement à Dieu des concepts abstraits des réalités finies, taillés en quelque sorte à notre pauvre mesure humaine : ce serait verser dans l'anthropomorphisme. Est-ce à dire cependant qu'il faille conclure à l'agnosticisme, à l'impossibilité radicale de la théodicée ? Nullement. Entre Dieu et le monde, malgré la distance infinie qui les sépare, il existe des rapports, les rapports de cause à effet. Dès lors, les perfections existant dans les créatures doivent se trouver en Dieu, leur source première. Mais elles s'y trouveront nécessairement d'une façon qui convienne à l'être infini. Notre connaissance naturelle de Dieu est très imparfaite ; elle est

(1) Cf. également la réponse d'A. Gardeil, *op. cit.*, p. 229-230.
(2) Cf. B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie*, Breslau, 1932, p. 8.

essentiellement analogique. Lorsqu'il s'agit de transférer en Dieu les perfections des créatures, il convient de distinguer entre les perfections absolues (*perfectiones simplices*) et les perfections mixtes (*perfectiones mixtae*), c'est-à-dire entre celles dont le concept n'inclut aucune imperfection (par exemple, l'intelligence, la sagesse) et celles dont la notion même implique une imperfection (par exemple, raisonner, c'est-à-dire comprendre d'une façon seulement médiate, en passant d'une vérité à une autre). En outre, même dans le cas de perfections absolues, il importe de ne pas les « affirmer » de Dieu, sans en « nier » simultanément les limites et sans ajouter qu'elles existent en Dieu d'une façon « éminente », c'est-à-dire, à un degré illimité et selon un mode essentiellement différent de celui réalisé dans la créature ; elles s'identifient réellement avec l'essence infinie de Dieu. La méthode que nous venons d'esquisser est connue sous le nom des « trois voies », la voie de l'affirmation (*via affirmationis*), la voie de la négation (*via negationis*) et la voie de la transcendance (*via eminentiae*). La connaissance analogique est sans doute inadéquate ; elle n'en reste pas moins vraie. Notons-le bien, les termes utilisés par la révélation elle-même pour décrire Dieu n'ont eux aussi qu'une valeur analogique. C'est dire l'importance de la méthode de l'analogie et l'étendue de son champ d'application dans le domaine de la connaissance religieuse. Dès lors, pourquoi ne serait-il pas légitime d'appliquer les notions philosophiques aux données de la foi (1) ?

Objections tirées de la nature des conclusions théologiques. — Admettons, dit-on, que dans une certaine mesure la philosophie soit capable d'atteindre Dieu. Il n'est pas prouvé pour autant qu'il soit légitime d'appliquer des notions et des principes philosophiques au donné révélé. On peut se demander s'il n'y a pas une certaine inconvenance à mêler entre eux et à fondre ensemble un élément divin — la révélation — et un élément humain — la philosophie ? En tout cas, le résultat d'une telle opération aura un caractère hybride ; ainsi la conclusion d'un syllogisme dont l'une des prémisses est une vérité révélée, l'autre une vérité de pure raison, ne sera ni strictement révélée, ni strictement philosophique. Sa nature équivoque la rendra suspecte.

Réponse. — Comment y aurait-il une inconvenance à se servir de la lumière naturelle de la raison pour tâcher d'acquérir une intelligence plus précise, plus approfondie et plus complète de la parole de Dieu ? Cette lumière naturelle est elle-même un don précieux octroyé par le Créateur. Ne serait-il pas plutôt indécent de ne pas l'utiliser à une fin aussi noble ? Il est superflu d'insister.

La seconde partie de l'objection soulève une question âprement

(1) Sur l'analogie et son rôle dans la connaissance — soit philosophique, soit théologique — de Dieu, cf. e. a. les ouvrages suivants : R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des solutions agnostiques*, 5e édit., Paris, 1928 ; J. Bittremieux, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, Louvanii, 1913 ; M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931. Dans son étude *Dieu dans le Bergsonisme* (Paris, 1933), M. T.-L. Penido s'est efforcé de montrer que le vice fondamental de la théodicée bergsonienne consiste dans « l'univocité distendue » entre « les noms divins » et « les noms humains », c'est-à-dire dans le manque de la méthode d'analogie.

controversée entre théologiens, la question de la nature de la conclusion théologique proprement dite. Soit un syllogisme dont une des prémisses est une vérité formellement révélée et dont l'autre est un principe purement philosophique. Si le raisonnement ou discours n'implique pas un passage d'une idée à une autre idée, mais seulement le passage d'une manière de parler à une autre manière de parler (par exemple le passage du tout à la partie, de l'universel au singulier, d'une expression à une autre expression équivalente), la conclusion ne sera qu'une conclusion théologique improprement dite et devra être dite révélée, ou, d'une façon plus précise, virtuellement révélée : tous les théologiens en conviennent, bien qu'ils n'emploient pas toujours la même terminologie. Mais lorsqu'il s'agit d'un raisonnement ou d'un discours proprement dit, qui fait passer d'une idée à une autre idée (par exemple de l'effet à la cause, de la cause à l'effet nécessaire, de l'essence à la propriété ou inversement), la solution de la question est difficile et les avis des théologiens sont partagés. D'aucuns, tels que M. M. Tuyaerts (1) et F. Marin-Sola (2) admettent, d'autres, tels que R. M. Schultes (3), nient le caractère révélé de la vérité ainsi obtenue, c'est-à-dire de la conclusion théologique proprement dite (4). Les premiers allèguent principalement que « toute affirmation tombant sur une assertion quelconque tombe aussi logiquement sur tout ce que cette assertion présuppose nécessairement comme principe et sur tout ce qu'elle entraîne nécessairement comme conséquence » (5), et que par conséquent l'affirmation divine portant sur la prémisse révélée s'étend à la conclusion théologique, qui ne fait qu'énoncer un principe ou une conséquence de cette prémisse. Les autres en appellent surtout à ce principe de logique, à cette règle du syllogisme : « Pejorem semper sequitur conclusio partem ». Une des prémisses n'étant pas révélée, la conclusion, disent-ils, ne peut pas être considérée comme une parole divine.

Telle est la question en litige. Pour résoudre l'objection il n'est pas nécessaire de trancher le débat. Que la conclusion théologique n'ait pas la même nature que les prémisses, qu'elle ne présente une homogénéité parfaite avec aucune des deux, il ne s'en suit pas qu'elle ne soit pas vraie. Et c'est cette vérité qui importe en premier lieu dans le cas qui nous occupe. La conclusion en question constitue une affirmation qui est en connexion étroite avec le témoignage surnaturel de Dieu et qui étend et enrichit par conséquent notre connaissance religieuse. Certes, si la conclusion théologique proprement dite ne peut pas être dite « révélée », elle ne peut pas être définie par l'Eglise comme un dogme au sens strict de ce terme ; néanmoins, de l'avis unanime des théologiens, elle peut être proposée avec infaillibilité par le magistère ecclésiastique. La valeur de la conclusion théologique et partant celle de la science qui la fournit sont donc incontestables.

(1) *L'évolution du dogme. Etude théologique*, Louvain, 1919, p. 79 et suiv., surtout p. 85 et suiv.

(2) *L'Evolution homogène du dogme catholique*, 2e édit., t. I, p. 60 et suiv.

(3) *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1922, p. 192.

(4) Dans la détermination de l'opinion des auteurs, il importe de tenir compte de la terminologie qui, malheureusement, est loin d'être uniforme chez tous : les mêmes mots ont souvent un sens très différent.

(5) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 86.

Objections tirées du caractère analogique des éléments des arguments théologiques. — Au point de départ de la spéculation théologique se trouve le donné révélé, dont les termes, empruntés au langage humain, sont à prendre non pas au sens qui s'applique aux créatures, mais dans un sens analogique. De même les notions et les principes philosophiques ne peuvent être transférés du domaine des réalités finies à celui de l'Etre infini qu'au sens analogique. Le raisonnement théologique se développe donc nécessairement sur un terrain mouvant : en effet, il n'opère jamais au moyen d'éléments parfaitement connus, il utilise exclusivement des concepts qui ne présentent avec les notions dont le théologien possède une connaissance propre, qu'une « analogie », c'est-à-dire une « similitude dissemblable », il ne se sert donc que de termes et de notions grevés d'un coefficient de dissimilitude et partant d'indétermination. En passant de déduction en déduction, le théologien ne s'expose-t-il pas au danger de s'écarter toujours davantage de la vérité puisque, tout en s'efforçant de conjuguer les « similitudes », il multiplie nécessairement les coefficients de « dissimilitude » et d'indétermination. Et, en l'absence du correctif indispensable, toute confiance dans la valeur du raisonnement théologique n'est-elle pas déplacée ?

Réponse. — L'objection est spécieuse et elle entre dans le vif de la question de la valeur de la théologie spéculative. Elle mérite un examen attentif. Nous ne contesterons pas le caractère analogique des éléments, révélés et philosophiques, du raisonnement théologique. Notons seulement que malgré leur imperfection ces éléments possèdent une valeur réelle ; la connaissance fournie par chacune des prémisses de l'argument est inadéquate, elle est cependant vraie. Mais qu'arrive-t-il lorsque le raisonnement conjugue ces propositions ? Les coefficients de dissimilitude qui affectent les termes et les concepts vont-ils, en se multipliant, mener l'esprit vers des régions inconnues, dénuées de tout point de repère, et l'abandonner finalement tout désemparé ? Vont-ils nécessairement empêcher les déductions théologiques d'atteindre la certitude ? Nullement. Ces facteurs marqueront évidemment chaque conclusion au coin de l'analogie, et grèveront par conséquent la conclusion d'un coefficient de dissimilitude : la conclusion ne peut pas être de nature plus parfaite que les prémisses. Mais l'analogie comporte aussi bien une ressemblance qu'une dissimilitude. Et qu'on ne dise pas qu'il est radicalement impossible de distinguer ces deux zones de la conclusion, celle qui doit faire l'objet d'affirmations et celle qui appelle des négations. Dans une certaine mesure le théologien pourra faire le départ ; les critères lui seront fournis par la philosophie et par la foi. La philosophie lui procure la méthode d'analogie, esquissée ci-dessus, qui distingue entre les perfections absolues et les perfections mixtes et qui utilise les « trois voies, de l'affirmation, de la négation et de la transcendance ». En outre, d'autres points solidement établis de la théodicée pourront à l'occasion aider à déterminer le sens et la portée de la conclusion du raisonnement théologique. Enfin n'est-il pas évident que cette dernière remarque vaut également, sinon *a fortiori*, des vérités de la foi ? Manifestement, la conclusion du théologien devra être entendue dans un sens compatible avec tous les

enseignements de la révélation : c'est dire que « l'analogie de la foi » constitue un critère non moins important que ceux fournis par la philosophie.

Grâce à ces moyens, principalement à la lumière de « l'analogie de la foi » et de « l'analogie de l'être », le théologien pourra sans cesse « faire le point » et s'assurer, à chacune des étapes de son travail théologique, si malgré le mystère qui plane sur sa route, il peut s'avancer avec sécurité. Mais la confiance ne peut pas dégénérer en témérité ; elle doit s'allier à la prudence et à une sage réserve. Il importe que le théologien soit pratiquement convaincu du caractère analogique de ses conclusions. Ses esquisses et ses tableaux présentent à côté de zones lumineuses des ombres plus ou moins épaisses, ils comportent nécessairement des clairs-obscurs. L'homme désireux de scruter la réalité divine doit posséder à un degré éminent le sens du mystère (1). A certains dialecticiens portés à s'abuser sur la valeur de leurs spéculations, il est opportun de rappeler cette vérité élémentaire (2).

Objections contre les « arguments de convenance ». — Rien ne montre mieux la faiblesse, voire l'inefficacité des raisonnements théologiques que les « arguments de convenance ». L'homme cultivé qui n'a pas reçu de formation théologique, ou plutôt qui n'a pas subi la déformation théologique, leur trouve le plus souvent une subtilité née du besoin de la cause et incapable de masquer leur extrême fragilité, sinon leur inanité. Fréquemment il estime qu'il serait bien aisé de trouver des considérations analogues en faveur de la thèse contradictoire ou de n'importe quelle doctrine.

Réponse. — Il est indéniable que certains théologiens ont abusé de ce genre de considérations et que la virtuosité dont ils font preuve est parfois de mauvais aloi. Un usage modéré des « raisons de convenance » est parfaitement légitime. Dieu nous ayant révélé telle ou telle de ses actions, tel ou tel élément de l'ordre surnaturel, il nous est souvent possible de voir, dans une certaine mesure, la conformité de cette action ou de cet élément avec les attributs de Dieu ou avec les aspirations de l'homme. Les *argumenta ex convenientia* exposent ces harmonies et les proposent comme un indice de la vérité de la doctrine révélée touchant ce point. Leur force est loin d'être toujours la même. Quoi qu'il en soit, le nom lui-même, *argumentum ex convenientia*, laisse entendre suffisamment que leurs auteurs ne leur prêtent pas une valeur apodictique. Et il importe de ne pas oublier qu'à côté des arguments de convenance il y a d'autres arguments théologiques, pleinement démonstratifs.

(1) Dans son ouvrage *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel* (Paris, 1934), R. Garrigou-Lagrange a « souligné ce qu'il y a de clair et ce qui reste de mystérieux dans la solution thomiste des grands problèmes de la connaissance en général, de notre connaissance, soit naturelle, soit surnaturelle de Dieu, et dans celle des questions de la grâce ».

(2) Sur l'*analogia fidei* et l'*analogia entis*, le lecteur trouvera des considérations très utiles dans les articles de G. Soehngen, *Analogia fidei : Gottaehnlichkeit allein aus Glauben ?* dans *Catholica. Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie*, 1934, fasc. 3, p. 113-136 ; et *Analogia fidei : Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, 1934, fasc. 4, p. 25-57.

CHAPITRE III. — OBJECTIONS CONTRE LA VALEUR SCIENTIFIQUE ET PRATIQUE DE LA THÉOLOGIE

§ 1. — *Objections contre la valeur scientifique de la théologie.*

Objections tirées de la différence entre la théologie et les sciences profanes, de l'impossibilité — prétendue ou véritable — d'appliquer à la théologie la notion universellement reçue de science. — La théologie est une discipline *sui generis.* Qu'au jugement du croyant elle possède une certaine valeur, soit ; mais qu'elle ne revendique pas le nom de science. Cette prétention s'avère inadmissible puisque la théologie ne peut soutenir la comparaison avec aucune des disciplines dont le caractère scientifique est incontestable et incontesté. Aucune des définitions de la science tirées de ces disciplines ne se vérifie en elle. La théologie se distingue essentiellement des sciences philosophiques, mathématiques, historiques et expérimentales. Pour obtenir une place dans l'édifice imposant des sciences, elle devrait se muer soit en philosophie, soit en histoire critique de la religion, c'est-à-dire renoncer à sa nature spécifique et partant se nier elle-même. Elle est et elle doit rester essentiellement une discipline fondée sur les données de la foi ; elle a pour objet des « mystères » dont elle est incapable de fournir la raison intrinsèque qui les rendrait intelligibles.

Réponse. — L'objection soulève une question qui ne date pas d'aujourd'hui. Déjà au moyen âge d'aucuns, tels que Duns Scot, ont contesté le caractère scientifique de la théologie. Sous l'influence d'Aristote (1), on se faisait une conception assez étroite de la science : seule une connaissance certaine tirée de principes évidents mériterait strictement le nom de science. Or le travail du théologien s'appuie sur des propositions non évidentes par définition, puisque ce sont des articles de foi. On sait comment saint Thomas (2) a essayé de résoudre l'antinomie. « Parmi les sciences, écrit-il, il y en a de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus naturellement par l'intelligence : telles l'arithmétique, la géométrie et autres semblables. D'autres procèdent de principes qui leur sont fournis par une science supérieure, comme la perspective s'appuie sur des propositions de géométrie et la science musicale sur des rapports qu'établit l'arithmétique. Or, c'est de cette dernière façon que la théologie est une science. Elle procède en effet de principes appartenant à une science supérieure, qui n'est autre ici que la science même de Dieu et des bienheureux. Et comme le musicien admet les principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la science sacrée en croit Dieu qui lui révèle les principes de foi. » Le Docteur angélique montrait ensuite (3) que la théologie, « science à la fois spéculative et

(1) Sur la notion aristotélicienne de la science, cf. A. ANTWEILER, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn, 1936.
(2) *Summa theologica*, Iª, q. 1, a. 2. Nous citons la traduction d'A.-D. SERTILLANGES : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Dieu*, t. I. Traduction française par A.-D. SERTILLANGES, Paris, Tournai, Rome, 1925, p. 27-28.
(3) *Loc. cit.*, a. 5 ; traduction d'A.-D. SERTILLANGES, cf. *op. cit.*, p. 35-36.

pratique, dépasse sous ce double rapport toutes les autres » en raison de sa certitude (« tirée des lumières de la science divine » infaillible), de l'élévation de son objet (« sa considération principale dépasse la raison ») et de la supériorité de sa fin (« la béatitude éternelle, fin à laquelle se réfèrent toutes les sciences pratiques ») (1).

Le développement des sciences expérimentales et historiques à l'époque moderne entraîna naturellement un élargissement du concept de science : la notion devait être applicable tout autant à ces nouvelles disciplines pleines de promesses et génératrices d'espoirs parfois outranciers, qu'à la philosophie et aux mathématiques, ces disciplines qui, grâce à leur méthode déductive et à leurs conclusions de portée universelle, avaient passé pendant des siècles pour les types accomplis sinon exclusifs de la science. Dorénavant, le nom de science sera appliqué à tout ensemble systématique de connaissances relatives à un même objet, obtenues par des méthodes suffisamment rigoureuses et établies avec certitude ou du moins avec probabilité. On se contente donc de poser ces conditions : objet (matériel et formel) unique ; enquête et preuves méthodiques ; certitude suffisante des résultats ; exposé systématique de l'ensemble. Il est superflu de montrer ici que chacune de ces conditions est vérifiée par la théologie : pour plusieurs les éléments de la preuve ont été fournis dans les pages précédentes. Il ne reste qu'à se demander si, du point de vue scientifique, il est légitime de se baser sur la révélation et de lui emprunter des principes inévidents. A cette question il faut répondre résolument par l'affirmative. Certes, nombre d'affirmations contenues dans la révélation ne nous sont pas intrinsèquement évidentes, mais nous avons une évidence suffisante de la crédibilité de la révélation chrétienne et du magistère ecclésiastique. La preuve de cette crédibilité générale est fournie par la discipline scientifique, de nature historique et philosophique, qu'on appelle apologétique et qui fait l'objet de la majeure partie de cet ouvrage. La théologie s'appuie donc sur le témoignage divin. En quoi serait-elle inférieure aux sciences historiques qui sont essentiellement dépendantes de témoignages humains ? Certes la révélation contient des mystères, des affirmations dont l'intelligibilité nous échappe. Après tout, l'existence de mystères relatifs à Dieu est-elle si déconcertante ? N'est-il pas plutôt naturel que l'intelligence nécessairement finie de l'homme ne puisse pas saisir parfaitement la réalité à la fois infiniment compréhensive et absolument simple de Dieu ? Les créatures elles-mêmes sont pleines de mystères, et à mesure que la science parvient à soulever le voile qui cache les êtres, elle découvre des perspectives plus mystérieuses encore. Personne, je crois, n'espère sérieusement que l'homme fera un jour la pleine lumière sur les merveilles de la nature ; mais même si un rêve aussi hardi n'était pas trop téméraire, il resterait que les investigations humaines n'aboutiront jamais à une connaissance exhaustive de l'Infini. Les mystères n'autorisent donc pas à nier le caractère scientifique de la théologie, à moins qu'on ne prouve qu'ils impliquent une réelle

(1) Sur l'idée de saint Thomas touchant le caractère scientifique de la théologie, cf. J. Bilz, *Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopaedie*, Freiburg-im-Breisgau, 1935, p. 36-38 ; H. Dieckmann, *De revelatione christiana tractatus philosophico-historici*, Friburgi-Brisgoviae, 1930, p. 10-11.

contradiction. Faut-il l'ajouter : cette preuve n'a pas été fournie et elle n'est pas à redouter.

Logiquement et historiquement la négation du caractère scientifique de la théologie tient à deux causes principales : ou bien l'on érige en notion générique de la science la définition qui ne convient qu'à un type particulier, ou bien on nie la possibilité d'une révélation surnaturelle (1).

Objections tirées du prétendu manque de la liberté indispensable à la science. — La science ne peut se développer que sous un régime de liberté ; rien n'est aussi détestable pour elle que la contrainte, la nécessité imposée du dehors. Or la théologie subit inévitablement une double contrainte qui lui impose des croyances, parmi lesquelles plusieurs mystères ; l'une provient de la révélation, l'autre du magistère ecclésiastique. « Un dogme quelconque apparaît ainsi comme un asservissement, comme une limite aux droits de la pensée, comme une menace de tyrannie intellectuelle, comme une entrave et une restriction imposées du dehors à la liberté de la recherche ; toutes choses radicalement contraires à la vie même de l'esprit, à son besoin d'autonomie et de sincérité, à son principe générateur et fondamental qui est le principe d'immanence... Le premier principe de la méthode n'est-il pas, sans conteste, depuis Descartes, qu'il ne faut tenir pour vrai que ce que l'on voit clairement être tel » (2) ?

Réponse. — La liberté que la science est en droit de revendiquer n'est pas une liberté absolue et illimitée. La science doit reconnaître comme sa loi suprême la vérité. Elle doit accueillir la vérité, quelle que soit la façon dont celle-ci se manifeste ; elle est liée par les principes de la logique et par les exigences de la méthode. Ce qui aide la science à découvrir le vrai ne peut donc pas s'appeler une entrave à la liberté légitime de la science ; cette liberté n'exclut que tout ce qui est de nature à entraîner un arrêt, une déviation ou une reculade de l'esprit en quête de vérité.

A la lumière de cette observation, il est aisé de montrer que la théologie n'est pas privée de la liberté requise. Il est évident tout d'abord que la révélation divine surnaturelle, même quand elle porte sur des mystères, ne fait que lui manifester des vérités de la plus haute importance. D'ailleurs, rejeter la révélation parce qu'elle vient « du dehors », équivaut à supprimer l'objet même de la théologie. A première vue les interventions doctrinales de l'Eglise peuvent sembler créer plus de difficultés. Le théologien ne devrait-il pas pouvoir examiner, suivant les seules exigences de la science et indépendamment de tout contrôle de l'autorité religieuse, quels sont les ensei-

(1) Sur le caractère scientifique de la théologie, cf. J. Bilz, *op. cit.*, p. 35-48 ; H. Dieckmann, *op. cit.*, p. 10-12 ; M.-D. Chenu, *art. cit.*, p. 237-238 et 256 ; B. Poschmann, *op. cit.*, p. 16-22. « Auch nach den Kriterien des heutigen Wissenschaftsbegriffs, écrit ce dernier (p. 21-22) ist die Theologie Wissenschaft, weil sie einen besonderen, nur ihr eigentümlichen Forschungsgegenstand hat, dessen Inhalt trotz seiner Transzendenz dem menschlichen Erkennen zuganglich ist, und weil sie ohne jede andere als die durch ihren Forschungsgegenstand geforderte Bindung nach den allgemein anerkannten wissenschaftlichen Methoden arbeitet. » De plus amples indications bibliographiques sont données par J. Bilz, *op. cit.*, p. 34 et 42 et par H. Dieckmann, *op. cit.*, p. 21-22.

(2) Cf. E. Le Roy, *op. cit.*, p. 9 et 7.

gnements contenus dans les sources de la révélation ? Agir ainsi, ce serait oublier l'économie, divinement établie, de la dispensation de la vérité salvifique. Le Christ a dévolu à un magistère vivant le rôle d'assurer la conservation fidèle et la proposition authentique de son évangile et, pour rendre cet organisme capable de s'acquitter efficacement de cette mission, il lui a octroyé le charisme de l'infaillibilité. En écoutant la voix de ce magistère, le théologien, loin de se laisser imposer un joug intolérable, s'entoure de garanties réelles de vérité ; il ne fait d'ailleurs que se plier aux exigences qui découlent de la nature et de l'objet même de la théologie. Il n'y a là aucun « extrinsecisme » répréhensible (1). Il importe néanmoins de noter que toutes les interventions doctrinales de l'Eglise n'ont pas la même portée. Les théologiens ont essayé de délimiter le champ de l'infaillibilité du magistère. Ces enseignements infaillibles de l'Eglise ont évidemment une valeur absolue ; les décisions non infaillibles possèdent une autorité moindre, il est vrai, mais néanmoins considérable : la présomption de vérité est manifestement en leur faveur.

Dans les rapports entre l'étude théologique et l'attitude du magistère sur les points qui n'appartiennent pas au domaine de son infaillibilité doctrinale, une tension peut se produire. « Pour l'Eglise, écrit à ce propos B. Poschmann (2), les vérités révélées ne constituent pas en premier lieu un objet de la science, mais le fondement de la vie religieuse ; à ses yeux il importe surtout de défendre ce fondement ; elle doit chercher à empêcher que des nouveautés insuffisamment établies n'introduisent la confusion dans les convictions des fidèles. Dès lors elle adoptera nécessairement une attitude conservatrice ; elle ne peut approuver une nouveauté qu'après s'être assurée au préalable de la conformité de cet élément avec les principes de la foi. La théologie est dans une situation toute différente. Sa tâche ne se borne pas à la transmission de la doctrine reconnue par l'Eglise ; la théologie doit également élargir le champ des connaissances, confronter les articles de la foi avec le résultat des autres sciences, collaborer positivement au développement continu du dogme. A cette fin elle doit, tout comme les autres sciences, recourir à des hypothèses dont la vérité ne se manifestera suffisamment qu'à un stade ultérieur de l'enquête. De la sorte, bien qu'en principe l'Eglise reconnaisse et encourage la théologie, une certaine tension entre l'autorité ecclésiastique et les recherches théologiques découle de la nature même des choses. Pour la raison susdite, l'autorité ecclésiastique peut se

(1) J. Bilz (*op. cit.*, p. 64-65), écrit à bon droit : « Wenn sie (die Theologie) sich der göttlichen Autorität beugt, wie sie uns in der Offenbarung entgegentritt, und sich als von der kirchlichen Lehrautorität, wie sie sich in der Vermittlung der Offenbarungswahrheit und der Ueberwachung der Theologie betätigt, abhängig bekennt, so geschieht dies, weil diese Autoritäten ihr aus wissenschaftlichen Gründen feststehen und ihre Anerkennung von der wissenschaftlichen Ueberzeugung des Theologen geradezu gefordert wird. Diese Autoritäten sind deshalb keine der Sache wesenfremden, keine solchen, denen eine Berechtigung und Befähigung zur Binding nicht zukäme ; sie sind vielmehr mit dem System der Theologie selbst gegebene, ja geradezu notwendige Autoritäten, da es ohne sie gar kein Objekt für sie gäbe, nämlich keine Offenbarungswahrheit, keine Glaubenslehre, kein Dogma so wie der Jurisprudenz das Objekt fehlen würde, wenn es keine staatliche Autorität gäbe, die Gesetze erlassen, das positive Recht schaffen und zugleich authentisch ihr Recht interpretieren kann. Ohne die für die übernatürliche Theologie massgebenden Autoritäten konnte es nur eine natürliche Gotteslehre geben... ; eine Wissenschaft der Theologie mit einen ihr spezifisch eigenen Objekt gäbe es nicht. »

(2) *Op. cit.*, p. 14-15.

sentir obligée de s'opposer à une théorie, même si celle-ci est dictée par la meilleure des intentions. Dans ces circonstances, hormis le cas où il s'agit d'une sentence définitive en matière de foi, des jugements erronés ne sont pas du domaine de l'impossible. Ces jugements peuvent frapper gravement l'un ou l'autre homme d'étude ; ils devront être supportés par la victime comme des accidents humainement inévitables. Mais une telle censure doctrinale n'a jamais qu'un caractère disciplinaire, elle n'est que la récusation négative d'une conclusion, elle ne constitue jamais une intervention positive dans le processus de la connaissance et dans la méthode scientifique. Aussi n'entend-elle pas exclure en principe toute enquête ultérieure sur ce point. Au reste, poursuit Poschmann, ce serait une erreur de n'envisager cette tendance conservatrice de l'Eglise que du point de vue des entraves qu'elle peut créer ; la tendance exerce également une action qui contribue au progrès de la science. Elle impose la réflexion critique, l'appréciation et l'utilisation totales des acquisitions du passé ; elle constitue un contrepoids naturel vis-à-vis d'un progrès trop précipité qui, malgré tout, ne peut pas être identifié tout simplement avec la cause de la vérité. En tout cas, grâce à cette attitude conservatrice obligatoire, la théologie catholique a échappé maintes fois à la nécessité d'une « évolution à rebours », et l'histoire de son développement, même à l'époque moderne, prouve qu'elle n'est nullement condamnée à la stagnation ».

Enfin, à côté des questions qui font l'objet d'une intervention du magistère ecclésiastique, il y a le champ extrêmement vaste des problèmes librement discutés entre théologiens. La durée et la vivacité des controverses, le nombre, la diversité, ou même la bigarrure des théories proposées permettent de mesurer l'amplitude de la liberté laissée à la science théologique (1).

Objections tirées de la prétendue impossibilité du progrès en théologie. — Les sciences, même celles qui sont relativement fort jeunes, possèdent une histoire très glorieuse : celle-ci n'a dû enregistrer, hormis des débuts parfois très humbles, que des progrès rapides et sans cesse plus importants, qu'une véritable marche de conquérants toujours victorieux. Les annales de la théologie ne connaissent pas ces triomphes qui cependant paraissent découler de la loi et de la nature même de toute science véritable. La théologie semble ne plus être douée de la vitalité et de la souplesse indispensables à tout progrès. Elle est liée à tout jamais par les données d'une révélation « achevée à la fin de l'âge apostolique » et au surplus « définitive », par les « définitions immuables » du magistère ecclésiastique et par la valeur normative accordée à la Tradition.

Réponse. — Notre réponse sera brève. Plusieurs éléments en ont d'ailleurs été fournis dans les pages précédentes. La théologie peut, elle aussi, se vanter de son passé. Les conquêtes les plus brillantes furent déjà remportées à une époque où la plupart des sciences, tant

(1) Sur la question de la liberté de la théologie, cf. J. Bilz, *op. cit.*, p. 63-67 ; H. Dieckmann, *op. cit.*, p. 13-14 et 22 ; B. Poschmann, *op. cit.*, p. 11-15 ; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, p. 359-368. D'autres indications bibliographiques sont fournies par J. Bilz, *op. cit.*, p. 63 et par H. Dieckmann, *op. cit.*, p. 22.

vantées de nos jours, n'existaient pas encore. Après des siècles d'une évolution vraiment imposante, après la constitution d'une synthèse aux assises et aux lignes très fermes, le développement ne pouvait plus se poursuivre suivant un rythme aussi rapide : toute histoire un peu longue comporte d'ailleurs certaines époques moins glorieuses. L'histoire de la théologie aurait-elle à redouter la comparaison avec celle de la pensée philosophique ? Nous ne le croyons pas. Enfin, même de nos jours, le progrès reste possible et il se réalise en fait. Le renouveau contemporain des études bibliques, historiques et philosophiques a déjà contribué beaucoup au perfectionnement des méthodes théologiques et produit nombre d'ouvrages remarquables qui autorisent les plus belles espérances (1).

§ 2. — *Objections contre la valeur pratique de la théologie.*

Objections contre l'utilité de la théologie dogmatique au point de vue de la vie religieuse de l'individu. — La théologie dogmatique ne vaut pas une heure de peine si elle ne possède pas une valeur vitale, si elle ne contribue pas à éveiller, à entretenir, et à développer en nous la vie intérieure. Or, jugé de ce point de vue — le seul véritable quand il s'agit de religion — le profit de la théologie est vraiment illusoire. Le premier chapitre de l'*Imitation de Jésus-Christ* a pu dire en toute vérité : « Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare ?... Vere, alta verba non faciunt sanctum et justum ? » Que l'on compare entre elles la foi du théologien et celle du « charbonnier » ; celle-ci sera souvent plus solide, plus vivace et plus agissante que celle-là.

Réponse. — L'observation peut sembler banale, elle n'est peut-être pas superflue : un traité de théologie dogmatique n'est proprement ni un ouvrage de spiritualité, ni un livre de méditation. C'est un exposé scientifique de la foi catholique ; il est dû à l'étude et destiné à l'étude et ne vise pas directement à nourrir la vie intérieure. Toutefois les ouvrages de spiritualité et les livres de méditation n'auront de valeur réelle et durable que si leur auteur possède, outre une vie intérieure intense, des connaissances théologiques solides et étendues. Comment en pourrait-il être autrement ? Qui traitera convenablement de Dieu, de son habitation en nous, de l'action de sa grâce en nos âmes, sans s'être livré préalablement à une étude approfondie du dogme ? Comment, sinon à la lumière des enseignements de la théologie, pourra-t-on soit approuver, soit condamner une dévotion ou une pratique religieuse ? L'expérience confirme ces considérations *a priori*. Seules les œuvres de spiritualité à base de théologie parviennent à s'imposer à tous. Ainsi les livres si appréciés de Dom Colomba Marmion, *Le Christ vie de l'âme* (2) et *Le Christ dans ses Mystères* (3), sont marqués au coin de la théologie. Qu'on lise les méditations et les prières de saint Anselme (4), les *Recollectiones precatoriae* de Les-

(1) Sur le progrès en théologie, cf. également J. Bilz, *op. cit.*, p. 67-72.
(2) 9e édit., Maredsous et Paris, 1920.
(3) 9e édit., Maredsous et Paris, 1922.
(4) Cf. *Méditations et prières de saint Anselme*, traduites par D. A. Castel. Introduction par A. D. Wilmart, Maredsous et Paris, 1923.

sius (1) ou encore certaines prières, peut-être mieux connues, de saint Thomas et de saint Bonaventure, et l'on verra si la théologie peut fournir un aliment substantiel à la piété. Enfin, les maîtres universellement reconnus de la vie ascétique et mystique, tels que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ont insisté sur l'importance et la nécessité de solides connaissances théologiques pour la direction des âmes (2). Certes ils entendent parler de la théologie ascétique et mystique, mais, ainsi que nous l'avons noté déjà, celle-ci ne se conçoit pas sans la dogmatique ; elle suppose entre autres une connaissance approfondie du traité de la grâce. Le témoignage de sainte Thérèse est particulièrement net : « Mon opinion, écrit-elle (3), est et sera toujours que tout chrétien doit, lorsqu'il peut, communiquer avec des hommes doctes, et plus ils le seront, mieux cela vaudra. Ceux qui marchent par les voies de l'oraison en ont plus besoin que les autres, et cela à proportion qu'ils sont plus spirituels. Ce serait se tromper que de dire : les théologiens étrangers à l'oraison ne sauraient convenir aux personnes qui s'y adonnent... Ce dont je suis persuadée, c'est que le démon ne séduira point par ses artifices une personne d'oraison qui consulte les théologiens, à moins qu'elle ne veuille se tromper elle-même. Selon moi, il redoute extrêmement la science humble et vertueuse ; il sait qu'il sera démasqué par elle et qu'il se retirera avec perte... Plutôt que de se faire une spiritualité mal établie, je préférerais qu'on renonçât à l'oraison. La doctrine est une grande chose : elle instruit, elle éclaire les ignorants comme nous. Une fois appuyée sur les vérités de la sainte Ecriture, nous sommes sûrs de marcher droit. Quant aux dévotions niaises, Dieu nous en délivre. »

Il ne nous appartient pas et il nous serait impossible d'apprécier la vie spirituelle des théologiens et de la comparer à celle de certaines âmes très pieuses qui n'ont jamais pu se livrer à une étude quelque peu approfondie du dogme. Nous concédons volontiers que la grâce divine peut porter et porte certains fidèles dénués de formation théologique à un degré éminent de sainteté. Encore faudrait-il voir si dans bien des cas la théologie n'a pas contribué à la direction reçue par ces âmes d'élite. Nous accordons encore sans ambages qu'une vaste érudition théologique peut s'allier avec une vie spirituelle languissante ou même avec une conduite gravement répréhensible. Il est manifeste, en effet, que la sainteté ne se réduit pas à un ensemble de connaissances théologiques ; elle requiert avant tout la grâce, l'humilité, l'esprit de foi et une ardente charité. Mais il faut avouer d'autre part que parmi les saints canonisés, il y a un nombre imposant de théologiens. J. Leclercq (4) n'hésite pas à écrire : « Les théologiens qui ne se sanctifient pas en étudiant la théologie doivent, pour cela, opposer à la grâce l'obstacle de leurs dispositions insuffisantes. Et s'il est vrai que tous les théologiens ne sont pas des saints, il faut cependant reconnaître qu'il n'y a pas de classe de la population chrétienne où la proportion des saints soit aussi forte ».

(1) Cf. L. Lessius, *Recollectiones precatoriae*, Brugis, 1922.

(2) Cf. A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 7e édit., Paris, 1928, p. 25-26.

(3) Textes cités par R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, p. 370-371, et empruntés à la *Vie de sainte Thérèse par elle-même* (traduction nouvelle par les carmélites de Paris), chap. xiii, p. 174 et 175, chap. v, p. 78, chap. xxviii, p. 366.

(4) *Vie intérieure* (*Essais de morale catholique*, III), Bruxelles, 1936, p. 332.

La théologie possède donc incontestablement une valeur vitale de première importance. Il est indispensable que le théologien en soit intimement convaincu et qu'il ait conscience du rôle qu'il est appelé à remplir à cet égard. N'est-il pas souhaitable qu'à l'exemple de B. Bartmann (1), même les auteurs de manuels de théologie dogmatique indiquent en quelques mots la valeur religieuse des divers points de doctrine ? Peut-être seraient-ils amenés par là à donner plus de relief aux croyances fondamentales et à réduire la place parfois excessive accordée à des questions plutôt accessoires, sinon simplement oiseuses. Mais ce qui importe beaucoup plus que le développement donné aux problèmes vitaux, c'est l'esprit général qui anime l'ouvrage, cet impondérable dont la portée est immense. Or, cet esprit dépend essentiellement du degré de vie spirituelle de l'auteur. Seul le théologien pour lequel Dieu et les choses divines sont devenus une réalité vivante et vivifiante saura trouver l'accent qui touche les esprits et les cœurs. L'intelligence, l'étude et l'érudition ne conféreront jamais l'intuition et la pénétration de la connaissance *per connaturalitatem* fournie par l'intensité de la vie intérieure. En ces dernières années, la nécessité inéluctable d'examiner les multiples travaux d'inspiration rationaliste, les exigences plus impérieuses de la science ont rendu la tâche du théologien particulièrement difficile et délicate. La manifestation contemporaine de larges courants à caractère anti-intellectualiste, mystique ou pseudo-mystique, ne peut pas entraîner un abaissement du niveau scientifique de la théologie. À tout prix, le théologien doit infuser un esprit profondément chrétien à ses études et à son œuvre. Il contribuera ainsi à l'avènement du nouvel ordre chrétien que le monde appelle du fond de sa misère et dont les meilleurs esprits se font les prophètes et les apôtres. Mais il ne réussira pleinement qu'à condition d'unir harmonieusement en sa personne l'homme de la science et l'homme de la grâce, le savant et le saint, tous deux voués éperdûment au service de leur idéal respectif, — le vrai et le bien, — idéal qui n'est autre que la cause même de Dieu (2).

Objections contre l'utilité de la théologie dogmatique au point de vue de la prédication de la foi. — De nos jours la prédication chrétienne est frappée pour ainsi dire de stérilité. Depuis longtemps elle n'exerce plus sur les esprits et sur les âmes cet attrait et cette suggestion qu'elle possédait aux premiers siècles. Elle a perdu à la fois sa simplicité grandiose et son accent de joie spirituelle. Elle est devenue compliquée, abstraite et terne. Les expressions métaphysiques et juridiques y abondent. Or, à y regarder de près, ne voit-on pas que le changement est dû à l'influence néfaste de la théologie ? Ce que l'on expose actuellement aux fidèles, c'est le résumé aride d'un traité complet de théologie ; ce n'est plus la synthèse sublime et séduisante du message évangélique.

Réponse. — Entre la prédication chrétienne des premiers siècles et celle de l'époque contemporaine, la différence est considérable, et

(1) *Op. cit.*
(2) On pourra trouver des suggestions intéressantes dans Th. Soiron, *Heilige Theologie*, Regensburg, 1935.

à plusieurs égards la comparaison est tout à l'avantage de la première. Pour une bonne part le changement est dû à l'intrusion d'un grand nombre d'éléments — termes, concepts et doctrines — théologiques dans la catéchèse primitive. Ces faits viennent d'être mis en une vive lumière dans l'ouvrage suggestif déjà mentionné de J. A. Jungmann, S. J., professeur à l'université d'Innsbruck, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1). L'objection contient donc une bonne part de vérité. Mais la question est de savoir à qui il convient d'adresser des reproches. Comme il a été dit plus haut, J. A. Jungmann reconnaît pleinement lui-même — et à juste titre — la légitimité, l'utilité et la nécessité des spéculations théologiques : celles-ci sont dues en grande partie au besoin de combattre les erreurs et au désir naturel de creuser davantage le donné révélé. Mais les prédicateurs ont eu le tort de ne pas s'être rendu suffisamment compte du but et de la nature propres de leur tâche et d'avoir incorporé trop d'éléments théologiques dans leur message. La faute de l'insuccès partiel de la catéchèse actuelle doit être attribuée aux prédicateurs eux-mêmes plutôt qu'aux théologiens (2). Encore convient-il de ne pas perdre de vue les circonstances atténuantes (telles que les nécessités apologétiques) que les accusés pourraient alléguer en leur faveur (3).

La théologie ne mérite donc pas le reproche que l'objection lui adresse. Au contraire, elle peut rendre de grands services à la cause de la prédication chrétienne. Son étude est indispensable à ceux qui ont pour mission de porter la bonne parole aux hommes. A défaut d'une formation théologique suffisante des prédicateurs, il n'y aura jamais cette exactitude que requiert le respect dû à la parole divine, il n'y aura pas davantage cette richesse doctrinale qu'on est en droit d'attendre des hérauts de la révélation définitive. Mais il y a plus. Grâce surtout au renouveau liturgique actuel, la prédication chrétienne est en train de subir une transformation profonde qui lui assurera une action plus efficace sur la vie religieuse des fidèles (4). Le théologien ne peut pas rester indifférent à ce mouvement ; au contraire, il doit s'en réjouir et lui prêter son concours : mieux que personne il pourra exposer avec précision les lignes maîtresses du message qu'il importe de porter à la génération contemporaine.

Conclusions. — Dans les pages qui précèdent nous avons tâché d'exposer et d'examiner loyalement les objections principales soule-

(1) Regensburg, 1936. Notons que plusieurs idées analogues à celles exposées par J.-A. Jungmann ont déjà été soutenues il y a plus d'un siècle par J. B. HIRSCHER, professeur de théologie à la Faculté catholique de Tubingue, dans l'ouvrage intitulé *Ueber das Verhaeltnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik*, Tübingen, 1823.

(2) « Es ist also ganz verfehlt, écrit J.-A. Jungmann (*op. cit.*, p. 62-63), wenn man den teilweisen Misserfolg der heutigen Glaubensverkündigung auf die Zerlegung des Glaubensgutes durch die wissenschaftliche Theologie, insbesondere durch die Scholastik zurückführt. Diese Zerlegung war notwendig, die so gewonnenen gescharften Begriffe waren aber gar nicht dafür bestimmt, von der Glaubensverkündigung übernommen zu werden. Wenn es zu einem gewissen Teil doch geschehen ist, so fällt der Vorwurf nicht auf die theologische Wissenschaft als solche, sondern eben auf die Verkündigung, die sich der Eigenart ihrer Aufgabe zu wenig bewusst war. »

(3) Cf. J. A. JUNGMANN, *op. cit.*, p. 63-64.

(4) Toute la troisième partie de l'ouvrage cité de J.-A. JUNGMANN (p. 113 et suiv.) est à lire attentivement.

vées contre la théologie dogmatique. Jamais, au cours de cet examen critique, nous n'avons perdu de vue la distinction — qui nous semble essentielle — entre la théologie elle-même, sa nature véritable et ses méthodes bien conçues d'une part, et le travail ou les ouvrages de certains théologiens d'autre part. C'est encore à la lumière de cette distinction que nous énoncerons nos conclusions générales.

La première et la plus importante, c'est qu'aucun des griefs n'atteint la théologie elle-même : aucune des attaques n'atteint sa possibilité, sa nécessité, ses méthodes, sa valeur scientifique ou pratique.

Toutefois — et ce sera la seconde conclusion — plusieurs objections contiennent une part de vérité : celle-ci porte uniquement contre certains théologiens, contre les imperfections ou les erreurs commises dans leur travail.

Nous nous sommes efforcé de réduire les accusations à leur juste proportion et à plaider quelquefois des circonstances atténuantes. Jamais cependant nous n'avons cru ne pas pouvoir avouer et désavouer avec franchise les défauts réels. Certes, étant une science pratiquée par l'homme, la théologie ne sera jamais parfaite, mais elle est et restera toujours susceptible d'une plus grande perfection. La condition *sine qua non* du progrès, c'est une conception nette de la nature propre de la théologie et des exigences d'ordre méthodologique qui découlent de cette essence. Si la lecture de notre travail pouvait aider le théologien à acquérir une conscience plus nette de sa tâche, ces pages n'auraient pas simplement un caractère défensif, mais encore et surtout la portée constructive que nous avons voulu leur donner.

Chanoine Werner GOOSSENS,

Professeur de dogme au Grand Séminaire de Gand (Belgique).

BIBLIOGRAPHIE. — A notre connaissance, il n'existe pas d'étude qui fournisse un exposé systématique et un examen critique des principales objections soulevées contre la théologie dogmatique. Nous avons trouvé beaucoup d'éléments dans les travaux cités. De ces ouvrages nous ne reproduirons pas ici la liste. Contentons-nous de signaler les renseignements bibliographiques donnés par J. Bilz, *Einführung in die Theologie. Theologische Encyclopädie* (Freiburg-im-Breisgau, 1935) et d'insister sur l'utilité de la lecture attentive de travaux d'introduction à la théologie. Outre les études déjà mentionnées, notons encore : G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926 ; M. d'Herbigny, *La théologie du révélé*, Paris, 1921 ; E. Dublanchy, *Dogmatique*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 1522-1574.



Les fidèles contemplant l'Immaculée-Conception, par Murillo.
Musée du Louvre. (Cl. Giraudon.)

L'immaculée conception de Marie, avant de devenir article de foi en 1854, avait connu bien des vicissitudes. Un grand mouvement de piété se dessina pendant les XVIe et XVIIe siècles, en réaction très nette contre les assauts du protestantisme.

V

L'ÉVOLUTION DES DOGMES

INTRODUCTION

Importance du problème. — Lorsque John Henry Newman, le grand converti catholique du siècle dernier, se fut persuadé, au terme d'une étude laborieuse qu'avaient stimulée de fécondes expériences personnelles, que la vérité n'habitait pas dans l'Eglise de son enfance, il resta pourtant arrêté au seuil de l'Eglise romaine par le spectacle de ce qu'il appelait alors, avec les théologiens de l'anglicanisme, ses corruptions doctrinales. Comment pouvait-elle être vraie, puisque, elle aussi, elle avait au cours des siècles ajouté aux enseignements que les apôtres avaient consignés dans les Ecritures ou communiqués de vive voix aux premiers croyants pour être transmis d'âge en âge par la fidélité des générations chrétiennes ?

On sait que le futur cardinal résolut le problème pour son compte dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (1) ; lorsqu'il écrivit l'émouvant *Nunc dimittis* de la conclusion, le voile était tombé et sa résolution de passer à Rome était prise. En concen-

(1) Londres, 1845 ; 2e édit., Londres, 1878. Nous citerons la première édition.

trant son effort sur cette ultime difficulté, Newman témoignait, une fois de plus, de sa clairvoyance. Dès la seconde moitié du siècle, l'objection tirée des « variations doctrinales de l'Eglise de Rome », alimentée par les histoires des dogmes publiées par les protestants, allait s'imposer à l'attention de l'apologétique avec une insistance croissante. Si on la comprend bien, l'histoire des dogmes, qui a pour objet l'étude scientifique des vicissitudes de la prédication ecclésiastique, s'interdit rigoureusement d'apprécier la valeur de celle-ci. En fait pourtant, les grandes synthèses élaborées dans le camp non catholique pour retracer l'histoire doctrinale du christianisme ont couramment pris prétexte des enrichissements de la tradition catholique pour faire de la doctrine et des institutions ecclésiastiques le produit d'une évolution naturelle et requérir ainsi, au nom de l'histoire, contre la vérité du dogme catholique et l'autorité de l'Eglise qui le prêche.

L'objection est de taille, car ici pâlissent les griefs que la polémique a pu accumuler contre les défaillances des personnes ; on s'attaque à la prétention, essentielle à l'Eglise, de dispenser à l'humanité une vérité divine et dès lors absolue. C'est une difficulté de principe, un coup droit porté à la base du système et qui résonne de proche en proche dans toute son armature. En effet, si le dogme catholique n'est pas exactement l'évangile qu'il prétend reproduire avec une fidélité jalouse, l'emporte-t-il en valeur sur les autres produits de l'histoire ? Et l'institution ecclésiastique qui prend sur lui son unique appui a-t-elle encore quelque chose d'une création divine ? Et puisque les divers articles du credo ont tous été sujets, bien que dans des mesures inégales, aux accroissements enregistrés par l'histoire, l'ensemble du système n'est-il pas frappé de caducité ?

Les vicissitudes de la tradition catholique, — employons cette expression neutre pour éviter à la fois d'énerver la difficulté et d'en préjuger la solution, — constituent donc un problème capital que l'apologétique doit aborder de face. Le fait que de multiples difficultés particulières y ont leur point de convergence est propre à conférer à toute solution ou essai de solution une valeur d'éclaircissement et une capacité d'apaisement dont il serait difficile de surévaluer l'importance.

Deux objections. — Les vicissitudes doctrinales de la tradition catholique — nous laissons de côté, disons-le une fois pour toutes, les variations disciplinaires, rituelles, ou autres du même genre, qui ne touchent pas au fonds « théorique » du système qui seul est présenté par l'Eglise comme immuable — peuvent donner matière à deux objections ou, si l'on veut, à une objection unique, mais à deux paliers.

1. Tel que nous le connaissons aujourd'hui, le système doctrinal catholique est affecté d'une contradiction interne, ou tout au moins d'une rupture d'équilibre qui n'échappe pas au reproche d'incohérence. D'une part, l'Eglise affirme, en principe, que son enseignement de foi, essentiellement fixe parce que révélé, n'a pas varié depuis le temps des origines, époque constitutive et normative que l'on étend en fait, par delà le temps de la vie mortelle du Christ, à celui de la vie des apôtres. D'autre part, bien après la mort de ceux-ci, l'Eglise a intégré dans sa foi des propositions dont il est difficile de contester le caractère de nouveauté, puisqu'elles avaient antérieurement été

mises en doute et même niées librement par des docteurs orthodoxes, voire ignorées de l'ensemble de l'Eglise à une époque plus ancienne encore. Par exemple, la conception immaculée de la Vierge, avant d'être imposée par Pie IX, en 1854, à la foi des fidèles au titre de doctrine révélée, avait été rejetée au moyen âge par des docteurs éminents (saint Bernard, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, saint Thomas), lorsque la question fut posée devant l'opinion chrétienne ; on en chercherait en vain la mention, soit pour la combattre, soit *a fortiori* pour l'admettre, chez les représentants les plus autorisés de la foi chrétienne à la grande époque patristique des IVe et Ve siècles. Or, ne suffit-il pas d'un seul fait de ce genre pour introduire une incohérence, sinon une contradiction, dans le système catholique, puisque l'enseignement théorique y est contredit par la pratique, qui a la signification d'un enseignement indirect ? L'incohérence est plus flagrante encore si, loin d'être isolé, le cas de l'immaculée conception a de nombreux parallèles.

2. Formulée contre un système doctrinal, cette première critique est déjà grave. Peut-être cependant ne donne-t-elle lieu qu'à une objection mineure, puisque dans la pratique l'Eglise corrige elle-même suffisamment son affirmation de principe en introduisant dans son dogme des propositions nouvelles. Mais quelle valeur de vérité convient-il de reconnaître à ces nouveautés ? C'est ici que gît la difficulté principale. Croyants et incroyants ne peuvent manquer d'être sensibles au fait que la formation de doctrines nouvelles et leur réception dans la foi peuvent être historiquement interprétées comme un produit de la vie de l'Eglise, obtenu par assimilation d'éléments étrangers au donné des origines. En ce qui concerne particulièrement le fidèle, sa croyance à la vérité du dépôt primitif et son adhésion à l'autorité de l'Eglise lui créent des embarras de surcroît. Car en limitant expressément sa mission doctrinale à la garde et à la conservation du dépôt des origines, l'Eglise semble réserver sa garantie absolue aux seules propositions qui y sont contenues ; par contre, comme si elle prenait à tâche de défier les susceptibilités de la raison, elle professe en même temps que les vérités récemment entrées dans son dogme sont dans un même rapport avec la révélation des origines que les propositions qui y étaient manifestement contenues dès le principe. Toujours latente dans l'esprit de l'historien, la question de la valeur absolue des accroissements du système catholique surgit à l'avant-plan avec une vigueur accrue, chaque fois que l'information historique oblige la réflexion critique à allonger d'une unité la liste des croyances qui ne se sont nettement imposées à la foi qu'après le temps des apôtres.

Comment nous traiterons la question. — Il ne peut être question, dans un livre qui doit garder le caractère d'une encyclopédie, d'exposer au long l'état d'une question qui a derrière elle une histoire somme toute aussi longue que celle du christianisme et qui touche de façon concrète à tant de faits, non plus que de poursuivre jusque dans le détail l'application des principes de solution dont la difficulté est susceptible. Pareil travail serait d'ailleurs prématuré dans l'état actuel de la science apologétique, quelque nombreuses qu'aient été les publications consacrées au sujet. On doit se borner à exposer

l'essentiel du problème, à faire connaître l'attitude générale qu'a prise à son égard l'enseignement officiel du magistère catholique, à indiquer et à critiquer les principaux types de solution qui se sont fait jour chez les théologiens et les apologistes, à dire enfin à quelles conditions ce qu'il convient de retenir de leurs théories constitue une réponse valable.

CHAPITRE PREMIER. — FIXITÉ ET DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE DANS L'ENSEIGNEMENT ECCLÉSIASTIQUE ET DANS LA TRADITION THÉOLOGIQUE

§ 1. — *L'enseignement officiel de l'Eglise.*

Il insiste sur la fixité essentielle du dogme. — C'est en effet un thème fondamental de la prédication ecclésiastique officielle, en même temps qu'une persuasion solidement enracinée dans la foi des fidèles, que les vérités de la foi catholique forment un bloc qui s'est transmis inaltéré depuis les temps apostoliques et qui se maintiendra toujours identique à lui-même jusqu'à la consommation des temps. La croyance catholique admet qu'après s'être enrichie d'époque en époque sous l'Ancien Testament, la révélation primitive a reçu son dernier complément par l'enseignement de Jésus. Elle admet aussi, — du moins en théorie, car le sens de la fixité doctrinale le lui fait souvent oublier en pratique, — que la somme des vérités révélées a pu s'accroître après la mort du Sauveur, pendant tout le temps que vécurent les apôtres, par des communications dispensées à ceux-ci par l'Esprit du Christ. Mais elle tient fermement que la mort du dernier apôtre a mis le sceau définitif à la révélation chrétienne. A cette date, on dirait volontiers à cet instant, la révélation s'est muée en un dépôt intangible, que l'Eglise avait mission de conserver intact pour le transmettre intact, sans rien en retrancher comme sans rien y ajouter, aux générations successives des fidèles.

La fixité de la tradition ainsi comprise, il est hors de doute que l'enseignement officiel de l'Eglise n'a cessé et ne cesse de l'inculquer avec force. A chaque occasion qui s'offrait de formuler un enseignement sur les sources de la foi, le magistère a parlé dans le même sens. Au XVIe siècle, dans le fort de la controverse protestante, le concile de Trente, soucieux d'indiquer « à l'aide de quels témoignages et de quels secours il allait principalement confirmer le dogme et restaurer la morale dans l'Eglise », déclarait dans sa IVe session que, les apôtres étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline morale, il recevait avec respect les livres saints et les traditions non scripturaires qui, enseignées aux apôtres par le Christ ou par l'Esprit Saint, étaient parvenues jusqu'à lui (1). En formulant au XIXe siècle un enseignement général sur la foi, le concile du Vatican a réaffirmé solennellement cette doctrine de Trente et insisté sur le fait que la révélation est un dépôt, qui demande seulement à être fidèlement gardé et infailliblement exposé (2) ; et en abordant, dans sa seconde

(1) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, 14e édit. [= DB.], n° 783. Fribourg-en-Brisgau, 1913.
(2) DB., n° 1860.

constitution, la doctrine de l'infaillibilité pontificale, il a précisé les conditions d'exercice de cette prérogative en soulignant expressément que l'Esprit Saint promis aux successeurs de Pierre a pour rôle, sans leur dispenser aucunement des révélations nouvelles, de les aider à garder et à exposer fidèlement la révélation ou dépôt de la foi confié à l'Eglise par les apôtres (1). Enfin, en condamnant le modernisme au début de ce siècle, le Saint-Office réprouvait l'idée que « la révélation qui constitue l'objet de la foi catholique n'aurait pas été achevée avec les apôtres » (2).

L'enrichissement doctrinal. — Il est cependant certain que le système catholique présente un autre aspect, celui d'un enrichissement lent mais continu. Les catholiques eux-mêmes songent de moins en moins à nier, semble-t-il, des faits tels que la définition de l'immaculée conception après une période de discussions faisant suite elle-même à une première étape qui avait vu la naissance du problème au sein de l'opinion chrétienne (3). Ils s'accordent également de plus en plus à reconnaître que cet exemple n'est pas isolé et que, toutes proportions gardées, ce qui a eu lieu pour l'immaculée conception s'est passé pour un ensemble de dogmes.

Et de fait, l'histoire de l'Eglise, et en particulier l'histoire de ses doctrines, atteste que les pièces maîtresses de l'édifice doctrinal catholique n'ont été que successivement définies : rapports du judaïsme et du christianisme, rôle de la tradition catholique, canon des livres saints des deux testaments, doctrine trinitaire et christologique, sotériologie, culte des images, doctrine de la grâce et des sacrements, eschatologie, mariologie, préambules de la foi, ecclésiologie, autant de domaines sur lesquels, selon le mot de saint Grégoire de Naziance, les lumières se sont progressivement allumées à la conscience de l'Eglise. C'est précisément la tâche de l'histoire des dogmes, science aujourd'hui résolument adoptée et pratiquée par les catholiques, de rechercher en quel temps, à quelles occasions et à travers quelles péripéties l'Eglise a défini chacun de ses dogmes ; d'étudier, en d'autres termes, comment, mise en face de problèmes théoriques et pratiques soulevés par le désir de savoir, par les nécessités de sa vie sociale ou encore par le contact qu'elle prenait avec les institutions, les sciences et les philosophies humaines, l'Eglise a finalement et définitivement pris position sous référence à sa tradition. Si nous doutions que telle ait été dans le passé la physionomie de la vie doctrinale de l'Eglise, le présent serait là pour nous engager à interpréter en ce sens les témoins qui subsistent de ce passé. Très près de nous, la définition de l'infaillibilité pontificale par le concile du Vatican, survenue après des siècles de controverses et, de nos jours mêmes, les travaux des théologiens qui visent à acheminer vers leur définition dogmatique les doctrines de l'assomption et de la médiation de la Sainte Vierge, ne prouvent-ils pas que le développement doctrinal dans l'Eglise est un fait palpable et tangible ?

Le magistère ecclésiastique nierait-il donc ces enrichissements

(1) DB., n° 1836.
(2) DB., n° 2021.
(3) Cf. P. Pourrat, *Le dogme de l'Immaculée Conception ; histoire de sa définition*, dans *Revue apologétique*, 1934, t. LIX, p. 656-676.

dogmatiques ? Non pas. Il n'ignore rien des circonstances qui les ont préparés et menés à leur terme ; il suffit, à qui en douterait, de lire les délibérations des conciles de l'époque moderne. Seulement, l'attention qu'il accorde à la perpétuité de la foi le porte à négliger l'aspect de nouveauté historique qui affecte certains dogmes, pour mettre plutôt en relief qu'ils sont eux aussi révélés et donc anciens dans l'Eglise. Ainsi, dans la bulle qui la définit, l'immaculée conception de la Vierge est-elle qualifiée de « doctrine révélée par Dieu » (1). L'infaillibilité personnelle du pontife romain, qui avait suscité tant de discussions entre les fidèles et troublé jusqu'à l'atmosphère du concile du Vatican, n'est pas davantage présentée par la constitution qui la définit sous les dehors d'une nouvelle acquisition de la foi chrétienne : sa définition, enseigne le concile, est l'affirmation solennelle, rendue nécessaire par la résistance des contemporains à l'autorité doctrinale des papes, d'une doctrine qui, elle aussi, a été révélée par Dieu (2). Vu la signification attachée par l'Eglise au mot de révélation, on doit comprendre que, au sens de ces documents conciliaires ou pontificaux, l'immaculée conception et l'infaillibilité pontificale faisaient partie du dépôt constitué par les apôtres et transmis depuis eux, par voie de succession, jusqu'à l'Eglise contemporaine des définitions qui les concernent. Pie XI ne le rappelait-il pas encore récemment dans l'encyclique *Mortalium animos* (6 janvier 1928), en protestant contre les théories qui voudraient introduire une discrimination entre les points fondamentaux de la foi, et d'autres, secondaires, qui seraient justement ceux-là qui n'ont été que tardivement définis par l'Eglise ? Les définitions récentes, proclamait en substance le pape, n'ajoutent rien d'absolument nouveau à la somme des vérités du dépôt révélé confié par Dieu à la garde de l'Eglise (3).

§ 2. — *L'enseignement de la tradition théologique.*

Elle insiste sur le développement continu. — Si nous avons pu citer des conciles et des documents officiels qui mettent en relief la fixité du dogme catholique, nous devons bien constater qu'aucun concile, aucun décret infaillible des pontifes romains, ni aucun document officiel de moindre valeur doctrinale n'a abordé de front et pour elle-même la question du développement doctrinal. L'enseignement solennel, ou simplement officiel, de l'Eglise va donc tout entier à souligner le premier aspect du dogme. Est-ce à dire que le second aspect, celui de développement, n'ait aucune part dans l'enseignement ecclésiastique ?

C'est le lieu de rappeler que l'enseignement de l'Eglise ne s'exprime pas seulement dans la forme solennelle dont le revêtent parfois les décrets conciliaires et les définitions pontificales. Il s'affirme également, bien qu'à un degré moindre de clarté et de fermeté et sous des garanties relatives, par un ensemble d'organes auquel on peut donner le nom de tradition théologique et au centre duquel figurent en bonne place les enseignements des Pères, des docteurs et des

(1) DB., n° 1641.
(2) DB., n° 1838-1839.
(3) Cf. *Acta apostolicae Sedis*, t. XX, p. 13-14.

théologiens. Les définitions conciliaires et pontificales forment l'exception dans la vie doctrinale de l'Eglise. C'est le terme suprême que puisse atteindre la maturation d'une doctrine ; il faut, pour les provoquer, une occasion qui est, le plus souvent, l'apparition ou la recrudescence d'une erreur. Aussi sont-elles régulièrement précédées d'une longue période pendant laquelle l'Eglise se contente d'approuver tacitement les solutions admises par l'ensemble de ses docteurs et de ses théologiens. A l'heure qu'il est, la doctrine du développement doctrinal n'a pas encore atteint le sommet que constituerait une définition dogmatique. Il n'empêche qu'elle fait depuis longtemps partie intégrante de la tradition ecclésiastique. C'est ce que nous voudrions sommairement établir avant d'apprécier la pertinence du reproche de contradiction interne formulé contre la structure générale du système catholique.

Jamais en effet la pensée chrétienne n'a méconnu la vie du dogme. Tout en professant que l'époque apostolique, ce temps de la plénitude célébré par saint Paul, avait livré aux hommes la révélation définitive, elle a toujours cru que la pédagogie divine, qui avait progressivement instruit les générations juives de l'Ancien Testament, était restée et restait en action, au sein de l'Eglise chrétienne, pour parfaire l'enseignement que Jésus avait apporté aux siens. Comme le Maître avait dit dans l'Evangile : « J'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous êtes maintenant incapables de les porter ; quand viendra l'Esprit de vérité, il vous introduira dans toute la vérité » (1), la tradition catholique remarqua cet avertissement et, par delà les apôtres qui l'avaient entendu, elle l'appliqua à l'Eglise, héritière de leur mission.

a) **Dans l'antiquité**. — Ainsi pense, par exemple, dans l'Eglise grecque, un saint Grégoire de Naziance († 389), disciple fidèle des maîtres alexandrins du IIIe siècle qui n'avaient cessé, par la parole et par l'exemple, d'exciter et d'entretenir parmi les fidèles le désir de scruter les secrets divins déposés dans l'Ecriture. En un temps où la pleine divinité du Saint-Esprit fait encore difficulté à bien des chrétiens, saint Grégoire, qui la professe ouvertement, invite ses contemporains à admirer la suavité des dispositions providentielles qui conduisent les fidèles de lumière en lumière, et mettent en clair, pour les croyants du IVe siècle, des vérités discrètement énoncées dans le principe mais restées jusque-là sans éclat pour la masse des croyants (2).

Dans l'Eglise latine, saint Augustin († 430) enseigne que l'Eglise acquiert au cours des temps, par un travail collectif, la pleine intelligence de sa doctrine. Les dires des évêques, dit-il, peuvent être corrigés par des évêques plus savants ; il arrive que des synodes particuliers redressent l'enseignement de synodes particuliers antérieurs ; il se peut même que des conciles pléniers amendent d'autres conciles pléniers, dès lors que, à la faveur d'une certaine expérience des choses, des portes s'ouvrent qui étaient jusque-là fermées à la connaissance

(1) *Io.*, XVI, 12-13.
(2) Voir son *Oratio theologica* Va, n° 26-27 (édit. A. J. Mason, *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1899).

de l'Eglise, et que des vérités se manifestent qui jusque-là lui étaient celées (1).

Ailleurs, en exposant le rôle des hérésies dans l'Eglise, le docteur d'Hippone explique que leur apparition a provoqué l'éclaircissement progressif des dogmes qui jusque-là n'avaient pas été « parfaitement examinés », — il cite la Trinité, la discipline et la doctrine pénitentielles, la validité du baptême conféré par les hérétiques, la christologie, — et il enseigne que toujours Dieu a ménagé à son Eglise, dans les circonstances critiques pour la foi, des docteurs qui fussent capables de faire sortir du trésor des Ecritures les explications et les précisions qui y avaient été mystérieusement déposées par la Providence divine (2).

Vers le même temps, Vincent de Lérins († 450), ce moine qui restera le docteur de l'immutabilité du dogme, écrit, dans un ouvrage que citera le concile du Vatican, que le progrès de la religion, entendez celui de la connaissance religieuse, doit atteindre un degré éminent et dans l'Eglise et dans chacun de ses membres (3).

b) **Au moyen âge.** — Au XIIe siècle, les Grecs, menacés à toutes leurs frontières, recherchent en Occident une alliance politique que les Latins subordonnent à la réalisation de l'unité religieuse. Comme ils font difficulté pour accepter les doctrines particulières à l'Occident, certains théologiens latins leur expliquent qu'elles sont un fruit de l'enseignement de l'Esprit, maître et guide souverain des diverses manifestations de la vie ecclésiastique, mais un fruit légitime et en un sens dénué de nouveauté, puisque l'Esprit, qui est l'Esprit de Jésus, s'est borné à instruire l'Eglise des vérités dont Jésus l'aurait lui-même instruite, n'eût été l'incapacité où elle était alors de les entendre (4).

Plus tard, en dehors de toute préoccupation apologétique, les scolastiques du XIIIe siècle, tels par exemple saint Albert le Grand († 1280) et son disciple saint Thomas d'Aquin († 1274), enseignent que, si le nombre des articles de foi est complet depuis la constitution du symbole par les apôtres, la connaissance de la foi peut néanmoins se développer tous les jours dans l'Eglise et que, de fait, le travail des saints l'a sans cesse développée jusqu'à eux (5).

c) **Les Pères de Trente.** — Les Pères du concile de Trente n'avaient pas moins conscience que les docteurs anciens du progrès dogmatique accompli dans l'Eglise depuis le temps des apôtres. On l'a trop peu remarqué jusqu'ici, le décret, cité plus haut, de la IVe session, qui implique une affirmation de la fixité du dogme, n'exprimait pour ainsi dire qu'un aspect de leur pensée. Dans son intention première — les sources récemment publiées en font foi, — le concile devait compléter la « réception » des livres saints et des traditions apostoliques par celle des « traditions ecclésiastiques », affirmer d'une ma-

(1) Cf. *De baptismo*, II, 3, n° 4 (*P. L.*, t. XLIII, col. 128-129).
(2) *Enarratio in psalmum* LIV (*P. L.*, t. XXXVI, col. 642).
(3) *Commonitorium*, chap. XXIII (édit. R. S. MOXON, Cambridge, 1915).
(4) Cf. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogus*, II, chap. XXIII (*P. L.*,t. CLXXXVIII, col. 1200 et suiv.).
(5) Cf. S. THOMAS, *In Sent.*, III, 25, art. 2, quaest. 1ª, ad 5ᵐ.

nière générale l'autorité de l'Eglise en matière dogmatique et proclamer en particulier celle des définitions conciliaires. Or, nous sommes assez renseignés sur le sentiment de l'assemblée pour penser que la définition projetée aurait affirmé l'existence d'une action permanente de l'Esprit dans l'Eglise pour l'éclairer sur le sens exact et plénier de la révélation, tout spécialement sous son expression scripturaire. On ne peut assez regretter que les circonstances qui empêchèrent les Pères de donner au premier décret de la IVe session son complément quasi nécessaire, aient en même temps privé la théologie moderne d'un enseignement conciliaire qui aurait eu une portée directe sur la question du développement dogmatique. Voici quelques textes significatifs, extraits des mémoires ou des documents relatifs à la IVe session.

« Il y a trois principes ou fondements de notre foi, disait le cardinal Cervini, second légat du pape. Le premier est constitué par les livres saints, écrits sous la dictée du Saint-Esprit. Le second est l'Evangile, que le Christ Notre-Seigneur enseigna de vive voix et planta dans les cœurs sans l'écrire, et dont quelques points furent dans la suite mis par écrit par les évangélistes, cependant que le grand nombre restait dans le cœur des hommes. Le troisième : comme le Fils de Dieu ne devait pas continuer à rester corporellement avec nous, il envoya l'Esprit Saint avec mission de dévoiler les secrets de Dieu dans les cœurs des fidèles, d'enseigner journellement toute vérité à l'Eglise jusqu'à la consommation des temps et de résoudre les doutes qui surgiraient dans l'esprit des hommes » (1).

Jean Calvi, un autre Père du concile, expliquait de son côté sous référence au principe général du développement dogmatique que le canon des livres saints dressé par le concile de Laodicée (entre 343 et 381) était moins complet que celui qu'avait rédigé un peu plus tard le concile de Carthage. « L'Eglise, disait-il, n'a pas tout manifesté dès le début (*declaravit*), car la connaissance de la vérité progresse selon les temps et les nécessités ». Vue qu'il confirmait par une série d'allusions scripturaires : pareille à l'Epouse du Cantique, l'Eglise, disait-il, d'abord semblable à une aurore naissante, possède ensuite tout l'éclat du plein midi ; et lorsque saint Paul prescrit de régler l'exercice du don de prophétie selon l'analogie de la foi, il entend, dit Calvi, une manifestation de la vérité selon les exigences du progrès de la foi ; enfin Calvi en appelle au texte de saint Jean : « J'ai bien des choses à vous dire, dit le Seigneur, mais vous ne pouvez les porter pour l'instant » (2).

Dans un autre mémoire rédigé à l'intention du concile, et qui est peut-être dû à Claude Le Jay, procureur du cardinal d'Augsbourg, on lit que « dans les conciles généraux, l'Esprit Saint a révélé à l'Eglise, selon les nécessités des temps, de nombreuses vérités qui n'étaient pas ouvertement contenues dans les livres canoniques ». Et l'auteur conclut ultérieurement que « le fidèle chrétien croit et observe non seulement ce qui est contenu dans les écritures canoniques, mais encore ce que l'Eglise enseigne à croire en se fondant soit sur la tra-

(1) *Concilium Tridentinum*, t. v (*Acta*), p. 11 ; cf. le journal III de Massarelli, dans *id.*, t. I (*Diaria*), p. 484-485.
(2) *Concilium Tridentinum*, t. XII (*Tractatus*), p. 474-475.

dition des apôtres, soit sur la définition des conciles généraux légitimes » (1).

d) **A l'époque moderne**. — Dans la théologie scolastique de l'époque moderne, la question du progrès dogmatique est régulièrement abordée, d'une façon plus théorique mais non moins réelle, dans le traité de la foi, sous l'angle de l'appartenance de la conclusion théologique à l'objet de la foi. Qu'il suffise d'indiquer cette manière de traiter le problème, sans en éclairer les origines et sans en suivre le développement à travers l'époque moderne jusqu'aux travaux des théologiens scolastiques contemporains.

Aussi bien, c'est surtout le mouvement d'idées dont procède, à partir du XVIe siècle, la théologie dite positive, qui a surtout contribué à fixer l'attention des penseurs catholiques sur le problème du développement doctrinal et à les engager à le traiter d'une manière concrète. Il n'est, pour s'en convaincre, que d'étudier les origines de cette discipline moderne qui a nom histoire des dogmes et de constater l'importance qu'elle a prise dans la théologie catholique. Ramenée avec insistance devant les faits historiques, la théologie devait bien construire une théorie qui les expliquât. Ici encore nous devons nous borner à signaler le fait.

Arrivons tout de suite au terme. Aujourd'hui, il n'est plus guère de traité de la tradition ou de l'Eglise qui ne traite le problème du développement doctrinal. Le mot d'évolution du dogme, qui avait pu être suspect au temps du modernisme (2), est maintenant accepté par la généralité des théologiens catholiques (3). Plusieurs même n'hésitent pas à qualifier nettement de principe anticatholique la négation d'un vrai progrès et d'une réelle évolution doctrinale dans le christianisme (4).

e) **Les travaux de Newman**. — Parmi les témoignages d'intérêt qu'a recueillis depuis près d'un siècle, dans la pensée chrétienne, la question du développement dogmatique, une place spéciale revient à l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, ce livre remarquable où Newman développait, à sa manière assurément, celle d'un psychologue, mais dans un esprit profondément traditionnel malgré ses hardiesses, le vieux thème du progrès de l'Eglise dans la connaissance de la foi. Nous y reviendrons plus loin. Il suffit ici de noter que l'*Essai* a infusé une vie nouvelle à des formules séculaires et

(1) *Concilium Tridentinum*, t. XII (*Tractatus*), p. 523. Bien avant le concile de Trente, CAJETAN, dans son *De comparatione auctoritatis papae et concilii*, publié en 1511, énumère comme lieux théologiques de la révélation, l'Ecriture Sainte, la tradition des apôtres, les saints docteurs et la *determinatio* faite par le pape (édit. V. M. J. POLLET, n° 116, Rome, 1936), et un peu plus loin (*ibid.*, n° 178), dans un passage où il n'est plus question que de l'autorité des *determinationes* pontificales, il note que « c'est par ce jugement infaillible du pape que s'accomplit la promesse johannique (*Io.*, XIV, 26) suivant laquelle l'Esprit Saint devait nous enseigner toute chose ». Les vues exprimées par Cervini, Calvi et Le Jay étaient familières aux théologiens du temps : voir, par exemple, le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533) de JEAN DRIEDO, professeur à Louvain, ou l'*Adversus omnes haereses* (1534) du franciscain espagnol ALPHONSE DE CASTRO.

(2) Il a d'ailleurs besoin d'être expliqué ; l'expression « développement de la tradition » écarterait, semble-t-il, toute équivoque.

(3) MARIN-SOLA en cite une série au début de son *Evolution homogène du dogme catholique* (t. I, p. 2-4, 2e édit., Paris, 1924).

(4) Cf. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum*, p. 163, Paris, 1922.

enseigné à plus d'un de nos contemporains le moyen d'admettre l'histoire doctrinale de l'Eglise telle qu'elle est et d'oser désormais la regarder en face avec la pleine sérénité de la foi, que dis-je, en apercevant dans la vie du dogme une nouvelle et puissante raison de croire à la grandeur et à la vérité de l'Eglise. « Notre étude sur le développement du dogme de la présence réelle, écrivait naguère P. Batiffol en présentant un de ses ouvrages au public théologique, est de celles dont nous serions tenté de déconseiller la lecture à qui n'aurait pas lu au préalable l'*Essai* du cardinal Newman *sur le développement de la doctrine chrétienne*, ou son *Discours d'Oxford* du 2 février 1843. » (1) Ce texte d'un maître regretté des études positives laisse assez soupçonner et l'influence de l'*Essai* sur les historiens catholiques du dogme et, indirectement, la place capitale que tient, sous l'œil bienveillant de l'Eglise, l'idée du développement doctrinal dans la pensée catholique d'aujourd'hui.

§ 3. — *Les formules favorites de la théologie.*

Explicitation de l'implicite, telle est la formule, héritée de la scolastique du XIIIe siècle, que la théologie emploie le plus volontiers pour décrire le développement de la doctrine à partir du dépôt de la révélation. Elle entend par là un procédé en vertu duquel l'Eglise prend une connaissance de plus en plus complète des vérités qui lui furent confiées à l'origine par les agents de la révélation. Et lorsqu'elle veut exprimer la même chose en tenant spécialement compte de l'état primitif de la révélation, elle compare le dépôt révélé à des principes dont les développements successifs ne sont que les précisions et les applications qui en ont fixé la signification concrète, à la suite d'un progrès de connaissance accompli par l'Eglise sous la conduite de l'Esprit et avec la garantie de l'infaillibilité. Par son tour plus concret, par sa plus grande puissance d'évocation historique, cette seconde formule est davantage dans l'esprit de l'*Essai*, mais le fait que Newman avait pu l'épingler dans les œuvres du scolastique Perrone (2) prouve assez qu'elle est simplement une variante de l'expression d'une idée traditionnelle.

§ 4. — *Conclusion.*

Qu'on ne parle donc *pas de contradiction, ni même d'incohérence*, dans la structure du système doctrinal catholique. Car on ne peut dissocier l'enseignement officiel du magistère ecclésiastique de la tradition théologique.

Une telle contradiction n'existe même pas dans l'enseignement officiel pris à part. Car le magistère ecclésiastique ne songe pas à nier qu'*à côté de son aspect de fixité, le dogme en possède un autre, d'enrichissement et de développement*. Il y a seulement une insistance marquée sur le premier. Et ce fait, que nous reconnaissons volontiers, cesse lui-même de constituer une objection si on lui accorde sa vraie signification. Il a en effet *deux causes légitimes*.

(1) *Pour l'Histoire des dogmes*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p.158.
(2) Cf. T. Lynch, *The Newman-Perrone paper on development*, dans *Gregorianum*, 1935, t. XVI, p. 432.

La première, c'est que, des deux *aspects* du dogme, *celui d'immutabilité* est le *seul à posséder une signification vitale pour l'Eglise*, institution de salut. L'immutabilité est le corollaire le plus immédiat du révélé ; à son tour, la révélation fonde la valeur absolue du dogme. Mais celle-ci étant, après tout, le seul point essentiel pour l'Eglise, est-il étonnant que le magistère ramène incessamment le regard du fidèle à cette exigence d'immutabilité qui est un rappel constant de la valeur absolue du dogme révélé ? Que les richesses du dépôt révélé ne se manifestent que lentement à l'Eglise, c'est, peut-on dire, un phénomène de surface, sans portée sur la valeur foncière du dogme ; il intéresse surtout le savant, qui observe les conditions de la vie ecclésiastique afin d'en reconnaître les lois.

La seconde cause tient à la vérification dans le cas présent du principe général selon lequel *les définitions dogmatiques retardent toujours et nécessairement sur le travail théologique* qui les prépare. Car nous sommes bien en présence d'un nouveau cas de développement doctrinal, qui concerne les précisions qui doivent être apportées au principe de la clôture du dépôt révélé aux temps apostoliques. Mais comme le travail théologique qui en conditionne l'aboutissement est encore, somme toute, assez peu avancé, il est naturel que l'Eglise ne se presse pas de prendre position par des formules nettes et des décisions irréformables sur la manière dont elle entre en possession pleinement consciente du dépôt révélé dont elle a la garde.

Aussi bien, dans la mesure où elle est engagée par sa tradition théologique, l'Eglise, nonobstant la réserve dont nous avons dit les causes, n'a pas manqué d'avoir une attitude sur le problème. *Quand elle professe que l'ère des révélations est close avec les apôtres, elle entend simplement affirmer que tous les principes du christianisme étaient fixés à la mort du dernier apôtre*, qu'elle n'en a pas reçu d'autres depuis et qu'elle n'en attend plus aucun autre dans l'avenir. Loin de nier l'existence d'un éclaircissement, d'une précision et d'un développement ultérieurs apportés à ces principes sous la conduite infaillible du Saint-Esprit, l'Eglise fait sien, au moins par sa pratique, l'enseignement de la théologie d'après lequel, pour reprendre les termes de Perrone, « elle a développé de plus en plus, à l'imitation des apôtres et à mesure que les siècles passaient, les principes et les germes que le Christ avait déposés en elle à sa fondation » (1).

CHAPITRE II. — CARACTÈRE RÉVÉLÉ ET VALEUR OBJECTIVE DES DÉVELOPPEMENTS

§ 1. — *Position du problème.*

Nous venons de constater que la pensée catholique n'avait pas été prise de court par le fait historique du développement dogmatique. Elle a une théorie à nous offrir. La comparaison entre l'état originel et l'état actuel de la doctrine faisant apparaître un certain « plus » au bénéfice de celui-ci, la théologie catholique l'interprète comme une majoration limitée au seul ordre de la connaissance, la révélation

(1) *Tractatus de locis theologicis*, t. I, p. 15, Louvain, 1843.

étant considérée comme une quantité adéquatement circonscrite et intégralement fournie à l'Eglise des origines, mais dont certains éléments, imparfaitement manifestés à cette période primitive, étaient susceptibles d'être perçus avec une entière clarté par les générations à venir. Dans cette perspective, les développements ont été réellement révélés, et révélés aux origines ; ils participent en outre, et de ce chef même, à l'absolue vérité des enseignements divins.

Cette théorie, on le voit, fait confiance à l'Eglise, car, en dépit de la nouveauté du point développé par rapport à son principe, il y a, soutient-elle, une identité foncière entre le premier et le dernier état du dogme ; de l'un à l'autre, il y a eu certes un progrès, qui a consisté dans une meilleure intelligence du fonds primitif et dans la proposition successive à la foi des divers éléments qui le composaient, mais, en aucune manière, un accroissement du fonds lui-même.

Or justement, du point de vue de l'apologétique, cette affirmation reste à démontrer. Et c'est seulement à condition qu'on lui en administre la preuve que l'apologétique pourra tirer parti de la théorie.

Mais comment faire la *preuve de l'identité foncière des états successifs du dogme* ? On peut imaginer *a priori* deux procédés principaux, suivant que le moyen de démonstration est entièrement rationnel (preuve directe) ou non (preuve indirecte). La preuve directe se peut concevoir à son tour de deux manières, selon que le moyen rationnel invoqué est constitué par des constatations historiques, ou bien, au contraire, par des déductions syllogistiques. Quant à la preuve indirecte, elle procéderait à sa démonstration en faisant intervenir un principe de foi et par conséquent extrarationnel ou théologique ; il va de soi que, pour avoir une portée en apologétique, ce principe de foi devrait lui-même reposer directement sur des bases rationnelles.

Ces trois types de preuve, bien distincts, épuisent, semble-t-il, les possibilités : preuve *historique*, preuve *dialectique*, preuve *théologique*. Les divers systèmes qui ont été proposés, en fait, de nos jours, pour résoudre le problème du développement dogmatique ressortissent nettement à l'un des trois par leur élément déterminant.

Ces solutions modernes, ou tout au moins les principales, — car les genres et les espèces nous importent plus que les auteurs qui les ont présentées, — il s'agit maintenant de les exposer et de les critiquer sommairement, afin d'apprécier leurs possibilités à chacune. Nous les grouperons sous les trois types généraux que nous distinguions à l'instant. Toutefois, pour respecter le mouvement général de la pensée chrétienne dans l'examen de ce problème capital de l'apologétique, nous ne les rangerons pas dans l'ordre strictement logique qui voudrait qu'on ne dissocie pas les deux types de preuve rationnelle, la preuve historique et la preuve dialectique.

§ 2. — *Eléments de solutions ou solutions ressortissant au type de preuve historique.*

1. La théorie de la connaissance explicite de tous les dogmes par les apôtres. — Certains théologiens ont imaginé que les apôtres auraient eu, en leur qualité de chefs de l'Eglise du Nouveau Testament, la connaissance *explicite* de tous les développements dogmatiques. « En leur qualité de maîtres suprêmes de la révélation plénière et défi-

nitive, et de fondements de l'Eglise jusqu'à la fin des siècles, écrit par exemple le P. Marin-Sola, les apôtres possèdent, suivant la théologie traditionnelle, le *privilège* spécial d'avoir reçu, par une lumière infuse, une connaissance *explicite* de la révélation divine, connaissance supérieure à celle dont tous les théologiens et même l'Eglise entière jouissent ou jouiront jusqu'à la consommation des siècles. Tous les dogmes que l'Eglise a déjà définis et définira à l'avenir, se trouvaient donc dans l'intelligence des apôtres non pas d'une manière médiate, virtuelle ou implicite, mais d'une façon immédiate, formelle, explicite » (1). Cependant, contrairement à ce qu'on attendrait à la suite de telles prémisses, les apôtres, selon ces auteurs, ont gardé pour eux seuls leur connaissance infuse du sens intégral de la révélation, si bien que l'Eglise post-apostolique a dû refaire pour son compte le chemin de principes à développements que les apôtres, dotés d'un privilège spécial, avaient parcouru avec infiniment plus d'aisance et de rapidité sous l'illumination du Saint-Esprit. Ainsi, par exemple, les apôtres, qui avaient l'idée nette et distincte, autrement dit la connaissance explicite de l'immaculée conception de la Vierge, n'en ont pas informé l'Eglise, et celle-ci a dû, par la suite, retrouver péniblement cette précieuse vérité en scrutant les principes révélés qui seuls lui avaient été communiqués. « Lors donc que nous parlons de progrès dogmatique, dit Marin-Sola (2), il ne s'agit pas de progrès par rapport aux apôtres. D'où il suit que le point de départ ou le donné primitif pour juger s'il y a ou non progrès dogmatique ne peut pas être l'idée apostolique ».

Il y aurait beaucoup à dire sur cette théorie, sur les raisons dont on la prétend appuyer et sur son caractère soi-disant traditionnel. On verrait notamment qu'elle constitue un curieux amalgame de conceptions modernes avec certains éléments de la théologie du XVIe siècle, qui formaient eux-mêmes un remploi non moins curieux d'éléments créés au moyen âge, mais auxquels les scolastiques avaient été loin de prêter pareille signification. Disons seulement que cette théorie accumule bien des *invraisemblances*.

Si les apôtres étaient explicitement instruits de l'immaculée conception, pourquoi en auraient-ils dérobé la connaissance à l'Eglise ? Etrange idée assurément, et que, pour le dire en passant, un Irénée ou un Tertullien, ces premiers théoriciens de la tradition, auraient sans doute accueillie avec sévérité. Si donc, comme il est naturel de le croire, les apôtres, informés du privilège de la Vierge, en avaient fait part à l'Eglise, celle-ci aurait dû le laisser tomber dans l'oubli, totalement et de bonne heure, car lorsque, bien tard dans le moyen âge, la question de l'immaculée conception fut nettement posée devant l'opinion chrétienne, de nombreux docteurs, et non des moindres, la résolurent par la négative. Hypothèse qui prête flanc, par surcroît, à une grave objection d'ordre théologique.

Mais laissons cela. Il suffira de constater que, de l'aveu même de ceux qui la proposent aujourd'hui, la théorie de la connaissance parfaite et explicite de tous les dogmes passés et futurs par les apôtres n'apporte aucune solution au problème de l'identité du dogme actuel

(1) *Evolution homogène du dogme catholique*, t. I, p. 56, 2e édit., Paris, 1924.
(2) *Ibid.*

avec la croyance de l'Eglise post-apostolique. Nous l'avons avant tout signalée pour qu'on voie dans quel esprit certaine théologie aborde le problème du développement dogmatique. En travaillant dans l'abstrait et sans prendre une connaissance vraiment critique de la tradition théologique, ne risque-t-elle pas d'aggraver la difficulté ?

2. **Hypothèse de l'insuffisance de la documentation historique.** — D'autres, supposant que les vicissitudes doctrinales du système catholique sont plus apparentes que réelles, ont proposé d'expliquer par l'absence ou la perte de documents anciens l'écart qu'on doit bien constater entre l'état ancien et l'état actuel du dogme. On a invoqué en particulier la discipline du secret, en vertu de laquelle, pour des raisons de révérence et de pédagogie, certaines doctrines n'auraient été que discrètement enseignées aux premiers siècles ; cela expliquerait qu'elles n'aient pas laissé de traces dans les monuments historiques.

Tout en reconnaissant à cette théorie une part de bien-fondé, Newman en fait rapidement justice lorsqu'il la mentionne dans l'*Essai* (1). Elle ne fournit pas, dit-il, la clé de la difficulté dans son ensemble, car « les variations continuent même après l'époque où l'on peut raisonnablement penser que la discipline du secret était en vigueur ». La réplique est péremptoire. En opposant à une hypothèse abstraite une situation de fait, elle porte plus loin que le cas d'espèce qu'elle réfute et elle laisse entrevoir la fragilité des théories qui espéreraient résoudre complètement le problème du développement dogmatique en invoquant la disparition de documents anciens. En effet, la difficulté réside moins dans l'absence de certaines attestations doctrinales anciennes que dans la présence, à certains moments de l'histoire, de témoignages positivement contraires à des doctrines que l'Eglise a proclamé, par la suite, faire partie intégrante de la révélation des origines.

3. **La théorie des trois stades de la maturation des dogmes.** — L'existence de ces négations a fait naître une troisième hypothèse, selon laquelle la maturation des définitions dogmatiques se produirait selon les trois stades que voici. Au premier, l'Eglise est en possession pacifique de la vérité qui sera définie au troisième ; au second, apparaissent de-ci de-là des doutes, qui sont d'ailleurs de caractère purement scientifique ; au troisième enfin, le magistère ecclésiastique, saisi de la question, le plus souvent dans un concile, réaffirme solennellement, sous référence à la tradition des origines, la vérité qu'il avait paisiblement possédée dès le début.

Si ce schéma correspondait vraiment aux constatations de l'histoire, il est évident que le progrès dogmatique ne créerait plus aucune difficulté à l'apologiste, la définition dogmatique du troisième stade étant simplement une réaffirmation que seul son caractère solennel distingue accidentellement de l'affirmation primitive. Seulement on est loin de compte, car dans bien des cas il est manifeste que *cette explication repose sur une équivoque.*

Que comporte, en effet, la possession paisible de la vérité qui caractériserait le premier stade ? Une connaissance explicite de la vérité

(1) P. 26-27.

définie au troisième, ou bien, au contraire, une connaissance implicite ?

Si l'on y réfléchit bien, ce ne peut être qu'une connaissance explicite. Car, si l'on s'en tient à la connaissance implicite, le schéma ne résout rien, puisque la difficulté reste entière de savoir comment l'Eglise n'a rien acquis de foncièrement neuf en passant de la connaissance implicite à la connaissance explicite. Qu'est-ce, en effet, qu'une « connaissance implicite » ? L'expression est fertile en équivoques. N'a-t-on pas le tort de la considérer comme équivalant à cette autre, de sens pourtant bien différent : « implication, ou contenance implicite d'une doctrine dans une autre » ? Il est permis de penser que, si l'on en avait suffisamment étudié les toutes premières origines, ou même, et plus simplement, si on l'avait confrontée avec les faits auxquels on prétend l'appliquer, on se serait aperçu que, appliqué au terme « connaissance », l'adjectif « implicite » n'a et ne peut guère avoir qu'un sens analogique. Et les trop nombreux auteurs qui résolvent d'une phrase le problème du développement doctrinal — tout se ramène, disent-ils, à un passage de connaissance implicite à connaissance explicite — auraient alors sans doute hésité à faire reposer sur un artifice de dialectique la solution d'un problème aussi concret.

Aussi bien, dans l'esprit de ses partisans, est-ce une connaissance explicite que postule la théorie des trois stades, pour l'Eglise des origines prise dans son ensemble. Car elle n'attribue aux doutes du second stade qu'un caractère scientifique et restreint : ils sont le fait, je ne dirai même pas d'une partie de l'Eglise comme telle, mais de certains individus, plus ou moins suivis, qui mettent en doute l'enseignement traditionnel.

Or, à moins de donner dans des invraisemblances et de contester des faits bien établis, il est difficile de soutenir que la connaissance de l'Eglise dans son ensemble ait toujours revêtu au premier stade un caractère explicite.

Conçoit-on, par exemple, que, si l'Eglise des origines avait été en possession pleinement consciente et expresse de la vérité définie au troisième stade, il ait pu se trouver des personnages aussi représentatifs que des docteurs et de grands théologiens pour émettre ne fût-ce que des doutes sur la doctrine en cause ? A l'heure qu'il est, on le sait, l'infaillibilité de l'Eglise n'est douteuse pour aucun théologien, bien qu'elle n'ait pas encore fait l'objet d'une définition dogmatique. Imagine-t-on que, dans l'avenir, il se puisse trouver un théologien, ou plus exactement des théologiens appartenant à diverses écoles, pour la nier ou même pour la mettre en doute ? Et pour recourir à des exemples du passé, est-il vraisemblable que les grands docteurs du XIIIe siècle auraient contesté et même nié l'immaculée conception de la Vierge s'ils avaient trouvé cette doctrine dans la croyance expresse de l'Eglise de leur temps ? Et encore, si la tradition à laquelle se référaient les Pères du concile de Trente au XVIe siècle avait eu explicitement connaissance de la parfaite égalité de canonicité de tous les livres de l'Ancien Testament, croit-on qu'ils auraient pu être persuadés en grand nombre, si pas tous, que les protocanoniques de l'Ancien Testament jouissaient d'une autorité et donc d'une canonicité plus grande que les deutérocanoniques ?

En fait, l'histoire montre que les auteurs rangés au second stade par les partisans du schéma que nous discutons ont eu conscience,

dans bien des cas, de se trouver en présence d'un problème que l'Eglise n'avait pas encore résolu. Ainsi, pour nous borner au second exemple cité, la persuasion que tous les livres de l'Ancien Testament ne jouissaient pas d'une égale autorité était si fortement ancrée chez la plupart des Pères de Trente, sinon chez tous, que, dès le début des délibérations préparatoires à la IVe session, un groupe de Pères proposa d'indiquer expressément dans le décret ce qu'ils appelaient « la différence des livres », « certains d'entre eux, disaient-ils, ayant une autorité plus grande et les autres une autorité moindre ». La majorité, il est vrai, écarta rapidement leur proposition, mais pour quelle raison ? Non pas en faisant valoir qu'aucune différence n'existait entre les livres — il n'est pas un texte des sources pour l'affirmer ou le laisser entendre — mais en alléguant que la question de la « différence des livres » n'avait pas été suffisamment éclaircie par la tradition et qu'il était inopportun de la discuter dans les circonstances que traversait l'Eglise. On décida donc de la passer à la postérité dans l'état où le concile l'avait lui-même reçue de la tradition (1) et de reconnaître à tous les livres de la bible une canonicité véritable — ce qui suffisait aux buts du concile et ce sur quoi tout le monde était d'accord — en laissant indécis le problème ultérieur d'une différence d'autorité entre les livres auxquels on reconnaissait une canonicité générique (2). Et comme le parti qui voulait exprimer la distinction dans le décret ne voulait pas se rendre, en protestant qu'autrement on ne tiendrait pas compte de la tradition ecclésiastique qui avait nettement distingué les livres en deux classes, l'évêque de Sinigaglia leur répondit au nom de son groupe et, semble-t-il, en exprimant la pensée de la majorité des Pères : « Bien que la distinction entre les livres saints soit certaine, nous avons de bonnes raisons de ne pas l'exprimer dans le décret » (3).

Il est trop clair qu'un fait de ce genre contredit ouvertement la théorie abstraite des trois stades. On pourrait aisément lui trouver des parallèles. Mais encore une fois, la théorie ne serait-elle réfractaire qu'à un seul fait assuré de l'histoire des dogmes, il faudrait lui dénier la valeur d'une explication générale du développement dogmatique. Son application repose d'ailleurs le plus souvent sur des équivoques, qu'une investigation objective et une saine interprétation des faits historiques ont tôt fait de dissiper.

§ 3. — *Vers une solution d'ordre théologique : l'Essai de Newman.*

Insuffisance des théories précédentes. — Il est aisé de voir que les théories déjà mentionnées s'inscrivent toutes sous ce premier type de solution qui prétend fonder sur l'histoire la démonstration de l'identité foncière de tous les états du dogme. A quoi tendent-elles, en effet, sinon à postuler pour l'Eglise de tous les temps, y compris celle des premiers siècles, la connaissance explicite de tous les dogmes catholiques ? Telle est bien, en effet, l'idée que pas mal d'auteurs paraissent se former du progrès dogmatique : « l'Eglise » saurait et

(1) Cf. le journal d'Hercule Severoli, dans *Concilium Tridentinum*, t. I (*Diaria*), p. 31.
(2) Voir l'observation faite par l'évêque de Matera au nom de la commission de rédaction, dans *Concilium Tridentinum*, t. I (*Diaria*), p. 38.
(3) *Concilium Tridentinum*, t. V (*Acta*), p. 55.

aurait toujours su explicitement à quoi s'en tenir sur la signification intégrale et la portée concrète totale des principes révélés. Leur oppose-t-on des textes de Pères ou d'écrivains ecclésiastiques qui vont en sens contraire, ils les écartent en disant que des textes particuliers ne peuvent prévaloir contre la persuasion générale de « l'Eglise », ou bien ils en minimisent la signification en prétendant qu'il est de bonne critique de ramener les textes aberrants des docteurs catholiques à la foi de « l'Eglise » de leur temps.

Dans cette conception, le progrès dogmatique rappelle assez celui qui s'accomplit dans la classe d'un maître d'école : le maître ayant parfaite, dès le début, la connaissance des rudiments, la classe comme telle, collectivité composée du maître et des élèves, ne passe pas par divers états de connaissance explicite, bien que les enfants se haussent progressivement au niveau de la connaissance de leur maître. La comparaison est assez exacte, semble-t-il, à ceci près que, à défaut d'attestations concrètes, « l'Eglise » qui aurait constamment possédé la connaissance explicite des dogmes est une abstraction sans consistance pour l'historien, tandis que le maître d'école et sa connaissance explicite sont choses bien réelles. Mais si c'est sur ce type qu'on imagine le progrès dogmatique, autant dire qu'il ne constitue plus un problème. Ou, si l'on veut, on l'a résolu en le supprimant. Car si, de quelque manière que ce soit, la connaissance explicite du dogme développé a toujours existé dans la collectivité ecclésiastique, il n'y a plus lieu de distinguer des états différents et successifs dans la croyance de l'Eglise comme telle, et, par conséquent, il n'y a plus aucune opposition à concilier.

Bien qu'elle ait toujours les faveurs de certains théologiens apologistes, il y a longtemps qu'une telle conception s'est révélée caduque. A qui aborde l'histoire des doctrines sans aucun préjugé, il ne peut en effet échapper que, sur de nombreux points, c'est l'Eglise en bloc, l'Eglise concrète, celle des pasteurs et des fidèles tout ensemble qui a accompli le progrès qui mène de la foi implicite à la foi explicite, et qu'il faut reléguer au nombre des postulats admis par une théologie mieux intentionnée que bien informée l'idée d'une sorte d'Eglise abstraite, supérieure à l'Eglise concrète et vivante, qui aurait possédé la connaissance explicite des dogmes à laquelle l'Eglise concrète n'aurait que progressivement accédé (1).

La position de Newman. — Cette position du problème, qui devait de plus en plus s'imposer à l'époque moderne, était déjà celle de Newman lorsque, encore anglican, il examinait le dernier obstacle qui lui barrait la route de l'Eglise romaine. Newman avait étudié trop attentivement les origines du christianisme pour ne s'être pas convaincu que le progrès dogmatique était réel, et qu'il avait affecté l'Eglise elle-même, le corps ecclésiastique tout entier, et non pas seule-

(1) JEAN DRIEDO († 1535), l'une des autorités les plus écoutées au concile de Trente, ne craint pas d'écrire, dans son *De scripturis* déjà mentionné (édit. de 1533, p. 95), que « l'Eglise ancienne ignora (*ignoravit*) ou mit en doute certains points [de doctrine], qui furent par après expliqués par les conciles et dévoilés (*revelata*) par les théologiens modernes d'après les Ecritures, alors qu'ils avaient échappé aux anciens ». Ce texte du professeur de Louvain, auquel on trouverait aisément des parallèles chez les contemporains, montre quel chemin certains auteurs actuels, et parfois non des moindres, auraient à parcourir pour rejoindre les théologiens du XVIe siècle.

ment des individus pris à part. L'obstacle s'évanouit lorsqu'il crut pouvoir interpréter les vicissitudes dogmatiques de l'Eglise de Rome comme *la formation progressive d'un vaste corps de doctrine à partir d'une idée primitive, le stade finalement atteint par la doctrine n'étant que la représentation adéquate de l'idée originelle* et le dégagement devant l'esprit de tout ce qu'elle signifiait en réalité dès le principe (1).

Cette interprétation, Newman le reconnaissait franchement, n'était qu'une hypothèse avancée pour sortir d'une difficulté cruciale. Car après tout, ce qu'il considérait comme un développement légitime, traduisant effectivement l'idée primitive, n'en était-il pas au contraire la corruption ? Newman s'efforce donc de trouver des critères qui lui permettront de distinguer les développements légitimes d'une idée de ce qui en serait la corruption. L'*Essai* en énumère sept : la préservation du type ou de l'idée, la continuité dans les principes, le pouvoir d'assimilation, les anticipations précoces, la suite logique, les additions préservatrices, la continuité chronique. Nous n'avons pas le loisir d'exposer la signification précise de ces critères. Il importe beaucoup plus de noter que, si apaisants qu'ils lui parussent, Newman ne croyait pas que leur vérification dans un cas donné fût capable de démontrer avec pleine certitude la légitimité du développement considéré ; ils ne fournissent, selon lui, que des indications d'une haute probabilité. La certitude doit être donnée du dehors, par un principe externe qui n'est autre que le pouvoir de l'Eglise de discerner infailliblement les vrais développements des faux, qu'il est plus juste par conséquent d'appeler corruptions. Newman le souligne avec insistance (2). Cela tient au fait que, à son avis, le nombre des développements qu'il appelle moraux (et qui résultent, au fond, de la perception d'une convenance) l'emporte considérablement sur les développements qu'il appelle métaphysiques (3) ; ils se vérifient, ceux-ci, lorsque le point développé s'avère une portion de l'idée primitive que l'esprit dégage par analyse (4).

On ne peut oublier que, traité par l'anglican qu'était encore l'auteur de l'*Essai*, le problème du développement doctrinal était posé et résolu dans cet ouvrage d'une manière large et principielle, sans guère descendre aux applications et surtout sans tenir compte dans toute leur rigueur des affirmations de l'Eglise sur l'absolue fixité de son dogme. Newman en effet était infiniment plus soucieux de montrer la légitimité des développements que de prouver qu'ils ne constituent pas une nouveauté foncière par rapport au dépôt révélé des origines. Mais c'est justement par son principe de solution que l'*Essai* marque une étape et indique la voie d'une nouvelle méthode. Il est manifeste que, par le rôle décisif qui revient à l'autorité de l'Eglise dans la légitimation des développements, cette méthode ressortit au type de solution que nous avons qualifié de théologique.

§ 4. — *La preuve dialectique.*

Dans ces dernières années, un théologien déjà plusieurs fois cité,

(1) Cf. *Essay on the development of christian doctrine*, p. 36-37.
(2) *Essay...*, p. 114 et suiv.
(3) *Essay...*, p. 116.
(4) *Essay...*, p. 54.

le dominicain espagnol Marin-Sola, a défendu une théorie qu'on peut considérer comme l'exemple achevé du troisième type de solution, le type dialectique. Elle ramène en effet l'universalité des enrichissements de la doctrine catholique à des développements analytiquement réductibles à des énoncés primitifs. Soutenu dans des articles parus dès 1912 et plus tard dans un livre, *L'évolution homogène du dogme catholique* (1), le système de Marin-Sola a inspiré et continue d'inspirer pas mal de théologiens, et notamment plusieurs de ceux qui travaillent à établir la définibilité de l'assomption et de la médiation de la Vierge.

1. **Exposé de la théorie de Marin-Sola.** — En substance, la théorie est la suivante. Le cas des apôtres excepté, Marin-Sola accepte le point de vue moderne imposé par les conclusions des études historiques : *le progrès dogmatique affecte l'Eglise dans son ensemble* ; c'est le corps ecclésiastique tout entier, pasteurs et fidèles, qui a passé de la connaissance implicite à la connaissance explicite des dogmes qui doivent être considérés comme le fruit d'un développement. Ceci posé, Marin-Sola affirme que *les dogmes développés sont contenus dans les principes primitifs révélés de telle manière qu'il suffit d'analyser ceux-ci* — il qualifie les développements de conclusions métaphysiques, qui dégagent les virtualités métaphysico-inclusives des principes révélés — *pour apercevoir que les développements y sont réellement contenus.* Marin-Sola admet que la piété chrétienne, le sens ou le sentiment du peuple chrétien, qui procède par intuition plus que par raisonnement, ont contribué beaucoup plus que la froide logique à manifester à l'Eglise le contenu dogmatique des principes révélés. Mais c'est là un fait accessoire. L'essentiel pour lui est que, au moins *post factum*, il soit possible de montrer que les développements se peuvent déduire des principes révélés à la faveur d'un syllogisme rigoureux. Ainsi, par exemple, la doctrine de l'immaculée conception de la Vierge est susceptible d'être déduite du concept de Mère de Dieu, ou de celui de digne Mère de Dieu, par un raisonnement strict qui se borne à détailler, par voie d'analyse, le contenu de ces concepts (2).

2. **Critique de cette théorie.** — Si la théorie est fondée, elle résout à la perfection le problème du développement dogmatique. Et pour deux motifs.

D'abord il est évident que le dogme développé, par exemple l'idée d'immaculée conception, n'ajoute rien d'objectif au dépôt primitif, puisqu'il suffit d'analyser ce dépôt, en l'espèce le principe « Marie est la digne Mère de Dieu », pour constater que la doctrine en cause y est effectivement contenue. Le syllogisme, en effet — Marin-Sola insiste avec raison sur cet enseignement de la logique traditionnelle — ne crée pas l'objet énoncé dans sa conclusion ; il ne fait que le manifester. Il importe peu que l'Eglise des premiers siècles n'ait pas fait l'analyse du principe en cause, il importe peu, aussi, que le principal stimulant de cette analyse tardive ait été une intuition du senti-

(1) La première édition, en espagnol, est de 1923.
(2) Cf. t. I, p. 329.

ment chrétien, se dirigeant d'instinct, par une sorte de capacité connaturelle de perception, vers la véritable signification des principes révélés ; l'essentiel est que cette analyse ait toujours été possible en soi, et que la rigueur de la déduction garantisse d'une manière absolue la divination du sentiment chrétien.

En second lieu, et ce point est plus caractéristique encore de la théorie de Marin-Sola, tous les développements étant du type analytique, il a suffi à la raison humaine d'utiliser ses capacités naturelles, sans secours aucun des lumières supplémentaires du magistère infaillible, pour passer avec certitude à la conclusion dogmatique, en l'espèce pour passer du principe « Marie est la digne Mère de Dieu » à la conclusion « la conception de Marie fut immaculée ». En effet, d'après le théologien espagnol, l'intervention du magistère ecclésiastique définissant le dogme de l'immaculée conception n'est nécessaire que pour conférer à l'adhésion du croyant son caractère formel de foi catholique ; elle n'est pas requise pour lui livrer la connaissance même de la conclusion dogmatique. La certitude de la déduction résulte de la force propre au syllogisme, instrument d'analyse ; le magistère n'intervient que pour en faire un objet formel de foi catholique. On voit par là que cette théorie diffère profondément de celle de Newman.

Le système de Marin-Sola a séduit un certain nombre de théologiens et même d'historiens. Pour ne citer que des morts, rappelons que le P. Gardeil, O. P., abandonnant la théorie assez peu consistante qu'il avait d'abord défendue (1), s'y est rallié sans équivoque, au moins pour le fond (2). Rappelons aussi que P. Batiffol signalait l'œuvre de Marin-Sola aux anglicans des conversations de Malines comme une « œuvre magistrale » (3). Il n'empêche qu'elle paraisse incapable de fournir l'explication totale du développement dogmatique. La vraie question, en effet, est de savoir si *tous* les développements dogmatiques attestés par l'histoire sont réductibles à des développements analytiques. Car s'il est un seul développement qui ne se puisse expliquer par voie analytique, il ne faut plus attendre du système une explication totale. Suffisant pour les développements analytiques, celui-ci devra s'en adjoindre un autre pour rendre compte de ceux qui ne le sont pas ; ajoutons que sa valeur diminue à proportion que grandit le nombre des développements qu'il est impossible de réduire par voie analytique à un premier principe révélé.

Or la théorie de Marin-Sola est *certainement inopérante dans certains cas*. Prenons par exemple le développement que constitue l'immaculée conception. Admettons que le principe révélé dont il dérive soit la notion révélée de Mère de Dieu, ou même, si l'on veut, celle de digne Mère de Dieu. Qu'on scrute ces notions et qu'on les analyse tant qu'on veut, aucun procédé d'analyse métaphysique ne fera apparaître qu'elles contiennent dans le fait la prérogative concrète de l'immaculée

(1) Dans son livre *Le donné révélé et la théologie* (Paris, 1912).

(2) Voir son appréciation des travaux de Marin-Sola dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, t. vi, p. 825-827 et 1924, t. xiii, p. 587-588.

(3) *The conversations at Malines*, 1921-1925 ; *Original documents edited by Lord Halifax*, p. 276, note 1 (Londres, 1930). Le contexte porte cependant à croire que Batiffol a attribué à Marin-Sola une notion du virtuel implicite que celui-ci répudie expressément ; cette méprise expliquerait le jugement favorable de l'historien français.

conception. En effet, celle-ci est un privilège librement concédé par Dieu à la Mère de son Fils, et dont la convenance, si haute qu'on la suppose, n'atteindra jamais jusqu'à la nécessité. Le P. Gardeil l'avait dit en termes excellents, avant de connaître les travaux de Marin-Sola : du point de vue des apparences logiques, la conclusion théologique de Scot (*decuit, potuit, ergo fecit,* formule par laquelle on a coutume de résumer l'argumentation du théologien franciscain) est une conclusion qui ne dépasse pas la probabilité (1). Pour la rencontrer au terme du syllogisme dont on la prétend déduite en toute rigueur, il faut l'avoir glissée au préalable dans la majeure, qui devrait pourtant exprimer le principe révélé dans sa vérité et sa simplicité originelles. Et tel est bien le vice commun à plusieurs des syllogismes cités par Marin-Sola pour illustrer sa théorie.

§ 5. — *La preuve théologique.*

Il est un troisième moyen de prouver l'*identité foncière des divers états du dogme,* depuis les principes révélés jusqu'à leurs développements ultimes : c'est d'abandonner les moyens de preuve strictement rationnels, d'ordre historique et dialectique, pour *recourir à l'autorité de l'Eglise habilitée par Dieu à déterminer infailliblement la signification ou la portée concrète des principes révélés* et à définir ainsi leur véritable contenu. Dans cette perspective, la certitude que tel développement est vrai, c'est-à-dire réellement contenu dans le dépôt primitif, résulte de l'application au cas considéré d'un principe général de la foi, l'autorité infaillible de l'Eglise : le développement est reconnu vrai parce que l'Eglise infaillible le déclare tel. C'est la solution théologique, qui revient, quitte à la préciser, à la méthode indiquée par Newman. Destinée à supplémenter les deux autres (voie historique, voie dialectique), elle s'offre pour résoudre les cas où, pour parler le langage de Newman, le développement, opéré par voie « morale » et non pas « métaphysique », repose sur la perception d'une convenance morale plutôt que sur une stricte inférence logique.

Est-il besoin de souligner que, dans une telle conception des choses, le *rôle du magistère infaillible* de l'Eglise ne se limite pas à conférer à la conclusion développée le caractère d'objet formel de foi catholique ? Il est l'*élément déterminant* qui, permettant à l'esprit de dépasser la probabilité que fondait la perception d'une convenance, lui donne la certitude que le développement considéré est vrai. En opposant ce troisième système à la méthode dialectique proposée par Marin-Sola, ce point en fait nettement apparaître le caractère théologique.

On voit assez que la preuve théologique de l'identité des états successifs du dogme sauvegarde le principe de la formation du dépôt révélé aux temps apostoliques tout en respectant les constatations de l'histoire. *Elle tient compte de l'histoire* en constatant avec elle que, sur le point considéré, l'Eglise entière a accédé à des certitudes et donc à des connaissances qu'elle n'avait pas à l'origine ; *elle respecte* d'autre part le *principe ecclésiastique de la clôture du dépôt révélé au temps des apôtres* en maintenant que l'objet de ces certitudes

(1) Cf. *Le donné révélé et la théologie,* p. 179.

et connaissances nouvelles était véritablement inclus dans l'objet révélé aux origines.

Mais une théorie qui recourt à un principe de foi et qui se reconnaît d'ailleurs impuissante à apporter, dans le cas considéré, la preuve rationnelle de son affirmation, est-elle recevable en apologétique, cette science qui n'admet que des instances rationnelles ? Oui certes, mais à condition de ne prétendre qu'à une efficacité indirecte, laquelle d'ailleurs est absolue dans son ordre.

Efficacité *indirecte*, disons-nous. En effet, dans les cas où elle estime impossible de prouver par les seules ressources d'une méthode exclusivement rationnelle, utilisant les ressources de l'histoire ou celles de la dialectique, la perpétuelle identité de la foi dans l'Eglise, la solution théologique oppose au grief de nouveauté articulé contre les dogmes développés une affirmation du magistère ecclésiastique incontrôlable en elle-même par la raison. Elle accepte en effet que le dogme développé ne constitue pas une addition objective à la somme des vérités révélées par le Christ et les apôtres, non pas pour en avoir fait directement la démonstration, mais parce que l'Eglise affirme qu'il se borne à mettre en clair une vérité vraiment contenue dans le dépôt primitif, — en fait si obscurément contenue que seule une puissance de discernement supérieure aux capacités naturelles de la raison est à même de l'y découvrir avec certitude.

Efficacité *réelle*, pourtant, même du point de vue apologétique. La solution théologique serait sûrement inefficace si, au préalable, l'autorité du magistère contemporain de l'apologiste à interpréter authentiquement le donné révélé n'avait déjà été démontrée par voie strictement rationnelle. Mais au moment où elle examine la difficulté créée par le développement du dogme, l'apologétique a déjà rempli cette première tâche, qui est précisément sa fonction principale et directe. Cela étant, la solution théologique constitue une véritable preuve que la doctrine développée n'est pas nouvelle, si ce n'est sur le plan subjectif de la connaissance de l'Eglise, et que, loin d'être un produit de l'esprit humain toujours sujet à caution, elle est l'expression adéquate de la vérité révélée à l'origine.

D'une efficacité certaine dans tous les cas particuliers de difficultés formulées au nom de l'histoire contre l'antiquité et la valeur du dogme catholique, la solution théologique, qui n'entend que supplémenter les deux autres lorsque celles-ci sont inefficaces, offre, par sa portée générale, l'avantage de ramener à l'unité nombre de difficultés particulières et de concentrer leur solution sur leur unique point d'incidence, l'autorité du magistère ecclésiastique. Par ailleurs, en fournissant à l'apologiste le moyen d'accueillir les démonstrations éprouvées de l'histoire sans crainte aucune de devoir sacrifier quelque chose des certitudes de sa foi, elle lui laisse tout entier le bénéfice de la plus sereine objectivité, condition indispensable de l'efficacité de son effort.

CHAPITRE III. — JUSTIFICATION GÉNÉRALE DES SOLUTIONS PROPOSÉES

Principes généraux d'une solution correcte. — La difficulté formulée du chef du développement dogmatique, qui est un fait, contre la prétention principielle du système catholique à la fixité doctrinale, est sans doute l'objection la plus compréhensive qui puisse être avancée contre ce système. C'est aussi une de celles qui, dans un siècle nourri d'érudition et de critique historique, est le plus propre à impressionner, jusqu'à les troubler, les esprits cultivés. Il est donc opportun de lui trouver une *solution d'ensemble*, valable pour les nombreuses difficultés particulières qui naissent un peu partout dans l'immense région que l'histoire des dogmes a entrepris de défricher ; elle exige en tout cas une *réponse rigoureuse*, qui ne sacrifie rien des acquisitions légitimes de la science historique.

Cette solution d'ensemble et cette réponse rigoureuse ne peuvent être fournies qu'*à deux conditions*, auxquelles doit d'ailleurs satisfaire toute apologétique qui veut être efficace.

a) *L'apologiste doit d'abord conserver leur sens exact aux positions ecclésiastiques* à défendre et les formuler comme l'Eglise elle-même les formule, sans les minimiser certes, mais aussi, et cette exigence n'est pas moins essentielle, sans les majorer aucunement. A cet effet, il ne peut oublier que, fréquemment, surtout lorsqu'aucune définition dogmatique n'est encore intervenue, l'enseignement de l'Eglise résulte d'un ensemble complexe d'affirmations et d'attitudes qui se complètent en s'équilibrant ; il doit aussi éviter de confondre les enseignements vraiment propres à l'Eglise avec les théories théologiques qui ont pris à tâche de les interpréter, c'est-à-dire de les exposer en fonction de systèmes qu'elle ne garantit pas formellement. Car ce qu'il a mission de défendre, c'est, en deçà des positions systématiques des écoles, celles-là seules qui peuvent légitimement prétendre à exprimer la doctrine de l'Eglise ; mais en revanche, sur ce domaine restreint, c'est l'ensemble des affirmations et des attitudes ecclésiastiques ayant une portée sur le problème en cause, et non pas telle formule partielle qui ne représente qu'incomplètement l'enseignement de l'Eglise.

b) Ensuite, l'*apologiste doit tenir compte de la nature propre de l'institution qu'il défend*, afin d'y proportionner sa méthode de défense. Or, si l'Eglise a part, sous certains aspects, aux conditions de l'être et de l'agir humains, elle est aussi, par d'autres côtés, et les plus essentiels, de son origine et de son fonctionnement, une société surnaturelle. C'est dire qu'elle aura des modes d'être et d'agir qui ne seront pas totalement justiciables des seules lumières de la raison. L'apologiste peut sans inconvénient accepter cette situation de fait, et même il le doit, car il n'est pas en son pouvoir de la changer ni d'échapper aux conséquences qu'elle entraîne. A l'oublier, il risque, au grand dam de l'efficacité de son apologie, de se proposer des gageures impossibles à tenir.

Application au problème du développement dogmatique. — Ces

deux observations trouvent leur application dans le problème du développement dogmatique. Tout en maintenant que son dogme est une quantité fixe, entièrement constituée aux temps apostoliques, l'Eglise accepte comme révélées et donc comme révélées à l'origine, des doctrines qui, de toute évidence, telle l'immaculée conception de la Sainte Vierge, ne sont que lentement venues à la connaissance des chrétiens. De ces deux faits apparemment opposés, aucun ne peut être sacrifié à l'autre par les théories qui essayent de les concilier : tous deux, en effet, sont des aspects de la réalité vivante qu'est l'Eglise. Et donc, par exemple, on formulerait une proposition qui ne répond pas à la pensée de l'Eglise en poussant dans l'abstrait, à son maximum possible de sens, l'affirmation principielle de la fixité du dogme, au point de lui faire signifier que l'Eglise prétend avoir toujours eu la connaissance explicite de tous les points de la révélation chrétienne.

Personne, dira-t-on, ne soutient ces extravagances. En théorie, non, peut-être; encore que, on l'a vu, un Marin-Sola affirme, et en qualifiant son opinion de traditionnelle en théologie, que les apôtres ont eu la connaissance explicite de tous les dogmes que l'Eglise devait définir par après, y compris ceux que nous ne connaissons pas encore aujourd'hui. Mais en pratique, est-il si rare que des théologiens et même des historiens du dogme croient n'avoir pas fait droit au principe ecclésiastique de la fixité du dogme s'ils n'ont pas montré que la foi explicite de l'Eglise a toujours été la même, à tous les siècles et à tous les moments de l'histoire ? Bien qu'elle soit en régression, une telle psychologie est encore fréquente. Et n'est-ce pas elle justement qui prête à l'objection que nous examinons ici une vigueur dont elle est en réalité dépourvue ? Car l'Eglise ne soutient rien de semblable, et donc l'apologiste n'a non plus rien de semblable à défendre. Ramener l'affirmation ecclésiastique à sa véritable portée, c'est enlever à l'objection la majeure partie de sa force. L'exagérer, c'est s'imposer une tâche inutile et d'ailleurs impossible ; c'est se compromettre dans des tentatives qui ne peuvent aboutir qu'à des démonstrations caduques, parce qu'il faut les étayer sur des invraisemblances flagrantes et des contre-vérités historiques ; c'est enfin donner aux adversaires qu'il faudrait convaincre une fâcheuse idée de la doctrine de l'Eglise et de l'objectivité de ses défenseurs.

Dans le cas qui nous occupe, l'affirmation ecclésiastique est la suivante : loin d'être étrangers à la révélation des origines, les développements dogmatiques en font véritablement partie, et bien que, pendant des siècles parfois, l'Eglise n'en ait pas eu connaissance au sens courant du mot, ils lui avaient été manifestés d'une certaine manière et lui étaient donc connus dans la même mesure.

L'apologiste en quête d'une méthode d'apologie ne peut pas oublier que cette affirmation ecclésiastique revêt aux yeux de la raison des allures de paradoxe, surtout lorsque fait défaut tout rapport analytique entre le dogme développé et le principe auquel on le peut rattacher. En effet, dans le langage courant, dont les termes sont relatifs à l'ordre de la connaissance naturelle, une connaissance implicite est réputée une connaissance nulle. L'usage ne qualifie-t-il pas simplement de connaissances nouvelles les conclusions déduites de

principes explicitement énoncés, même dans le cas — par exemple dans les sciences mathématiques — où elles sont analytiques ? Et donc, pour reprendre l'exemple que nous avons fréquemment cité, lorsque l'Eglise en vient à professer l'immaculée conception après que des Pères, des docteurs et des théologiens l'ont ignorée ou même niée, c'est pour avoir acquis, à en juger d'après les lumières naturelles de la raison, une connaissance purement et simplement nouvelle. Mais comme d'une part cette doctrine est présentée par l'Eglise à la fois comme absolument certaine et comme révélée, et que, d'autre part, elle ne peut — supposons-le — se déduire analytiquement du principe révélé « Marie est la digne Mère de Dieu », il faudrait en conclure que la connaissance certaine de la doctrine révélée de l'immaculée conception procède, au moins équivalemment, d'une nouvelle révélation publique, faite à l'Eglise après la mort des apôtres. Abandonnée à ses propres lumières, la raison ne peut guère échapper à cette conséquence, qui contredit pourtant l'affirmation ecclésiastique de la clôture du dépôt révélé au temps des apôtres.

Mais si cette conclusion s'impose à la raison laissée à ses propres lumières, *la raison éclairée par la foi* n'en juge pas nécessairement ainsi. Dès qu'on admet le caractère révélé de la doctrine chrétienne et l'infaillible autorité de l'Eglise qui la propose, il devient possible que le principe « Marie est la digne Mère de Dieu » ait réellement contenu dès l'origine le privilège de l'immaculée conception, car ce principe communiqué aux apôtres et transmis par eux à l'Eglise exprimait une affirmation divine dont la signification concrète pouvait dépasser celle qui se serait attachée à une affirmation de même teneur, mais qui aurait été avancée par un homme ; il devient également possible que l'Eglise, gouvernée et assistée par le Saint-Esprit, arrive, quand bien même ce serait par un procédé non dialectique — le moyen importe peu, si le résultat est garanti — à discerner avec une infaillible certitude l'immaculée conception de la Vierge dans le principe de l'éminente dignité de la Mère de Dieu, ou dans celui, plus simple encore, de la maternité divine de Marie. Dans ces conditions, plus rien ne s'oppose à ce que la définition de 1854 ait toute la valeur d'une vérité divine, et que sa révélation puisse être reportée aux toutes premières origines. Dans cette perspective, l'expression « connaissance implicite », appliquée à la conscience très imparfaite que l'Eglise a possédée pendant longtemps de l'immaculée conception, pourra s'employer en un sens vrai, bien qu'analogique et impropre eu égard à l'usage courant du langage, en tenant compte que le principe révélé aux apôtres et communiqué par eux à l'Eglise contenait réellement dès l'origine la doctrine qui était promise, dans les vues de la Providence, à la future connaissance explicite — à la connaissance tout court — du magistère ecclésiastique et des fidèles.

Ces vues générales de la foi offrent donc à l'esprit une possibilité certaine de concilier les affirmations particulières de la foi sur la clôture du dépôt révélé aux temps apostoliques avec les constatations de l'histoire des doctrines, sans rien sacrifier ni des unes ni des autres. Peut-être même y a-t-il là plus qu'une simple possibilité. Car dans la mesure où on jugerait indispensable d'y recourir pour sauvegarder les certitudes de divers ordres qui cohabitent dans l'esprit du croyant,

la théorie qui les met en cause se revêtirait successivement, en suivant les étapes ordinaires de la vérification des hypothèses scientifiques, des titres de la vraisemblance et de la probabilité, et même de ceux de la certitude.

Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de soutenir que la théorie a déjà atteint cette étape ultime, et mieux vaut-il la maintenir dans les limites que Newman assignait lui-même à l'effort qu'il avait tenté dans l'*Essai*. Incontestablement, écrivait-il, ce n'est qu'une hypothèse avancée pour faire face à une difficulté, hypothèse qui repose sur les faits dont elle veut rendre compte et qui s'y adapte parfaitement, mais hypothèse quand même (1). Comme toute hypothèse scientifique, on la peut discuter et même la récuser, Ceux qui s'arrêteraient à ce dernier parti ne pourraient toutefois se dispenser de peser l'avertissement que Newman joignait, par ailleurs, à l'aveu loyal que nous venons de rapporter : ceux qui, disait-il en substance, trouvent à redire à la théorie que nous proposons voudront sûrement se croire obligés d'en présenter une meilleure ; car les phénomènes historiques dont elle entend rendre compte étant des faits, il nous faut bien une théorie qui les justifie, à moins que le christianisme ne se résolve à quitter le terrain de la discussion (2).

Nous croyons, quant à nous, que, dans les cas où le principe de la fixité de la tradition ne peut être concilié avec les constatations de l'histoire sans faire appel au caractère divin des énoncésré vélés et à l'infaillibilité de l'Eglise, l'apologiste peut et doit en prendre franchement son parti et *répondre du point de vue de sa foi à la difficulté créée par les enrichissements de la tradition.* La réponse n'y perd rien de sa valeur, puisqu'elle est efficace sous référence à l'autorité de l'Eglise, rationnellement démontrée au préalable. Elle y gagne même considérablement, car en renonçant de bon gré à demander à l'histoire la preuve directe et immédiate qu'elle est incapable de fournir dans les cas visés, l'apologiste cesse de tenir une gageure qui ne lui ménage que des échecs. D'autre part, en concentrant consciemment son effort sur l'autorité infaillible du magistère ecclésiastique contemporain, ce nœud de la théologie et de l'apologétique, il obéit à un souci de méthode bien propre à conférer à ces deux disciplines le caractère de rigueur scientifique dont elles ont éminemment besoin.

R. DRAGUET,
Professeur à l'Université de Louvain.

(1) Cf. *Essay...*, p. 27.
(2) Cf. *Essay...*, p. 29.



La résurrection des morts. Les élus et les damnés. Détail du tympan du Portail du Jugement à Notre-Dame de Paris. (Cl. Alinari.)

VI

LES DOGMES CATHOLIQUES EN PARTICULIER

Dès les premiers siècles de la prédication missionnaire chrétienne, les articles du symbole de la foi ont été l'objet des critiques et des railleries des incroyants. M. Pierre de Labriolle dans son livre : *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (1), a résumé les attaques parfois magistrales menées contre les dogmes catholiques par les premiers polémistes antichrétiens, notamment par Celse et Porphyre. Arrêtons-nous un instant aux principales difficultés soulevées par les philosophes païens, d'après l'exposé que l'auteur cité en a fait dans son brillant ouvrage.

Comme Celse, observe M. de Labriolle, Porphyre reproche aux fidèles en tout premier lieu de s'attacher à une « foi irrationnelle », *ἄλογος πίστις*. Ce caractère irrationnel, il essaie de le démontrer, en ce qui concerne la foi chrétienne en Dieu, en l'incarnation, en la résurrection, dans les fins dernières, dans les sacrements du baptême et de l'eucharistie.

La foi en Dieu ! La prétendue monarchie chrétienne ne serait qu'un polythéisme déguisé. Les anges, en effet, seraient des êtres divins

(1) Paris, *L'artisan du Livre*, 1934.

à peine travestis en esprits. L'être divin, compromis dans sa transcendance à la fois par le mystère de la Trinité et par l'existence des anges, l'est encore à un autre titre, à savoir par le système de l'incarnation, vrai tissu d'absurdités : « Pourquoi le Christ serait-il venu si tardivement, après avoir laissé l'humanité privée pendant tant de siècles du bienfait de la révélation ? Pourquoi aurait-il permis que d'innombrables âmes se perdent sans secours ? Et comment croire que le Fils de Dieu ait vraiment souffert sur une croix ? A quoi bon cette croix ? Comment a-t-il souffert, étant, par sa nature divine, impassible ? »

Le dogme de la résurrection provoquait de la part de Porphyre des protestations non moins violentes. Le philosophe païen développe des objections qui font encore la joie de nos incrédules contemporains. « Comment imaginer la reconstitution des organismes abolis ? Un homme fait naufrage : les mulets de mer dévorent son corps : des pêcheurs mangent les mulets ; ils périssent eux-mêmes, et leurs cadavres sont mangés par des chiens, lesquels deviennent la proie des vautours. Qu'est devenue la chair du naufragé ? »

Le même ton sarcastique apparaît dans les attaques de Porphyre contre le baptême et l'eucharistie. « Tant de souillures, d'adultères, de turpitudes lavés par une seule ablution, écrit-il à propos du baptême des adultes, par une simple invocation du nom du Christ ! Une pareille discipline est conseillère de vice et d'impiété ! » Quant à l'eucharistie, il assimile la communion à un acte de cannibalisme et va jusqu'à appeler bestiales et absurdes les paroles du Christ dans saint Jean (VI, 53).

Il fait bon relire, après tant de siècles, ces objections violentes des plus habiles polémistes dont le paganisme mourant ait pu s'enorgueillir. Elles nous apprennent que les adversaires de la religion chrétienne n'ont presque pas trouvé au cours des siècles d'objections nouvelles. Le fait que l'Église a survécu à toutes en est déjà une éloquente réfutation.

D'autre part, le fait que la polémique antichrétienne s'est en quelque sorte stabilisée autour de quelques problèmes, qui n'ont pas changé, prouve que des aspects de la foi chrétienne offrent de la prise à certaines critiques. C'est à résoudre ces critiques que tendent les quelques pages où l'on traite des objections contre les dogmes chrétiens.

Une première partie étudie d'ensemble le mystère de la rédemption ; une seconde partie serre de plus près quelques objections présentées contre l'un ou l'autre dogme en particulier.

PREMIÈRE PARTIE. — L'ÉCONOMIE DE LA RÉDEMPTION CHRÉTIENNE. LA RÉDEMPTION. LA GRACE. LES FINS DERNIÈRES.

CHAPITRE PREMIER. — EXPOSÉ DES DIFFICULTÉS

Remarques préliminaires. — Nous croyons avantageux de traiter d'ensemble les principales objections que l'on oppose aux croyances

catholiques sur la Rédemption, la Grâce et les Fins dernières. C'est que ces difficultés présentent plus d'un aspect commun et qu'une même attitude de l'esprit les suscite. Cette vue d'ensemble nous indiquera aussi plus nettement dans quel sens et d'après quelles méthodes il faut en chercher la solution.

Saint Paul nous apprend comment la première prédication de la Rédemption du genre humain par la mort de l'Homme-Dieu fut accueillie dans le monde juif, où elle surgit, et dans le monde gréco-romain, centre de la culture et de la puissance politique du moment. « Pour les juifs c'est un scandale ; pour les païens une folie. » Et nous-mêmes ? Cette doctrine formidable qu'un Dieu a dû mourir pour nous ramener à Lui, qui effarouchait les Juifs et faisait hausser les épaules aux païens, constitue encore l'obstacle où vient heurter notre raison quand, à certaines heures, nous examinons notre foi.

Comment en effet concevoir que Dieu, pour décider du sort de l'homme, devienne lui-même sa propre victime ? Comment se persuader que Dieu ait vraiment pris sur lui de reconquérir l'humanité rebelle, alors que, par le jeu de sa liberté et de sa faiblesse, cette humanité continue à subir la loi du péché et des tares physiques et morales, qui en sont la conséquence ? Mais ce serait l'irrécusable témoignage de l'impuissance divine.

Il y a plus. Malgré ce sacrifice, Dieu doit encore se dévouer à la recherche de chaque individu par l'action mystérieuse de ce qu'on appelle la grâce. Cette grâce, d'après la doctrine catholique, divinise et satisfait, par un subtil détour, à la tenace mais impuissante aspiration de l'humanité de se faire Dieu. Ici encore l'homme se montre plus obstiné que Dieu et il résiste.

Il ne reste alors à ce qui apparaît comme une impuissance divine que l'appât de la récompense et la dureté de la répression. Cet ultime rempart n'est guère plus efficace. Car l'homme pourra choisir encore la répression ; et la supériorité de la force divine ne s'affirmera que dans l'horreur de la peine. L'enfer éternel serait l'éternel témoignage de cet échec de la Rédemption.

Examinons en détail ces difficultés.

§ 1. — *La Rédemption.*

Contradiction entre la transcendance de Dieu et l'humble condition de l'homme. — Accepter la Rédemption chrétienne, c'est attribuer à Dieu une indigence radicale. La raison, sous l'influence d'ailleurs du christianisme, est arrivée à se faire de la divinité une idée très élevée et très pure avec laquelle ne peut s'accorder cette expiation par le sang de Dieu, qu'on nous présente. Comment concevoir, en effet, que le Dieu transcendant et immuable dans sa perfection infinie, affirmé par la philosophie chrétienne, ait besoin, pour reconquérir l'humanité par le pardon et l'amour, de se soumettre *lui-même* à une douloureuse existence d'homme, qui aboutit à la croix.

En voulant satisfaire ainsi une fruste religiosité populaire, le christianisme s'est donc mis en contradiction avec lui-même ; il n'a pas su se libérer de l'ambiance créée par le ritualisme sacrificiel des Juifs et les mythes sanglants des religions à mystères.

La substitution est inefficace. — La Rédemption chrétienne consiste en ce que Dieu se substitue à l'homme pour s'immoler à sa place. Outre le caractère fabuleux et mythique de ce rôle humain que l'on fait jouer à Dieu, cette substitution s'avère inefficace. Car si c'est le péché qui est à l'origine de la perdition, si c'est le péché qui a entraîné l'homme dans son malheur, la chute se révèle comme une réalité d'ordre moral et donc c'est moralement que l'homme déchu doit se redresser. Il ne pourra le faire qu'en rectifiant ce qu'il y a de défectueux en lui, en surmontant ses faiblesses, en corrigeant ses vices, en regrettant ses torts, et en s'efforçant de se dépasser, de s'élever à une vie supérieure, une vie spirituelle. En un mot, ce redressement s'opère entre Dieu et l'âme. Car c'est l'âme qui se replace elle-même dans sa finalité vraie en se tournant vers Dieu, et en se détournant de ce qui fait obstacle à sa destinée véritable. C'est donc un rachat, qui se réalise dans l'ordre individuel et subjectif seulement. La Rédemption ne peut être que subjective. Une rédemption qui resterait hors de nous, ne nous atteindrait pas. On ne peut donc pas dire non plus que Dieu se sauve ou se rachète à notre place, ce serait une absurdité. Si les individus ne réalisent pas, chacun pour son compte, par un effort moral et personnel, la régénération spirituelle, le rachat chrétien par les souffrances d'un Dieu Rédempteur n'aboutit à rien. Personne ne peut en effet, à la place d'autrui, plaire à Dieu, s'unir au Bien Suprême, puisque la vie, le bonheur, la valeur morale et par conséquent le salut ou la perdition sont choses essentiellement subjectives.

Le salut par la souffrance est un désordre et une cruauté. — La Rédemption chrétienne, telle qu'on nous la présente, effectue aussi le rachat du genre humain par la *souffrance*. C'est à elle que revient le rôle prépondérant. Mais comment la souffrance peut-elle avoir une valeur rédemptrice ? La souffrance en effet est un désordre ou la conséquence d'un désordre : elle est un mal comme le péché lui-même. Comment prétendre que l'on répare un mal, que l'on rétablit l'ordre au moyen d'un mal, d'un désordre nouveau.

On en appellera peut-être à l'expérience personnelle ; on dira que la souffrance amène l'homme à la réflexion et qu'elle a été la source de bien des revirements salutaires. Mais cette considération ne peut valoir ici puisqu'on nous dit que c'est la souffrance de l'*innocent* qui répare le péché du coupable. Or, le mal qu'il y aurait à exiger la souffrance imméritée d'un innocent pour expier le péché dépasse, et de loin, le mal qu'il y a dans l'égarement du pécheur, souvent excusé par sa faiblesse. Ce serait de plus frapper Dieu d'incapacité, puisque ne pouvant ramener ou punir le coupable, il n'aurait comme dernière ressource que de châtier un innocent.

C'est enfin supposer en Dieu une incompréhensible et révoltante cruauté, dont l'appétit de vengeance ne serait assouvi que par la vue du sang et par les gémissements suppliants de la douleur. Et Dieu n'en est pas même satisfait encore, puisque, malgré ce rachat si chèrement payé, des hommes se perdent encore.

Le dogme de la rédemption s'appuie sur une conception dualiste. — Il y a plus encore. Il serait absurde de concevoir que Dieu dût

accomplir lui-même la Rédemption pour se satisfaire à lui-même. Aussi devons-nous reconnaître à l'origine de cette doctrine la conception dualiste du gnosticisme. Le Principe du Bien, appelé Dieu, veut reprendre au Principe du Mal, appelé Démon, l'humanité. Le sang de Dieu fait Homme constituerait le prix du rachat. Cette idée d'une rançon payée au démon persista dans la théologie chrétienne jusqu'au XII[e] siècle.

Tel est, malgré l'effort d'idéalisation accompli au cours des siècles par la pensée théologique, le fond de la doctrine rédemptrice. La rédemption objective, qui y est proposée, est inacceptable. Voici donc ce que nous retirons d'une lecture tant soit peu critique de l'Evangile. Le Christ, type parfait de l'humanité, y apparaît avec la conscience d'une mission à accomplir parmi les hommes, ses frères : il veut enseigner par la parole et par l'exemple la religion en esprit et en vérité, appuyée sur l'amour de Dieu et du prochain. Il fut écrasé par le fanatisme légaliste de ses compatriotes. Et devant le supplice sa grandeur d'âme ne fut pas prise en défaut, car sa mort fut une des plus belles de l'humanité. Sa vie et sa mort nous ont laissé un sillage lumineux où nous pouvons nous engager, et c'est par là qu'elles nous « *sauvent* ».

C'est ainsi que la théologie libérale veut nous faire comprendre l'œuvre du Christ, c'est-à-dire telle que dans la réalité concrète, elle parle à nos esprits : comme un exemple et un appel à une vie religieuse pénitente, à un effort personnel et sincère de purification et de vie ascendante. Impulsion puissante donnée à l'humanité pour sortir des étroitesses de son égoïsme et des défaillances du péché : voilà la Rédemption apportée au monde par le Christ.

§ 2. — *La Grâce.*

La Grâce diminue l'homme. — Le sentiment de ses misères physiques et de ses tares morales crée dans l'homme le besoin de se sentir couvert par la divinité. Et une Rédemption qui ne serait qu'un fait historique ne lui suffit pas ; aussi voyons-nous que, pour la prolonger, le christianisme a élaboré la doctrine de la grâce. Ce prodigieux mélange du divin et de l'humain qui constitue l'expiation d'un Dieu-Homme devait avoir son complément dans la vie de chaque individu.

Avec la théologie de la grâce, secours passager ou forme permanente de vie nouvelle, le rêve de l'homme est satisfait : puiser dans l'invisible au-delà ce que la réalité tangible lui refuse. Contre les déceptions de toutes sortes, accumulées sur sa route, il va trouver asile dans la bonté et l'assistance divines. Il se sait ainsi prémuni d'avance contre ses défaillances physiques et morales, il s'élève au-dessus de ses propres contingences, au-dessus du passager, parce qu'il se sait en contact et en participation avec la nécessaire Pérennité. Alors plus réelle et plus consistante que les faits extérieurs, plus intime en lui-même que l'écoulement de sa propre vie, il cherche à sentir la présence de Dieu et de ses bienfaits. Il expérimente en son cœur la voix divine, il la reconnaît dans les événements : elle le prévient, le soutient, elle le met à même d'accomplir des tâches qui le dépassent. Son instinct religieux veut le faire bénéficier des perfections infinies

que sa spéculation a prêtées à Dieu. Toutes ses perspectives, toutes ses certitudes se raccrochent là-haut. Il échappe ainsi à ses limites. Il est divinisé.

Elle abaisse Dieu. — Mais, en s'efforçant d'élever ainsi l'homme jusqu'à la hauteur de Dieu, ces théories par contre-coup abaissent Dieu au niveau de l'homme. Alors, on ne sait trop ce que la doctrine de la grâce affirme le plus, ou l'indigence de l'homme ou l'indigence de Dieu.

C'est un double obstacle qui se dresse.

1° Tout d'abord, c'est une vaine et dangereuse illusion que de s'imaginer participer au divin quand, de tous côtés, l'inexorable réalité nous fait sentir le poids de nos misères. L'homme doit se résigner à être ce qu'il est. Sinon, dans la mesure où il cherchera des suppléances divines, il détruira son activité et il se détruira lui-même.

2° D'autre part, affirmer que l'activité humaine est régie par Dieu lui-même, c'est ramener l'action divine aux proportions du créé. C'est d'un anthropomorphisme assez primaire que de supposer un agir divin s'insérant dans la série des actions humaines en perpétuel devenir. L'Absolu serait soumis à la relativité, adaptant son action aux circonstances, à la succession des événements. Et, d'une façon simpliste, on se représente Dieu animé de sentiments semblables aux nôtres ; éprouvant pour les uns de l'aversion, manifestant aux autres ses préférences, refusant aujourd'hui ce que demain il accordera.

La prédestination supprime la liberté. — Il y a plus. Que reste-t-il de la liberté humaine du moment que l'on pose une rivalité entre Dieu et l'homme ? Nécessairement Dieu sera le plus fort.

C'est la pierre d'achoppement de tous les systèmes ; et nous sommes au seuil du dogme troublant de la prédestination. C'est l'action divine en chacun de nous qui nous sauve. S'il en est qui ne sont pas sauvés, c'est que Dieu a refusé d'agir en eux. Il faut conclure que si c'est Lui qui nous sauve, c'est Lui aussi qui nous perd. Et puisque tout est disposé par avance, nous sommes marqués dès le début de notre existence par la prédilection ou par la réprobation. Dès aujourd'hui le partage des « bons et des méchants » est établi par le choix divin. Tout effort personnel devient par là-même inutile. Le mérite et la responsabilité n'existent plus.

§ 3. — *Les Fins dernières.*

La divinisation ébauchée sur terre doit évidemment s'achever dans la possession de la félicité divine. Devenir Dieu fut toujours un peu le rêve de l'homme. Mais d'autre part on semble avoir conscience de l'insuffisance de l'aspiration, si cruellement démentie par le réel. Si l'espérance ne suffit point, il restera l'épouvante d'un malheur irréparable et sans fin : l'enfer éternel.

Disproportion entre le fini et l'infini. — La félicité divine qu'on nous propose est en contradiction avec la limite de notre nature. Notre connaissance finie ne pourra jamais s'exprimer l'infini. C'est

cependant l'essence du bonheur que la théologie nous promet : l'Infini de Dieu saisi par le fini de l'esprit humain. Encore une fois il faut accepter notre nature telle qu'elle est avec ses limites. Si l'au-delà nous assure un bonheur spirituel, ce ne peut être que dans les conditions mêmes de notre esprit.

L'épouvante de l'Enfer éternel. — Ce bonheur tout spéculatif ne pouvant trop nous émouvoir, on a dressé devant notre faiblesse, sollicitée par des félicités plus immédiates, la damnation sans fin.

Notre esprit se révolte d'instinct contre la prévision du malheur absolu, sans atténuation, sans répit. Et nous nous souvenons tous des descriptions terrifiantes des prédicateurs qui veulent « faire plus horrible encore ».

Entre la brièveté de la vie terrestre et l'éternité de la peine, il n'y a aucune proportion ; il ne peut y avoir de commune mesure entre la malice si ténue, si inconsistante de nos vouloirs indécis et la répression définitive, absolue. Car, sollicités comme nous le sommes par le réel complet où se côtoient le bien et le mal, vacillant perpétuellement entre des tendances opposées, guidés par une connaissance imprécise, dominés par le déterminisme externe des circonstances et le déterminisme interne de nos tempéraments, — comment notre culpabilité mériterait-elle semblable rigueur ? Nos sentiments d'humanité, notre sens inné de la mesure et de la modération sont heurtés trop violemment par cet enseignement.

Oublie-t-on la bonté de Dieu ? La simple bonté humaine, si défectueuse pourtant, n'admet pas de tortures sans miséricorde. Les excès dans la répression ne relèvent pas de la justice mais de la cruauté. Et que penser d'une Sagesse absolue admettant ce désordre éternel que constituent les souffrances de l'enfer.

Rigorisme du Purgatoire. — Mais on ne s'est pas arrêté là. Les manquements moindres, les fautes minimes doivent à leur tour être punis ; le même rigorisme terrifiant s'affirme dans la doctrine du purgatoire. On dit qu'il n'y manque que l'éternité pour être l'enfer ; que la moindre des souffrances qu'il procure dépasse tout ce que l'homme peut endurer ici-bas.

Inutilité de la résurrection des corps. — Mais il y a plus encore dans cette éternité qui nous attend. Le dogme de la résurrection de la chair ou des corps est un point capital de l'eschatologie chrétienne. Cette importance s'imposait à la doctrine de l'église primitive, on croyait alors communément que les rétributions ne débuteraient qu'au retour du Christ, tout proche, pensait-on. Maintenant que l'évolution de la doctrine a précisé ces données, on est assuré que la rétribution commence pour chacun dès la mort ; dès lors on ne voit plus ce que la résurrection vient ajouter. Affirmer la résurrection des corps des damnés pour les faire participer à la peine est une cruauté inutile, puisque la punition est adéquate. Affirmer la résurrection des corps des élus est superflu : le corps ne peut participer à un bonheur spirituel déjà complet, puisque les deux ordres sont transcendants l'un à l'autre. Que peut bien faire un bien-être corporel surajouté à la félicité d'une âme béatifiée par la possession

du divin. Obstacle sur terre, empêchant l'épanouissement spirituel, comment le corps pourrait-il y apporter tout à coup un parachèvement nécessaire ?

***

Résumons-nous : le fond du débat commun aux trois doctrines s'exprime comme suit. Ces dogmes établissent entre Dieu et l'homme des relations différentes, qui sont même l'opposé de celles que la philosophie établit entre le Créateur et sa créature. Elever l'homme jusqu'à Dieu, c'est sacrifier ce sans quoi Dieu ne serait pas ce qu'il est : à savoir la transcendance. Mêler ainsi le divin et l'humain, c'est les détruire l'un et l'autre. D'un côté l'homme doit craindre qu'on sacrifie son initiative humaine à l'emprise de Dieu et sa vie d'ici-bas à la vie future. D'autre part, l'histoire des religions, toute remplie des interventions des dieux et des pratiques superstitieuses, fait penser que la religion ne rend à l'homme que l'écho de sa propre voix, que la religion concrétise le rêve qu'a fait l'homme d'échapper à la vie douloureuse, l'histoire qu'il s'est racontée à lui-même pour s'illusionner sur son sort. « L'homo sapiens, dit Bergson, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables. » (*Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 106.)

CHAPITRE II. — RÉPONSES AUX DIFFICULTÉS

Considérations générales. — Voilà donc l'objection capitale, d'où découlent toutes les autres rapportées plus haut : les espérances démesurées comme aussi les exigences poussées plus haut que les conditions réelles de notre vie ne le comportent. C'est donc bien au fond l'affirmation du contact, de l'union entre Dieu et l'homme, qui doit être légitimée. Or, il se fait que la philosophie religieuse et la réflexion critique sont portées par leur nature même au rationalisme. Elles jugent la religion du seul point de vue rationnel, ne considérant la relation de Dieu à l'homme que dans le domaine des concepts mesurant seulement l'abîme entre l'Infini et le fini, se défiant *a priori* de la perspective sous laquelle la doctrine chrétienne nous force d'orienter nos regards, parce que, dit-on, c'est « une orientation qui tout entière nous dépasse ».

Certes, il est parfaitement vrai de dire que Dieu est l'Inaccessible, l'Ineffable, et qu'il n'y a aucune commune mesure entre Lui et le créé. La religion ne songe pas à le nier, mais de ces enseignements elle tire cette conclusion immédiatement pratique : le fini est ce qu'il est, et a ce qu'il a, uniquement grâce aux dons et, par suite, grâce à la présence de l'Infini. Transcendance et éloignement ne sont pas synonymes. Cause Première, Universelle, Source d'où découle à chaque instant tout ce qui est, tout ce qui devient, Dieu est plus intérieur à tout et à nous-mêmes, que tout et que nous-mêmes : « En Lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ».

La religion fait suite normalement à l'affirmation de l'existence de Dieu et de sa Providence. Car « la religion est le lien qui rattache

la créature humaine à la réalité mystérieuse dont elle se sent dépendre, elle et le milieu immédiat où elle plonge, et dont dépend par suite notre destinée ». (Sertillanges, *Catéchisme des Incroyants*, I, p. 64.)

Est-il donc si étonnant que l'instinct religieux cherche au delà des frontières du visible, là où il sait jaillir la source de tout ce qui est, pour y puiser la plénitude de la vie ?

Est-il légitime de ranger la religion dans le domaine du rêve parce que, dépassant les spéculations de l'esprit, elle éveille dans le cœur humain des résonances prolongées ? Et pourquoi dénier à des affirmations religieuses toute réalité pour le seul fait qu'elles se trouvent répondre à des aspirations universelles aussi profondes que tenaces, ou parce que des religions de toutes sortes ont maladroitement interprété un semblable besoin du divin ?

Mais le recours à Dieu tel que les doctrines de la Rédemption, de la Grâce et des Fins dernières l'affirment, ne va-t-il pas bien au delà, établissant entre Dieu et l'homme une union d'amitié, de dévoûment réciproque, jusqu'à réduire Dieu au rang de créature et donner à l'homme l'illusion d'être Dieu ?

Pourquoi, si une première fois Dieu a voulu s'incliner pour être au principe de notre être, ne pourrait-il pas s'incliner encore pour être au principe de notre achèvement ? Si continuellement Il comble nos « besoins d'être », il peut nous accorder ce qui nous manquerait encore tant que nous ne sommes pas en possession de lui-même.

Il apparaît que l'acte créateur contient déjà en germe l'acte sanctificateur, et loin d'être étrangère, voire opposée à l'idée de création, la doctrine de l'élévation surnaturelle s'accorde parfaitement avec elle. En effet, Dieu, l'Etre absolu, réalise par la création *des êtres* en dehors de lui : et la transcendance reste entière. De même, sans rien perdre de cette transcendance, Il peut, s'Il le veut, leur accorder encore d'être plus intimement participants à son être. Le Dieu créateur, principe de tout don, peut devenir Notre Père. Par conséquent, l'élévation surnaturelle, comportant, dans l'hypothèse d'une chute universelle ou personnelle, la Rédemption, constitue comme une seconde création, qui achève et ennoblit la première.

Nous concluons donc : si l'aspiration humaine à monter vers Dieu, à trouver en lui le bonheur, est légitime et fondée, la sphère religieuse s'ouvre toute grande devant nous. Mais celui qui s'approche du donné religieux, celui qui cherche l'intelligence des choses de la foi, doit se convaincre d'une chose : il s'approche du mystère divin, où l'Infini se mêle au fini et jamais notre langage humain ne sera capable d'exprimer cette union en termes adéquats. Car, à chaque pas, nous trouvons nos conceptions humaines et philosophiques aux prises avec une réalité et une vérité supérieures. Continuellement notre pensée reste en suspens entre la grandeur ineffable de Dieu et l'inclination à Le penser en fonction de nous-mêmes.

Si le besoin que nous avons de Dieu est tellement humain, il doit aussi être universel. Mais devant l'inexprimable profondeur, on comprend que l'enquête humaine se soit égarée en essais infructueux, l'homme étant inapte à concrétiser la réponse qu'il ne peut attendre que de Dieu, puisqu'en dehors de Dieu, les bases de la recherche sont nécessairement des données fragmentaires ou des apparences. Les religions qui sont fausses ou celles qui contiennent des parcelles

de vérité ne peuvent donc jeter la suspicion sur la religion véritable.

Avant d'entreprendre l'examen des difficultés particulières aux doctrines de notre destinée surnaturelle, il faut accepter cet élément mystérieux qui baigne comme d'une brume le phénomène religieux ; c'est sous cet angle du mystère qu'il faut envisager les réponses. Celles-ci, comme le dit saint Thomas d'Aquin, doivent uniquement libérer l'esprit de ce qui l'empêche d'adhérer et de se donner. L'adhésion religieuse ne sera pas, — et ne pourra pas être, — une conclusion simplement logique ; car les doctrines qui nous viennent d'en haut n'étant pas sorties de notre dialectique, ne peuvent non plus s'y réduire en aucune façon adéquatement.

***

C'est avec cette attitude de l'esprit devant le mystère que nous allons examiner les objections proposées.

§ 1. — *La Rédemption.*

L'indigence de l'homme ; le don de Dieu. — La doctrine de la Rédemption, nous dit-on, révèle en Dieu la suprême indigence puisque, pour avoir le droit de pardonner à l'homme pécheur, Il a dû lui-même s'immoler.

Ce reproche n'atteint nullement la thèse catholique ; cette thèse entend garder entière la transcendance divine. Si les interventions divines dans la création en général ou dans l'humanité en particulier manifestent une indigence, c'est du côté de la créature ou du côté de l'homme qu'il faut la chercher, non du côté de Dieu. Qu'Il nous crée, ou qu'Il nous sauve, sa perfection reste immuable. Si la divinité elle-même était atteinte par les transformations qui nous affectent, elle serait niée du même coup. Et ainsi le Dieu Créateur postulé par la contingence de l'univers ne serait plus Dieu et ne serait donc pas Créateur. Dieu reste immuable même quand à un moment donné du temps il se mêle plus intimement à notre histoire par l'Incarnation. S'Il s'unit une nature humaine, c'est cette nature humaine seule qui sera sujette aux vicissitudes et aux limites humaines, c'est elle seule qui souffrira l'agonie et la mort de la croix.

Comme la création, l'Incarnation et la Rédemption constituent un don, mais plus parfait, de Dieu à l'homme ; le bénéficiaire donc en est l'homme et non pas Dieu. Si la Rédemption s'accomplit, ce n'est pas que Dieu ait besoin de l'homme ou de son amitié, mais c'est que l'homme déchu a besoin de cette suprême miséricorde. Par l'Incarnation, Dieu donne à une humanité d'être unie au Verbe Divin dans une unité de personne. Voilà donc une nature humaine élevée jusqu'à Dieu. Elle est tout près de la source. Elle reçoit la plénitude du don divin. Elle la communiquera aux hommes, ses frères, lorsqu'elle les en aura rendus dignes par son expiation. Car, pure et sans tache, elle seule pourra offrir à Dieu une réparation valable et suffisante. La félicité divine est complète sans notre expiation, mais nous, pour accomplir notre destinée, nous avons besoin de la lui offrir. Comme nous n'avons rien qui valût la peine de Lui

être offert, Lui-même nous a donné ce que nous devons Lui présenter : l'humanité de son Verbe.

Toute apparence mythologique est exclue. Le Verbe en assumant une nature humaine n'a pas anéanti sa divinité. Et, dans le Christ, cette divinité restera toujours immuable, même lorsque l'humanité se débattra dans la dernière agonie. Enfin, si Dieu a poursuivi ainsi de son amour les créatures, ce n'est pas que celles-ci soient aimables, puisqu'elles ne sont bonnes que dans la mesure où Dieu les aime et les enrichit de ses dons. Notre besoin d'aimer manifeste notre indigence, puisque l'amour est pour nous un enrichissement. En Dieu l'amour est un don, son « besoin d'aimer » manifeste une surabondance infinie. Nous sommes loin des misérables amours mythologiques des dieux qui n'en sont plus et qui mendient nos pauvres joies humaines.

Mais nous sommes au centre même du *mystère* chrétien : le dernier pourquoi nous échappe. Nous ne pouvons pas plus rendre compte de l'Incarnation et de la Rédemption que de la création. Notre intelligence se trouve en suspens. La théologie déterminera les conditions de ces mystères, de façon à montrer comment la perfection divine d'une part et les prérogatives humaines d'autre part restent entières. Nous ne pouvons rien au delà, nous nous heurtons au mystère. Nous faisons taire notre dialectique, nous acceptons, nous nous soumettons : nous prenons ainsi la véritable attitude religieuse.

Le salut : œuvre personnelle et intérieure. — On nous objecte encore l'inutilité de cette Rédemption. Le péché et la perdition subsistent. Tout pécheur doit expier, se redresser, en un mot accomplir sa rédemption. Et l'on conclut que la rédemption chrétienne est à la fois inefficace et superflue.

Ce reproche prend sa source dans une conception naturaliste, qui ne peut être celle de la théologie catholique. Cette conception suppose que l'homme, pour plaire à Dieu, se suffit à lui-même, que les ressources de la nature sont l'unique capital mis à sa disposition pour se parfaire. Elle oublie que le surnaturel ne nous appartient pas, mais doit nous être communiqué.

D'autre part, l'objection ne nous atteint pas. Notre conception de la Rédemption, en effet, n'est pas une conception mécanique, toute extérieure, laissant l'homme tel qu'il est, tout en lui attribuant le bénéfice d'un mérite qui ne lui appartiendrait pas. La doctrine catholique considère que le salut est une œuvre personnelle, une œuvre d'expiation et de redressement : sa morale et son ascèse en sont la preuve. Mais ce salut n'est possible et efficace que s'il emprunte sa valeur à une rédemption efficace par elle-même : salut collectif dont chacun est appelé à bénéficier.

La doctrine de la Rédemption, en effet, est d'inspiration surnaturelle. Ce salut ne consiste pas à délivrer l'homme de ce qui l'opprime ici-bas, à le faire dépasser ses restrictions personnelles, ou même à le conduire à une certaine élévation morale ou spirituelle, en un mot, à réaliser une valeur purement humaine, si élevée qu'on la suppose. Mais cette rédemption restitue l'homme dans la faveur de Dieu ; et, grâce à elle, une force supérieure de vie nouvelle l'oriente vers sa destinée surnaturelle.

C'est un univers nouveau qui nous appelle, nous sommes incapables d'y pénétrer par nous-mêmes. C'est pourquoi cette restitution de l'homme déchu dans la faveur de Dieu, cette ascension nouvelle après la chute vers la destinée surnaturelle ne se réalise que par et dans le Christ Rédempteur. En lui la grâce de Dieu, perdue ou refusée par suite de la chute, se retrouve inépuisable. Il faudra donc, pour retrouver la route abandonnée, que chaque individu humain entre en contact vital avec le Christ, qu'il prenne part en Lui à ce mouvement d'ascension, qu'il Lui emprunte l'élévation et l'énergie surnaturelles. Sans cela tous les actes personnels d'expiation et de redressement seraient sans valeur. Par contre, il serait erroné de conclure que l'efficacité de la Rédemption réside uniquement dans la constitution du don objectif, d'un capital de grâces mis à la disposition de chacun. La rédemption effectuée devient une réalité intérieure à chacun de nous. Elle travaille les âmes, éclaire les intelligences, stimule les volontés. C'est plus qu'un exemple, qu'une réalité morale, c'est une réalité ontologique : c'est le Christ présent en nous par sa grâce.

Il apparaît donc clairement que la Rédemption chrétienne en chacun de nous est une œuvre de collaboration entre Dieu et l'homme. Et de même qu'elle sauvegarde la transcendance divine, la doctrine catholique sauvegarde aussi l'initiative humaine. Pour elle, l'homme ne subit pas la rédemption, il l'accepte et la fait sienne.C'est pourquoi, si le péché subsiste, si la perdition reste possible, ce n'est pas à cause d'une déficience de l'œuvre rédemptrice, c'est le secret de la responsabilité personnelle, de la libre détermination laissée à l'homme pour décider lui-même de son salut.

Le véritable rôle de la souffrance. — On nous reproche encore d'attribuer à la souffrance le rôle rédempteur. Et l'on s'étonne de ce que le désordre puisse être à l'origine d'une restauration. L'on s'indigne plus encore lorsque l'on sait que l'homme des douleurs est un innocent. Et l'on conclut à un anthropomorphisme primitif qui conçoit un Dieu altéré de vengeance dont la cruauté n'est satisfaite que par la vue du sang.

Or, ce reproche attribue à la doctrine catholique ce qui n'en est que la déformation. Assurément, le Christ crucifié est pour elle le symbole de la Rédemption, elle médite ses souffrances endurées pour notre salut, elle y voit la preuve suprême de son amour, puisque Lui-même nous a dit : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » Mais cela ne veut pas dire qu'elle place dans la souffrance *comme telle* toute la rédemption, ou même qu'elle y voit l'élément principal.

L'ancienne théologie protestante est tombée dans ce défaut, et c'est elle seule que le reproche atteint. Elle s'est attachée en effet à montrer dans le Christ souffrant le persécuté de la justice divine, celui qui concentre sur lui toutes les rigueurs de Dieu contre le péché ; ainsi le Christ est celui qui veut satisfaire par lui-même l'extrême justice, celui qui veut payer, jusqu'au moindre denier, la dette d'expiation.

L'image est connue, elle a pénétré même dans la chaire catholique : Dieu considère la balance de sa justice. Sur un des plateaux sont

accumulés tous les péchés du monde jusqu'à la fin des temps. Sur l'autre sont rassemblées toutes les douleurs du Christ. Et le contrepoids est parfait. « Pour avoir poussé jusqu'à l'exclusion cette théorie de la justice commutative, écrit le P. d'Alès, la dogmatique luthérienne aboutit à l'absurde et au blasphème ». (*Diction. apologétique,* art. *Rédemption.*) Dans la théorie catholique au contraire, c'est l'amour avec lequel le Christ a souffert, qui est rédempteur : la perspective est tout autre. La Rédemption devient alors un mystère d'amour, bien plus qu'un mystère de souffrance : « Pour la théologie catholique, la souffrance expiatrice, loin d'être l'élément prédominant, est secondaire, c'est avant tout la réparation morale qu'elle cherche dans l'œuvre du Sauveur ». (Rivière, *Dict. Prat. des connaiss. religieuses,* art. *Rédemption.*) Mais ce n'est pas à dire que la souffrance disparaisse dans la Rédemption : car c'est bien sur la croix que le Christ a achevé son œuvre. La Rédemption est le relèvement d'une race déchue par la jouissance sans frein, et l'on comprend la part qu'y prend la souffrance expiatrice.

La souffrance est une preuve d'amour. — En s'adonnant au plaisir en dehors des normes, en suivant ses instincts inférieurs, en préférant sa satisfaction personnelle au bien général, l'homme se dégrade et va à l'encontre de la perfection qu'il doit rechercher ; il trouble l'ordre, il pèche. Or, c'est une estimation commune à tous les temps et à tous les peuples que, en se refusant le plaisir, en acceptant avec courage et grandeur d'âme la souffrance, l'homme se redresse, s'ennoblit, en même temps qu'il expie et répare ce qu'il a donné de trop à la mollesse et à la volupté. Il prouve par là qu'il abandonne son égoïsme, qu'il se détache de son moi, qu'il regrette sa défaillance. Il a conscience qu'en assumant ainsi la souffrance avec les dispositions requises, il paie une dette contractée par ses délits.

Les souffrances du Christ impliquent cette satisfaction, cette expiation que l'ordre lésé réclame et que la justice divine est en droit d'exiger, et cette satisfaction est donnée pleine et abondante. Mais ces souffrances sont davantage encore une réparation morale ; dans l'humanité du Sauveur et pour l'humanité entière dont il est le chef, elles refont, en sens inverse, la route suivie par les péchés des hommes. Par la chute d'origine et par leurs fautes personnelles, les hommes se sont éloignés de Dieu : le péché les attire, les retient en les avilissant. Dans le Christ un mouvement de retour s'accomplit : l'amour de Dieu et l'attrait de la grâce dominent et élèvent l'homme au-dessus des inclinations perverses. L'ascension du Christ Rédempteur vers Dieu expie et répare la descente vers le péché. Et en Lui l'humanité qu'il s'est associée est en voie de retour vers Dieu.

Le désordre n'est donc pas réparé par un désordre nouveau ; mais par une valeur morale, par l'ascension spirituelle, surnaturelle d'une humanité régénérée. Or, pour que cette ascension s'accomplît, il fallait briser un obstacle, il fallait que fût payée la dette de satisfaction, que fût restauré l'ordre de la justice.

La Rédemption manifeste donc l'amour de Dieu beaucoup plus que sa justice. Puisque, comme nous étions incapables de nous replacer par nous-mêmes dans notre destinée surnaturelle, Dieu nous a *donné* dans le Christ souffrant la réparation de l'ordre lésé, la satisfaction

surabondante, en même temps que l'énergie nécessaire pour surmonter nos faiblesses, pour suivre, malgré nos faiblesses, notre destinée éternelle.

Cependant, dira-t-on, l'explication n'énerve pas l'objection. Car si l'on comprend que la souffrance du coupable soit salvatrice et expiatoire, on ne voit pas comment elle puisse avoir cette valeur lorsque celui qui l'endure est un innocent.

Encore une fois ce reproche n'atteint pas la théorie catholique. Pour s'indigner des souffrances de l'Innocent, il faut les considérer comme un châtiment. Alors la répression divine s'acharnant sur l'Innocent nous montrerait un Dieu cruel et impuissant à atteindre les vrais coupables. Cette théorie du châtiment est encore une déformation protestante, qui, sous la protection du jansénisme, s'est introduite parfois dans la chaire catholique, d'autant qu'elle prêtait à merveille aux effets oratoires. Or, nous savons que la perspective est tout autre. Le Christ expie librement, non pour des péchés qu'il n'a pas commis, mais pour ceux qu'il a pris sur lui : ceux de l'humanité que, par la restitution de l'ordre troublé, il entraîne avec lui dans une vie nouvelle. Si le Juste a souffert pour le coupable, ce n'est pas pour que celui-ci échappe à la nécessaire expiation, mais bien pour donner à cette expiation sa valeur devant Dieu, en un mot, c'est pour rendre possible la véritable réparation personnelle.

Certes Dieu pouvait nous rendre, à d'autres conditions, son amitié et ses dons. Un pardon généreux, à ce qu'il nous paraît, « un simple coup d'éponge », suffisait. Notre sentiment religieux cependant, est plus à l'aise devant la Rédemption réelle, telle qu'elle s'est produite. Nous prenons mieux conscience de la justice parfaite de Dieu. Nous sommes plus confiants dans cette expiation adéquate. Et ce qui surtout nous est ainsi révélé, c'est l'incompréhensible mystère de l'amour de Dieu. Ici encore c'est le mystère, et tous nos pourquoi resteront sans réponse. C'est bien le Dieu du cœur qui nous a sauvés et non celui de la raison et des philosophes.

Cette rédemption laissera intacte la liberté de l'homme, et malgré sa surabondante richesse l'homme pourra la refuser ; ce n'est donc pas par suite d'une vengeance insatisfaite que des hommes n'atteindront pas le but éternel, mais c'est par suite du respect infini que Dieu a de notre liberté.

Le rôle véritable du démon. — On objecte enfin à notre théorie de la rédemption son origine plus ou moins gnostique, en tant qu'elle implique un rachat payé à la puissance du mal, au démon. De là, les mots rachat et rédemption, qui sont conservés mais dépouillés de leur sens dans notre théologie actuelle.

Nous répondrons que si des Pères ont avancé à titre personnel cette théorie dans leurs essais de systématisation, ils se sont trompés. Ce n'était là d'ailleurs qu'un des aspects, une « excroissance » de leur système. La Foi nous enseigne que de purs esprits se sont prononcés contre l'ordre et contre Dieu : ce sont les démons ; elle nous enseigne encore que ces esprits exercent leur action sur nos âmes, mais elle nous dit que nous sommes libres de la refuser ou de l'accepter. C'est dans les volontés libres que la domination du mal réside, ce sont ces volontés que la Rédemption atteint pour les délivrer de

leur servitude. Le prince des ténèbres n'est pas propriétaire de ses victimes, il n'en est que le geôlier et « le geôlier n'a aucun droit à percevoir le prix de la libération ». (D'Alès, *Dict. d'apolog.*, art. *Rédemption.*)

Conclusion. — La Rédemption est donc en Dieu un acte parfaitement libre. Il ne la doit ni à l'homme, ni à lui-même. Mais nous comprenons que, si Dieu la veut telle que la théologie nous l'enseigne, elle fait resplendir à nos yeux les attributs divins. Et parmi eux, nous apparaît, dans un éclat tout particulier, l'incommensurable Amour, dont la transcendance nous dépasse infiniment. Dans l'hypothèse catholique nous sentons Dieu plus proche de nous. Si ce mystère nous scandalise, c'est que nous ne connaissons que le Dieu abstrait de la philosophie, et non le Dieu vivant et concret de la religion. Le donné religieux ne détruit pas le donné philosophique, mais il le complète et lui donne son sens. La religion que Dieu nous révéla est faite de mystères ; c'est à notre foi qu'elle s'adresse et non à notre raison. Supprimer le mystère, c'est du même coup supprimer toute attitude religieuse. Aussi les préventions de la théologie libérale ne conduisent qu'à une rédemption chimérique ; elles dépouillent le mystère de son caractère surnaturel, de sa valeur divine, de son efficacité vraie. Le Christ des Evangiles n'est pas seulement « la Voie, la Vérité et la Vie », parce qu'il est l'homme parfait, exemple unique pour tous les hommes, Il l'est surtout parce qu'Il est Dieu ; Il est la vie puisqu'il est la source réelle pour l'humanité d'une vie nouvelle ; la voie à suivre, puisque c'est par Lui que nous devons passer pour que notre effort vers Dieu ait sa valeur ; la vérité, puisque nous devons apprendre de Lui ce que nous devons faire dans l'ordre surnaturel ; il n'est vraiment tout cela que sur la Croix. La théologie, qui nie cette réalité nouvelle ayant sa source à la mort du Christ, vide de son contenu réel la Rédemption et le christianisme lui-même. L'impulsion de l'exemple qu'elle retient n'est qu'une motion morale n'ayant de valeur que comme émulation entre égaux. Parler encore dans cette hypothèse de rôle rédempteur du Christ n'est que la vaine tentative de ceux qui, après avoir nié le christianisme, ne se résignent pas à priver l'humanité des aspirations supérieures qui en faisaient toute la beauté religieuse. « C'est le parfum du vase vide. Mais l'humanité ne vit pas de parfum, ni de vide. » (Sertillanges, *Catéchisme des Incroyants*, I, p. 79.)

§ 2. — *La Grâce.*

La cohérence étant une des marques de vérité de la doctrine chrétienne, la réponse donnée aux difficultés qui concernent la rédemption, nous a préparé à résoudre les objections que suscite la théologie de la grâce.

Dieu veut faire de nous ses enfants et, dans ce but, Il nous communique une nature nouvelle, participation à ce qui constitue le divin lui-même. L'œuvre du Christ n'a pas d'autre but que de nous rendre dignes de ce don divin. Et pour maintenir cette vie nouvelle, nous avons besoin de secours nouveaux et d'une assistance spéciale.

L'amitié de Dieu est un fait. — L'objectant nous reproche d'abord l'impossibilité d'une pareille transformation ; il ne veut y voir que le rêve d'un mysticisme à tendances panthéistes qui se réfugie dans le divin pour échapper aux dures réalités de la vie. C'est le rêve prestigieux que depuis toujours l'homme se raconte à lui-même.

Nous n'avons pas à déterminer dans quelle mesure l'homme est porté à se réfugier dans le rêve pour donner un sens à sa vie. Que ce penchant soit réel, les preuves en abondent, et ce qu'on a appelé « la fonction fabulatrice » (Bergson) s'est souvent chargée d'interpréter les mystères de la vie. Mais nous n'admettons pas que ce recours au mythe crée entièrement son objet ; c'est autour d'un donné primordial qu'il s'exerce ; c'est une affirmation primitive qu'il cherche à interpréter. Le recours de l'homme à Dieu, la recherche de son amitié est un fait, qui précède toutes les interprétations. Et c'est ce fait que les différentes religions, ou si l'on veut la « fonction fabulatrice », veulent exprimer et concrétiser. Que ces recherches tâtonnantes aient abouti à des absurdités dans l'expression, cela n'infirme en rien le témoignage chrétien. Un théorème de géométrie n'est pas faux par le seul fait que sa démonstration est mal conduite par des cancres. Examinons donc ce témoignage chrétien, remontons à la source et voyons si le rêve y joue un rôle.

L'affirmation de Dieu-Providence n'est pas une représentation imaginative, elle est une conclusion rationnelle qui a son point de départ dans la création, elle est une donnée intellectuellement contrôlée. A partir de cette affirmation, il est logique d'établir entre Dieu et nous des relations. Puisque l'homme sait que Dieu domine et régit l'univers, il est tout naturel qu'il ait recours à lui. L'homme est fondé à escompter la bienveillance divine. Peut-il aller jusqu'à espérer son amitié et la communication de ses dons les plus précieux, ainsi que le suppose la doctrine de la grâce ? Pour l'affirmer avec assurance, l'homme devait apprendre de Dieu lui-même quelle était sa volonté et quels étaient les dons qu'il voulait faire à sa créature humaine. Mais déjà avant d'entendre la révélation, avant de connaître les desseins de Dieu à son égard, l'homme par son raisonnement peut établir que la destinée, qui lui convient en tant que créature intellectuelle et volontaire, consiste dans la connaissance et la possession du bien suprême, c'est-à-dire Dieu lui-même. Et même avant cette enquête laborieuse de la réflexion, l'instinct a deviné la conclusion. C'est pourquoi de tous temps et dans tous les peuples, l'homme spontanément se montre religieux, c'est-à-dire demande à Dieu plus que ne le comporte sa relation de simple créature, demande à Dieu son amitié et la communication de ce qu'il est en lui-même. La révélation vient confirmer ce que l'homme pressentait, elle vient prévenir et corriger les déviations, en même temps qu'elle supprimait dans l'absolu de sa certitude, les doutes hésitants.

La grâce perfectionne la nature. — On objecte encore que le secours divin tel qu'il est exposé par la théologie détruit l'activité propre de l'homme, puisqu'il supprime aussi bien l'initiative que la réalisation spécifiquement humaine.

Nous répondrons tout d'abord qu'une conclusion pareille serait fort étonnante. Comment prétendre que le perfectionnement, donc

l'achèvement de notre être, implique à quelque degré que ce soit une destruction ou même une diminution de ce qui nous est propre ? Au contraire, l'emprunt que nous demandons à Dieu vise à une réalisation non pas différente mais plus adéquate de nous-mêmes. La formule de saint Thomas d'Aquin, « la grâce ne détruit pas, mais perfectionne la nature », a acquis dans la théologie la force d'un axiome. L'homme ne cesse pas d'être lui-même quand la grâce sanctifiante l'oriente vers la vision de Dieu ou quand la lumière de gloire le met en possession de cette vision. Il se dépasse, il ne se détruit pas. Le surnaturel n'est pas hétérogène à ce qui fait la perfection humaine. Et la béatitude parfaite, épanouissement ultime de la grâce, suppose que celui qui en jouit y trouve réalisé le but de son aspiration.

Au contraire, si nous considérons l'homme intégral, nous devrons dire que la vision de Dieu est sa fin suprême. Cela répond à son désir profond, inconscient parfois, mais réel, puisqu'aussi longtemps qu'il ne l'aura pas atteint, il sera capable de bonheur plus grand.

Nous devons conclure aussi que le secours surnaturel actuel attendu de Dieu a pour but de conduire à sa plus haute capacité notre activité propre, à réaliser ainsi ce qui sans lui serait resté à l'état de pure virtualité.

Le concours divin. — Mais examinons de plus près l'objection et voyons comment il faut accorder en fait cette action spéciale de Dieu et notre action humaine. La difficulté est complexe, nous le reconnaissons. Les questions se pressent. Si l'initiative vient de Dieu, que reste-t-il à l'homme ? Si l'action humaine dépend d'une grâce, le refus de cette grâce dégagera la responsabilité humaine pour impliquer du même coup celle de Dieu ? Si c'est l'action divine qui décide, comment parler encore de la liberté de l'homme ? Enfin, si Dieu agit ainsi sous le couvert d'actes humains, son action se trouve par le fait même entachée des imperfections inhérentes à toute action humaine : elle sera changeante, inconstante, inégale, soumise aux circonstances et aux émotions du moment.

Ici encore nous sommes devant le mystère, nous ne pouvons expliquer comment s'emboîtent l'une dans l'autre l'action divine et l'action humaine ; nous devons nous contenter de savoir que la conciliation n'est pas impossible.

Il s'agit en effet des points de contact entre la créature et le Créateur et là le mystère de l'être est entier. C'est dire que la difficulté ne se présente pas seulement dans l'ordre surnaturel de la grâce, mais aussi dans l'ordre naturel. Nous savons que l'action créatrice et l'action créée concourent à toutes les réalisations de l'univers en perpétuel devenir. Mais ce qui nous est impossible, c'est de délimiter la part de l'une et de l'autre. Et cette impossibilité devient plus manifeste encore lorsque l'action créée est celle d'un être doué de liberté. Nous savons que l'acte libre emprunte à l'action de Dieu au même titre que tout ce qui est. Nous savons donc que l'action divine s'y exerce en fait, mais nous ne savons pas *comment* elle s'exerce. Et cela n'a rien qui doive nous étonner. Pour connaître de quelle façon cette action s'insère dans notre activité humaine, il nous faudrait d'abord savoir de quelle façon elle s'exerce en elle-même. Or, nous ne pouvons le savoir puisque, comme tout ce qui est de Dieu,

elle est transcendante. Dès lors, si nous l'enfermons adéquatement dans nos catégories, nous l'assimilons indûment à l'action humaine. Il s'ensuit que, au lieu de juxtaposer l'acte divin et l'acte humain, nous ne juxtaposons plus que deux actions humaines. Il est évident alors qu'on se heurte à l'impossibilité.

Impossibilité qui s'affirmerait davantage encore dans l'ordre surnaturel, où l'intervention divine pénètre plus avant dans notre action et l'élève plus haut.

Dans l'ordre naturel déjà, nous ne sommes pas des isolés, notre vie et notre action sont constituées par un emprunt continuel aux forces générales de l'univers. A plus forte raison, pour faire partie de l'ordre surnaturel, pour y être et pour y agir, devons-nous recevoir de ce monde supérieur, où nous entrons dépouillés de tout avoir, les énergies éternelles, que nous ferons nôtres.

Et de même que dans l'ordre naturel, les forces que sans cesse nous empruntons ne nous empêchent pas d'être nous-mêmes, ni d'agir pour notre compte, ainsi la force divine de la grâce ne détruit pas en nous notre énergie propre, ni ne la rend inutile ; au contraire, elle l'emploie, la soutient, la guérit de ses tares et de ses faiblesses en l'élevant à un ordre supérieur. Dieu agit dans les êtres conformément à leur nature, c'est pourquoi, même sous l'impulsion divine, une volonté libre ne pourra poser que des actes libres. La grâce ne change rien à cette perspective ; elle affirme seulement plus proche et plus haute l'influence divine.

Pas plus dans l'action de la grâce que dans celle de l'acte créateur, Dieu n'est sujet à des dispositions changeantes, qui sont le propre de l'homme. Car de même que l'efficience créatrice est variée dans son activité comme dans ses effets et provoque des déterminations libres de valeur différente, ainsi la grâce n'est pas la même pour tous ; elle suscite des saints et laisse se perdre des pécheurs.

La diversité témoigne d'une seule chose : la richesse immense et multiforme de l'acte divin. Ainsi nous ne pouvons pas dire que notre prière change les dispositions de Dieu à notre égard. Elle s'insère seulement dans l'efficacité générale de la causalité surnaturelle. De même nos fautes ne provoquent pas en Dieu des sentiments de haine, succédant à des sentiments bienveillants ; ce n'est là que notre façon déficiente de concevoir. Mais, par nos fautes, nous nous plaçons nous-mêmes dans une relation envers Dieu telle que nous sommes ses ennemis, de même que par nos actes de vertus, nous nous plaçons dans une relation d'amitié ; nous nous tournons vers Dieu ou nous nous détournons de lui, et c'est tout.

Prédestination et collaboration humaine. — Mais, insiste-t-on, on ne peut nier que l'action divine soit première. Et c'est bien la différence de grâces qui fait la différence des bons et des méchants. C'est le choix de Dieu qui décide ; l'homme n'est plus qu'un instrument. Et nous voilà devant le dogme effrayant de la prédestination ; dogme qui pratiquement nie toute valeur à l'effort humain, puisqu'il le rend inutile. En effet, le non-prédestiné, quoi qu'il fasse de bien, ne pourra jamais arriver à l'amitié divine définitive, et le prédestiné, quels que soient ses négligences et ses vices, y arrivera infailliblement.

Reconnaissons-le, il est difficile de regarder en face ce redoutable mystère. Il nous déroute. Mais déjà l'état de la société humaine nous enseigne son existence. Quelles différences entre les hommes. Maladie, fortune, situation morale établissent entre eux des discriminations de toutes sortes ! et puisque tous sont soumis à la Providence divine, c'est que Dieu le veut ainsi. Mais nos appréciations sont déficientes parce que des données nous échappent pour porter notre jugement. Il en est de même des différences surnaturelles dans l'ordre de la grâce ; et, ici moins encore, il nous est donné de voir comment sous cette conduite et ce choix de Dieu s'affirme la décision humaine. Mais nous savons que Dieu veut le salut de tous les hommes, et que tous ont les moyens suffisants pour se sauver ; et que le décret de la prédestination n'atteint son exécution que par l'efficience de la liberté créée. Pour en savoir davantage, il nous faudrait pénétrer le secret du vouloir divin.

§ 3. — *Les Fins dernières.*

Toutes ces doctrines de la Rédemption et de la Grâce, nous dit-on, se sont avérées insuffisantes pour nous maintenir dans la rectitude morale et l'on a fait appel aux sanctions éternelles.

Le bonheur dans l'infini. — Et on nous oppose d'abord l'impossibilité de cette possession spirituelle de Dieu qui constitue le bonheur éternel.

Or, dans les pages qui précèdent, on a pu voir que la grâce, cette vie divine, qui est en nous, malgré sa sublimité, n'a rien d'invraisemblable et elle prépare tout naturellement l'au-delà, qui sera la réalisation la plus parfaite possible de cette divinisation. Le bonheur pour un être spirituel ne peut se concevoir que par la possession d'un bien illimité. Sinon l'esprit perçoit le limité et est pour autant insatisfait. L'aspiration de nos vouloirs tend vers la joie parfaite, sans mélange et la recherche de notre intelligence se porte vers la vérité absolue par laquelle toutes les autres s'expliquent. Et Dieu seul est ce Bien et cette Vérité. Il est vrai, le fini ne pourra posséder ou s'exprimer l'Infini qu'à sa manière, c'est-à-dire d'une façon finie. Il n'y a aucune impossibilité à ce que Dieu se communique pour autant qu'il peut être participé par une créature.

La conclusion s'impose. La croyance à un au-delà appelle comme d'elle-même la doctrine de la possession éternelle de Dieu.

La damnation, refus de la destinée. — On se tourne vers le malheur éternel pour l'affirmer tout aussi impossible.

Mais considérons que l'homme est appelé à la destinée de l'au-delà. S'il pose des actes qui vont à l'encontre de cette destinée, si jusqu'au bout de sa vie terrestre il se maintient dans ces dispositions, sa destinée est manquée. Il a perdu la partie et voilà déjà un malheur immense et irréparable. Le péché n'est pas seulement une infraction, il est un refus de la destinée. La damnation, c'est la négation voulue de la destinée. Si la saine raison déjà nous dit cela, nous serons moins étonnés de l'enfer que nous enseigne la révélation.

Si l'on objecte la disproportion entre l'inconsistance de notre vie,

de nos vouloirs mauvais et la répression rigoureuse de l'au-delà, il faut savoir que notre vie en finissant se mue nécessairement en éternité ; par conséquent l'aboutissement de nos actes est une fixation permanente, voulue par nous. Pour le pécheur, cet aboutissement éternel est le péché, c'est-à-dire la révolte. L'enfer est éternel non parce que Dieu punit éternellement une ou des fautes posées sur terre, mais Dieu punit éternellement parce que le péché est éternel. C'est donc le pécheur lui-même qui se stabilise à sa mort dans la négation de son bonheur éternel, qui est Dieu lui-même. Il y a là un mystère. Ce qui fait difficulté pour nous, c'est d'admettre qu'il n'y ait pas de pardon possible ; nous n'avons en effet aucune expérience de l'état des esprits purs. Nous ne pouvons concevoir cette fixation volontaire. Car ce qui nous caractérise ici-bas c'est précisément le va-et-vient, l'instabilité de nos vouloirs. C'est ce qui fait du reste que par la raison seule nous ne pouvons prouver en toute rigueur cette éternité. Il est utile de le dire, car la faiblesse de nos preuves ne serait pas favorable à l'enseignement de la foi.

Quand celle-ci nous affirme avec fermeté l'enfer éternel, elle nous affirme un mystère que nous acceptons comme tel ; cependant, ce nous est un besoin d'en chercher la vraisemblance rationnelle, et nous la trouvons dans cette obstination éternelle, résultant de la fixation définitive de la volonté, caractère propre des âmes séparées.

C'est donc une erreur de représenter l'enfer comme une chose nécessaire pour maintenir l'ordre moral ici-bas. Ce n'est pas une menace dont Dieu, impuissant à conquérir le cœur de l'homme par sa grâce, se servirait pour que l'homme apeuré se tournât enfin vers lui. L'enfer est la réponse au péché qui subsiste. C'est le risque, la contrepartie nécessaire de ce redoutable privilège que constitue parmi les créatures de notre univers matériel la spiritualité libre et immortelle de l'homme.

Cela ne veut pas dire que l'enfer ne suscite pas la crainte et la crainte salutaire, mais cette crainte suit à l'ordre objectif, qui rejette et punit le mal ; mais personne ne prétendra que la raison intrinsèque qui présida à la constitution de cet ordre fut de provoquer la crainte.

L'essentiel des peines positives. — Pour ce qui est des peines positives et en particulier du feu de l'enfer, il est opportun de n'écouter que les données sûres de la théologie. Autre chose est de se livrer à de terrifiantes descriptions imaginaires et autre chose d'affirmer l'existence en enfer d'une souffrance positive infligée par un agent créé, extérieur à l'âme. Tout en n'étant pas une vérité de foi définie, cette peine ne peut être mise en doute et nous l'exprimons efficacement par le mot « feu ». Il est la transposition en termes humains d'une réalité inconnaissable, mais qui n'en est pas moins une réalité. Nous pouvons soupçonner ce qui suit. Quand l'univers aura fait retour à Dieu et déjà là où l'ordre entier est parfait, le damné obstiné dans sa révolte sentira contre lui l'hostilité de la création physique elle-même, tournée vers Dieu, et pesant de tout son poids sur l'orgueil de cet esprit qui se prononce contre Dieu. Ou bien d'une autre manière encore : de même que la grâce épanouie en lumière de gloire élève l'homme jusqu'à Dieu, ainsi le refus définitif de cette

grâce provoque en sens inverse un mouvement de répulsion, qui fera douloureusement sentir combien il est terrible d'être rejeté par Dieu.

Il n'est pas besoin de reprendre les attributs de Dieu que l'on invoquait pour affirmer l'impossibilité d'un enfer éternel, puisque comme on l'a vu, l'objection vient de ce que nous calquons sur les délits et les châtiments humains le péché et sa peine éternelle. Une fois entrevue la relation entre le péché définitif et sa répression, l'objection tombe d'elle-même.

La notion véritable du purgatoire. — La doctrine catholique, nous oppose-t-on, a fait rejaillir sur le purgatoire la rigueur de l'enfer.

Or, ce que le purgatoire souligne avant tout, c'est la grandeur de notre destinée. Elle exige une pureté et une dignité si parfaite que les âmes amies de Dieu, ornées de sa grâce, doivent encore, avant de Le posséder, se purifier des restes du péché. Les exagérations ne se trouvent pas dans la vraie doctrine catholique, mais dans ses contrefaçons. Le dogme du purgatoire n'affirme pas seulement une purification et une expiation temporaire dans l'au-delà. Il affirme aussi que ces âmes devant ainsi expier, ont été fixées par la mort dans l'amitié de Dieu, qu'elles sont devenues conscientes par le jugement particulier du bonheur éternel tout proche, et enfin qu'elles sont heureuses de pouvoir satisfaire complètement à la justice divine et de devenir ainsi entièrement dignes de le posséder. Ces éléments ont autorisé la théologie à parler des joies du purgatoire. Ils nous indiquent aussi la nature avant tout spirituelle des souffrances endurées. Car, conscientes de l'amitié de Dieu et séparées du bonheur que doit procurer sa possession, elles souffrent d'en être séparées encore et n'avoir pas assez expié ici-bas.

Mais affirmer que le purgatoire soit un enfer moins l'éternité est une erreur au point de vue théologique, c'est même un non-sens. La théologie n'affirme nulle part non plus que la plus petite peine du purgatoire dépasse les plus grandes peines de la vie. Nos souffrances corporelles n'ont pas d'équivalent dans le monde des âmes séparées, on ne peut donc à ce point de vue faire de comparaison. Quant aux autres souffrances, nous ne connaissons pas la psychologie des esprits purs, nous ne pouvons donc mesurer leur souffrance. Nous pouvons dire ceci, que l'expiation est plus légère ici-bas que dans l'au-delà et surtout qu'elle est plus sentie par ces âmes, puisqu'elles sont beaucoup plus convaincues du bonheur qu'il y aurait de posséder Dieu immédiatement.

La résurrection assure l'intégrité de la nature humaine. — On objecte enfin à l'eschatologie chrétienne l'inutilité d'une résurrection des corps et on cherche l'origine de ce dogme dans une fausse conception de la primitive Eglise.

Il est exact que dans la primitive Eglise certains chrétiens incertains au sujet du retour plus ou moins prochain du Christ, aient hésité sur la détermination du sort qui, jusqu'à ce retour, attendait les âmes de ceux qui étaient morts. Mais il est inexact que ce dogme de la résurrection n'aurait de sens que dans l'hypothèse où la résurrection serait nécessaire pour inaugurer la vie éternelle. Et histori-

quement nous remarquons que la foi au jugement général et à la résurrection n'a pas faibli quand tous les chrétiens se sont rendu compte que la parousie n'était pas proche. C'est donc que les deux croyances ne dépendaient pas l'une de l'autre. La résurrection n'est nécessaire ni au bonheur des élus, ni au malheur des damnés. Mais le fait qu'elle ne soit pas nécessaire rationnellement n'empêche pas qu'elle puisse être réelle et vraisemblable.

La résurrection, en effet, est la restitution de ce que le péché avait détruit, c'est-à-dire de l'homme intégral composé de corps et d'âme. Elle affirme la dignité de l'homme, la place qu'il occupe dans l'ordre providentiel et dans la hiérarchie des êtres. C'est le tout humain qui s'est posé dans la vie terrestre pour ou contre Dieu, qui a choisi et fixé son éternité. C'est le tout humain qui se retrouvera dans l'éternité, heureux ou malheureux. Que l'on ne parle pas de cruauté inutile envers les damnés. C'est l'ordre des choses, la destinée éternelle de l'homme, qui appelle la résurrection.

Quant aux élus en possession de la vision béatifique, leur bonheur n'est pas augmenté par la restitution de leur corps, mais ce corps, instrument de leur vertu, comme le corps des damnés fut l'instrument du péché, participe au bonheur spirituel de l'âme. C'est l'homme qui a monté, c'est l'homme qui sera béatifié. La félicité du corps n'ajoute rien aux joies de la vision, elle en découle. Sans doute il y a là un mystère et nous ne pouvons pas nous rendre compte comment les corps seront, au lieu d'un obstacle à la vie de l'âme, l'instrument parfait de l'épanouissement spirituel. De plus, cette reconstitution de l'humanité intégrale appellera la création d'un monde nouveau proportionné aux corps glorifiés.

La difficulté du reste sera moins grande si nous consultons l'avenir, non plus pour y lire notre sort particulier, individuel seulement, mais pour y retrouver aussi cet aspect universel et social que la religion chrétienne a tant mis en relief. Il y a, si l'on peut dire, un aspect eschatologique du corps mystique, que l'on néglige souvent. Et cependant, déjà du seul point de vue de la raison, nous percevons que notre sort individuel ne peut s'établir définitivement que par rapport à un ensemble et, par conséquent, qu'il sera déterminé nécessairement par le tout dans lequel il est appelé à s'intégrer. La révélation surtout nous présente la vie future sous l'aspect social, universel. Le Christ lui-même l'inaugurera en établissant à jamais la séparation des bons et des méchants. Les sarments morts seront retranchés de la vigne. Le règne triomphal du Christ tout entier, c'est-à-dire de son corps mystique, sera fixé à jamais. C'est donc une rétribution collective beaucoup plus qu'une juxtaposition de rétributions individuelles qui nous est annoncée. Si la figure de ce monde se défait et s'écoule, c'est qu'une transformation non pas limitée aux individus, mais de ce monde lui-même s'élabore glorieuse et impérissable.

On se demande parfois pourquoi l'individu humain, destiné au bonheur de l'au-delà, est soumis à une épreuve terrestre et sociale. C'est parce qu'il y a communauté de vie entre l'humanité de cette terre et l'humanité de l'au-delà. L'humanité tout entière, animée par la grâce du Christ, suit une route ascendante ; au sommet de celle-ci, la même humanité se continue, mais cette fois dans la lumière défini-

tive. C'est pourquoi la résurrection glorieuse est nécessaire pour terminer l'histoire par la reconstitution de la société des hommes dans son achèvement surnaturel.

Abbé Jos. DE BRANDT,
Licencié en théologie,
Aumônier à Huise-Audenarde.

DEUXIÈME PARTIE. — OBJECTIONS CONTRE QUELQUES DOGMES EN PARTICULIER

Remarque préliminaire. — Il ne peut évidemment s'agir ici d'examiner, en quelques pages, toutes les objections qui ont été faites et sont encore faites contre les dogmes catholiques, et encore moins de les examiner à fond. Nous avons fait un choix parmi les difficultés les plus représentatives. Leur solution sommaire donnera en même temps un aperçu général sur la matière et les procédés de la théologie dogmatique spéciale. Pour l'exposé plus complet des dogmes et la démonstration plus approfondie des thèses théologiques qui s'y rapportent, nous devons renvoyer le lecteur aux manuels et aux ouvrages spéciaux qui étudient d'une façon détaillée les diverses matières de la théologie dogmatique.

§ 1. — *Objections contre la Sainte Trinité.*

Contradiction dans les termes. — La raison ne saurait admettre l'absurde. Or, le dogme de la Trinité comporte une contradiction dans les termes. S'il y a trois personnes divines, il y a trois êtres, trois substances qui ont la nature divine, c'est-à-dire trois dieux. C'en est fait, par conséquent, de la simplicité ou unité divine. A moins de dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui se manifeste sous trois modes différents, ce qui revient à nier la distinction réelle des trois personnes. *Un* ne saurait être égal à *trois*. Il faut donc choisir entre l'unité et la triplicité : il n'y a pas de milieu.

Réponse. — Aucun croyant n'identifie *un* et *trois*. L'unité est affirmée de la nature divine : il y a un seul Dieu. La trinité est affirmée des personnes : le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont réellement distincts entre eux. Une *nature* ou un Dieu, et trois *personnes* : cela n'est nullement contradictoire. Il s'agit bien de trois personnes *réellement* distinctes, non de trois modes ou de trois aspects d'une même divinité simple, et c'est de là, évidemment, que provient la difficulté, disons le mystère.

Comment, en effet, concevoir que les trois personnes divines ne sont qu'un seul Dieu ? Lorsqu'il s'agit de ce que nous connaissons de science propre et directe, de l'homme en particulier, les natures concrètes se multiplient au même titre que les personnes : trois personnes humaines sont trois hommes. Faut-il qu'il en soit de même de Dieu ? La révélation nous apprend que non, et lorsque Dieu a parlé, nous n'avons qu'à nous incliner et à croire, même si nous ne

parvenons pas à comprendre. La raison humaine laissée à elle-même ne démontrera et ne saisira jamais le mystère des trois personnes divines, mais elle peut d'autre part montrer, négativement, que le mystère n'est pas l'absurde et qu'il serait illicite d'appliquer simplement à Dieu ce qui est vrai des choses humaines. Deux remarques suffisent. La première, c'est que les termes *nature* et *personne* ne sont nullement synonymes, bien que la nature humaine ne nous paraisse pas différer de la personne humaine : le concept de personne comporte une idée de perfection, d'achevé, d'incommunicabilité, qui est étrangère au concept de nature ; il n'est donc pas évident qu'il faille, dans tous les ordres et tous les domaines, conclure de la multiplication des personnes à celle des natures. Ensuite et surtout, lorsque nous parlons de Dieu, être parfait et transcendant, notre langage est nécessairement analogique : Dieu n'est pas être de la même façon que la créature ; sa Bonté n'est pas seulement plus grande que toute bonté créée, elle est d'un autre ordre. Il en est de même des concepts de *nature* et de *personne* : empruntés aux choses connues directement, ils ne recouvrent pas, lorsqu'on les applique à l'être infini, une même réalité. L'intelligence créée ne saurait saisir ce qu'est, en elle-même, la nature ou la personne divine ; en d'autres mots, ces concepts, appliqués à Dieu, revêtent une transcendance telle qu'il y a place pour le mystère qui, tout en dépassant notre raison, ne la contredit pas.

La foi et la raison se contredisent sur la nature de Dieu. — La philosophie prouve l'existence d'un Etre suprême qui soit un être singulier, déterminé, distinct des autres êtres et n'entrant pas en composition avec eux, d'un Dieu personnel par conséquent. Donc les philosophes, même chrétiens, se trompent, puisque d'après la foi, Dieu n'est pas *une* personne, mais *trois* personnes. Et la foi est contredite par la raison.

Réponse. — Non, les philosophes chrétiens ne se trompent pas, mais ils n'atteignent pas *toute* la vérité. Dieu est personne, en ce sens que la perfection de la personnalité doit lui être attribuée : Dieu est une substance singulière, distincte, incommunicable. La philosophie n'apprend rien de plus : elle n'apprend rien concernant le mode d'après lequel la personnalité se trouve vérifiée dans l'Etre suprême, et elle ne saurait rien apprendre à ce sujet, vu que toutes les perfections, la personnalité non exclue, se réalisent en Dieu analogiquement. Seule la foi nous dit que la personnalité n'est pas une perfection absolue en Dieu, mais qu'elle doit être attribuée à trois relations subsistantes opposées entre elles et par là distinctes, appelées communément personnes. La philosophie ne saurait même pas soupçonner le problème ; comme elle n'affirme rien, il n'y a pas ombre de conflit entre elle et le dogme.

Trois réalités identiques ne sauraient être distinctes. — Aux termes mêmes du dogme catholique, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu. Or, la raison la plus élémentaire proclame que deux réalités identiques à une même troisième sont nécessairement iden-

tiques entre elles. Il ne saurait donc y avoir, en vertu de ce principe inéluctable, de distinction réelle entre les trois personnes divines : celles-ci ne seront, par conséquent, que des modalités diverses d'une même divinité parfaitement simple.

Réponse. — Il n'est pas question, pour sauvegarder la distinction réelle des trois personnes divines, de nier le principe de saine raison auquel on fait appel. Mais il importe de bien le comprendre et de ne pas l'appliquer, d'une façon abusive, au dogme trinitaire. Deux réalités sont nécessairement identiques entre elles, si elles sont identiques à une même troisième *sous tous les rapports*, oui. Ou, ce qui revient au même, s'il n'y a pas entre elles et cette troisième une distinction virtuelle, une distinction de points de vue. Aristote lui-même le faisait déjà remarquer. Il n'est nullement contradictoire que deux réalités soient distinctes entre elles à un point de vue ou sous un rapport, et soient, *à un autre point de vue ou sous un autre rapport*, identiques à une même troisième. Or, les personnes divines sont, sans doute, identiques à une seule et même nature divine, mais en même temps il y a entre elles et cette nature divine une distinction virtuelle. En langage concret : le Père, le Fils et le Saint-Esprit possèdent ou sont la même nature divine, et cela totalement, car l'un n'est pas plus Dieu que l'autre ; cependant, les trois personnes ne possèdent pas cette nature de la même façon. Le Père a la nature divine, comme générateur du Fils, et la nature de celui-ci est engendrée par le Père, reçue du Père ; le Saint-Esprit, à son tour, a la nature divine telle qu'elle procède du souffle du Père et du Fils. Cette distinction de points de vue entre chacune des personnes divines et la nature suffit pour rendre possible la distinction réelle des personnes entre elles, parce qu'il y a opposition, donc distinction, entre les relations qui affectent la nature divine dans chacun des trois termes qui la possèdent différemment. La paternité et la filiation sont, *comme relations*, réellement distinctes entre elles, bien que ces mêmes relations, *considérées dans leur être absolu*, soient totalement identiques à la nature divine essentiellement et parfaitement simple.

On a essayé d'illustrer cet exposé ardu et métaphysique par l'une ou l'autre comparaison, plus directement à notre portée. L'action et la passion — la comparaison est de saint Thomas (*Summa theologica*, I, q. 28, art. 3, ad 1) — sont un seul et même mouvement, considéré comme donné et comme reçu ; il y a cependant distinction réelle entre elles. Des comparaisons de ce genre — les théologiens en ont encore proposé d'autres — ne sont pas inutiles, et l'on voit que le principe d'identité comparée, comme on l'appelle, doit, même en dehors du dogme de la Trinité, être appliqué avec la réserve qui a été indiquée plus haut. On se souviendra pourtant, ici encore plus qu'ailleurs, que comparaison n'est pas raison. Il reste que le dogme trinitaire soit, certes, un mystère insondable, mais il ne contredit en aucune façon les règles de la logique.

L'anthropomorphisme trinitaire. — L'application à Dieu des notions de père, fils, génération et d'autres semblables, sent l'anthropomorphisme. Elle abaisse Dieu au rang des créatures et Lui attribue les imperfections de celles-ci. Elle rappelle même en quelque sorte les

mythologies païennes, d'autant plus que ces mythologies font également une place aux triades divines.

Réponse. — Remarquons tout d'abord qu'il y a un abîme entre les triades païennes et la Trinité chrétienne. Le concept d'un Dieu unique subsistant en trois personnes distinctes et également divines ne se rencontre nulle part en dehors du christianisme. Un dieu qui se présente sous trois aspects distincts, ou qui a trois noms d'après trois fonctions différentes qu'il exerce, ou une série hiérarchisée de trois dieux qui n'ont rien de commun entre eux, tout cela n'est pas une trinité au sens catholique du mot.

Il faut également rejeter toute accusation d'anthropomorphisme. Dieu est Père, Dieu est Fils, Dieu engendre, mais toutes ces notions, appliquées à l'Etre suprême, doivent être dégagées des imperfections qu'elles comportent, lorsqu'on les entend des créatures et des hommes. Lorsqu'un père humain engendre son fils, c'est là un acte transitoire et contingent, par lequel un homme cède une partie de lui-même pour constituer au dehors une nouvelle substance plus ou moins semblable à celle qui l'a engendrée : nous voilà loin de l'acte éternel, nécessaire et immanent de Dieu, qui donne à son Fils, dont la perfection est identiquement la sienne, toute sa propre substance sans rien perdre Lui-même. Le dogme chrétien n'attribue à Dieu que ce qu'il y a de perfection pure dans la paternité, la filiation, la génération.

En résumé, toutes les difficultés, peut-on dire, que l'on oppose au dogme trinitaire, proviennent de ce qu'on méconnaît la loi de l'analogie. Nous n'avons pas, au sujet de Dieu, une connaissance propre et immédiate ; il en résulte que nos concepts, tous tirés des choses créées qui nous entourent, ne peuvent pas s'appliquer de la même façon à l'Etre infini et aux créatures. On trouvera une étude approfondie de la notion d'analogie et de son importance en matière théologique dans l'ouvrage de M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931. Les pages 257-345 traitent spécialement du dogme de la Sainte Trinité.

§ 2. — *Objections contre la création.*

La notion de création est contradictoire et inintelligible. — Créer, c'est faire de rien, tirer du néant ; mais du néant on ne saurait jamais rien tirer. Inutile d'en appeler, en la matière, à la toute-puissance divine : celle-ci, en effet, ne peut réaliser l'absurde. Et si, en affirmant la création, on entend simplement dire que Dieu, par sa seule volonté, fait succéder quelque chose au néant, on n'échappe pas pour autant à la contradiction : car cette succession n'est qu'illusoire. Une succession suppose deux termes positifs, un « avant » et un « après » ; mais un « avant la création » n'est rien du tout, vu que, par hypothèse, il n'y a rien. En langage philosophique, le temps est la mesure du changement des choses réellement existantes ; or, le concept de création exclut tout élément préexistant, donc tout changement, toute succession, tout « avant ».

Réponse. — Personne n'a jamais prétendu que le néant est la matière préexistante avec laquelle Dieu a fabriqué le monde. On

peut cependant maintenir la définition courante « créer, c'est faire de rien », à condition de signifier par là, négativement, que Dieu n'a rien transformé, qu'Il ne s'est servi de rien pour donner l'existence aux êtres. Est-ce alors la simple succession « néant-être » réalisée par la toute-puissance divine ? Il faut concéder que cette succession est purement imaginaire ; elle est le soutien imaginatif du concept populaire qui a besoin, pour se représenter l'irreprésentable, de « réifier » le néant et de lui donner quelque consistance. Tel est le concept de création qui s'exprime dans la Bible et dans les manuels de vulgarisation. Mais le philosophe catholique averti ne tombe pas dans cet anthropomorphisme. Il sait que la création échappe à toute imagination et qu'il n'est pas possible de s'en faire un concept propre et adéquat. Le néant n'est rien et ne peut donc être connu ; forcément le concept de création, « faire de rien », sera purement négatif. Lorsqu'il s'agit de déterminer positivement quelle est la réalité qui correspond à ce concept, il faut considérer séparément Dieu et la créature qui existe par Lui. En Dieu, l'acte créateur est l'Etre même de Dieu, sa substance infinie, rien de plus : n'essayons pas d'ajouter à Dieu, parfaitement et essentiellement simple, une activité quelconque qui en sorte et Le prolonge, comme notre activité humaine sort de notre être et prolonge notre être. Dans l'être créé, la création n'est autre chose que la dépendance totale vis-à-vis de l'Etre suprême. Une relation donc, plutôt qu'une activité, telle est la notion philosophique de la création. Saint Thomas (*Summa theologica*, I, q. 45, art. 3 ; *De Potentia*, q. 3, art. 3) le disait déjà très clairement. Dieu, Cause absolue et universelle, et des êtres finis qui en dépendent, non pas seulement dans leurs transformations ou leurs activités, mais selon *tout* ce qu'ils sont, dans leur être même : il ne faut pas dire plus pour exprimer correctement tout ce que comporte la notion de création, et on y chercherait vainement quelque chose de contradictoire.

L'éternité du monde. — Ne serait-il pas plus simple d'admettre, avec les penseurs de l'antiquité, l'éternité du monde ? Le monde existe, parce qu'il a toujours existé. Le christianisme complique inutilement les choses, en recourant, pour expliquer le réel, à des êtres transcendants et des notions abstraites, insaisissables.

Réponse. — Distinguons bien ce qui est connu par la seule révélation et ce que la raison peut démontrer. Le monde a été créé dans le temps ou avec le temps : c'est de foi, et un très grand nombre d'auteurs pensent, avec saint Thomas (*Summa theologica*, I, q. 46, art. 2), que cette vérité ne peut être démontrée philosophiquement. Pour le philosophe donc, le monde *pourrait* être éternel, encore qu'il ne *doive* pas l'être. Mais à quoi bon attacher de l'importance à cette hypothèse d'un monde éternel ? Qu'il soit éternel ou non, le monde ne se suffit pas à lui-même et a besoin, pour être, de la Cause de tout être, Dieu. L'éternité ne supprime pas la création ; la création étant la dépendance totale des êtres contingents vis-à-vis de l'Etre absolu, un monde éternel comporte une dépendance éternelle, de même qu'un monde créé dans le temps — la foi nous dit que telle est la réalité — postule Dieu et est dépendant de Dieu depuis le premier instant

de son existence. Solution en fait fort simple : le fini exige l'Infini qui le cause, quelle que soit sa durée.

L'évolution ou le transformisme. — La foi proclame la création ; la science, au contraire, est évolutionniste, transformiste. Pour ne parler que des êtres vivants, telle espèce se rattache à telle autre dont elle dérive sous l'action de causes et d'influences diverses, toutes naturelles. Les recherches scientifiques permettent de préciser de plus en plus quelles sont ces influences, et quels sont les chaînons multiples d'une série continue de végétaux et d'animaux. Tous les êtres vivants paraissent se rattacher à quelques souches initiales, et même à une souche unique. Concédons, si l'on y tient, que l'évolutionnisme absolu, qui engloberait tous les êtres vivants pour les rattacher à un seul type primitif, n'est qu'une hypothèse : cette hypothèse se vérifie de plus en plus, et la science est au moins évolutionniste dans sa tendance générale. Cela suffit pour qu'elle soit en conflit avec la foi, conflit qui devient de plus en plus aigu, au fur et à mesure des découvertes.

Réponse. — Il n'y a pas de conflit. Soyons aussi généreux que l'objectant, et concédons que l'évolutionnisme soit dûment prouvé, non seulement pour quelques détails, mais même en ce qui concerne tout l'ensemble des êtres vivants. Il n'y a pas de conflit, parce que les doctrines évolutionniste et créationniste se rapportent à des objets différents. La science ne s'occupe pas du problème de l'*être* ; elle montre le lien existant entre les êtres et entre leurs espèces, elle étudie le devenir, les transformations. La foi de son côté enseigne — et d'ailleurs aussi la raison philosophique — que le Dieu Créateur donne l'être à tout ce qui est, qu'Il est la raison dernière de toutes choses, êtres individuels ou espèces. Lorsqu'on admet cette relation dans le domaine du transcendant, on reste parfaitement libre de rechercher les relations qui relient les créatures entre elles sur le plan du devenir. L'évolutionnisme qui reconnaît que toutes les transformations d'espèces se font conformément à des lois voulues et établies par Dieu, que Dieu a déposé dans le ou les types primitifs les germes ou virtualités qui donneraient un jour naissance à de nouveaux types et de nouvelles espèces, est parfaitement conciliable avec la foi. Il n'est même pas défendu de supposer — quelque improbable que soit l'hypothèse — que le monde animal et le monde végétal se rattachent à une souche commune, et même que les êtres vivants proviennent, par évolution naturelle, de la matière inorganique. En d'autres termes, il ne faut pas admettre une intervention *spéciale* de Dieu à l'origine des espèces animales ou végétales, et de la vie elle-même. Saint Thomas (*Summa theologica*, I, q. 71, ad 1 ; q. 73, art. 1, ad 3), — pour ne citer que lui et ne pas discuter l'opinion de certains Pères de l'Eglise — a admis des cas de génération spontanée et de transformation d'espèces ; il s'est, sans doute, laissé égarer par des interprétations superficielles des phénomènes observés, mais il reste qu'il a réussi à concilier adéquatement ces vues évolutionnistes avec les exigences de sa foi et de sa philosophie. L'évolutionnisme n'est à rejeter que si, sortant du domaine proprement scientifique, il s'avisait de nier Dieu et sa causalité universelle.

Des auteurs catholiques se sont insurgés, au nom de la métaphysique, contre certaines formes rigides de l'évolutionnisme, en particulier contre l'hypothèse de la génération spontanée. Ils ont peut-être raison. Mais on ne saurait certes taxer l'Eglise d'intolérance en la matière. Quant à la description biblique de l'œuvre des six jours, on n'est pas obligé d'y voir plus que l'affirmation du souverain domaine du Créateur sur toutes choses ; celui qui voudra bien s'en rapporter aux différents systèmes d'explication proposés par l'exégèse catholique se rendra compte de la liberté complète laissée à tous ceux que préoccupent les problèmes purement scientifiques.

L'évolutionnisme appliqué à l'homme. — L'Eglise défend cependant d'admettre l'origine animale de l'homme ! Or, en ce domaine également, la science est évolutionniste, en ce sens qu'elle met de plus en plus en lumière la continuité existant entre l'humanité et le règne animal, si elle ne va pas jusqu'à déclarer carrément que l'homme dérive, par évolution, d'une espèce animale. Voilà qui est bien loin de la Bible, d'après laquelle Dieu a formé le premier homme de la poussière de la terre.

Réponse. — Il faut sans doute être prudent et modéré, lorsqu'il s'agit d'appliquer l'évolutionnisme à l'origine de l'humanité. Mais n'exagérons rien. Et commençons par distinguer. L'homme est composé d'un corps et d'une âme spirituelle : c'est de foi. L'âme du premier homme, précisément parce que spirituelle, n'a pu dériver du principe vital tel que la saine philosophie l'admet chez les animaux ; il y a un abîme entre l'homme religieux, raisonneur, inventeur, moral, social, et l'animal le plus développé dans son instinct, et par conséquent il a fallu une intervention spéciale de Dieu pour créer l'âme dans le premier individu humain. C'est l'enseignement de la Bible et de l'Eglise, et l'évolutionnisme qui prétend, antiscientifiquement, s'étendre jusqu'à l'âme humaine, est nettement hérétique. En est-il de même, lorsqu'il s'agit du corps ? Certains catholiques, tels que Le Roy et Zahm, ont cru pouvoir accepter que le corps humain dérive d'une espèce animale par évolution purement naturelle, évolution qui s'est évidemment faite suivant des lois établies par le Créateur. Leur doctrine, il faut l'avouer, n'a pas été accueillie favorablement dans l'Eglise. Mais de là à la condamnation radicale de tout évolutionnisme, il y a de la marge. Il semble que le catholique puisse se contenter d'affirmer une intervention spéciale de Dieu à l'origine du corps humain : l'Eglise n'impose aucune doctrine précise concernant la nature et la portée de cette intervention divine. La Bible, sans doute, raconte comment Dieu a formé l'homme de terre ; mais le récit contient incontestablement des éléments symboliques ou purement littéraires, et il n'est pas prouvé qu'il entend affirmer plus qu'une opération immédiate de Dieu relative à l'élément matériel de l'homme. D'autre part, plusieurs évolutionnistes catholiques modernes ont émis l'opinion que Dieu, pour former le corps humain, aurait utilisé un organisme animal : Il lui aurait notamment donné un surcroît de perfection, de façon à le rendre susceptible d'être informé par une âme spirituelle. Cette opinion a pu être librement proposée et divulguée. Il n'est certes pas possible de préciser fermement la nature

de l'intervention divine, mais on voit qu'il y a facilement moyen d'éviter tout conflit entre la doctrine catholique et la science évolutionniste. A condition que la science reste sur son terrain propre et qu'on ne canonise pas trop hâtivement de simples opinions de catholiques d'ailleurs bien intentionnés ou les résultats d'une exégèse superficielle et provisoire.

C'est dans le même esprit qu'il faudrait aborder d'autres problèmes de ce genre, par exemple celui de l'origine de la première femme. Les détails du récit biblique ne sont pas tous à prendre au sens matériel et littéral. La Commission Biblique (décret du 30 juin 1909) fait preuve d'une grande largeur de vue, lorsqu'elle oblige seulement à retenir comme vérité historique que « la première femme a été formée du premier homme ».

L'existence des anges est un dogme périmé. — Un homme moderne doit se refuser à admettre l'existence des anges. La doctrine catholique paraît bien puérile et fantaisiste, lorsqu'elle peuple l'univers d'êtres invisibles et insaisissables. Et du point de vue historique, elle paraît plutôt un vestige de polythéisme, ou un reste des conceptions antiques concernant les bons et les mauvais génies.

Réponse. — Seul l'homme moderne imbu de préjugés matérialistes nie *a priori* l'existence des anges. Le réel s'étend au delà de ce qui est visible et matériel. Sans doute, la raison ne prouve pas l'existence de créatures purement spirituelles, comme elle prouve l'existence de Dieu et de l'âme spirituelle humaine. Le catholique croit aux anges et aux démons sur la parole de Dieu. Mais la raison perçoit de quelque façon la possibilité et même la convenance de leur existence ; elle montre comment les anges, une fois leur existence connue par ailleurs, se rattachent à l'ordre universel. Au-dessous de Dieu et au-dessus de l'homme dont seul l'élément supérieur est d'ordre spirituel, il y a place pour des êtres créés qui soient totalement dégagés de la matière, et l'on conçoit fort bien que ces êtres spirituels, dont la perfection et le pouvoir dépassent la perfection et le pouvoir de toute autre créature, aient une part dans le gouvernement du monde et des hommes. Il appartient à la théologie de déterminer davantage leur nature, leurs capacités, leur rôle dans l'économie naturelle et surnaturelle, puisque c'est elle qui étudie systématiquement le donné révélé ; encore est-il que toute philosophie qui n'exclut pas le spirituel s'accommodera aisément des précisions fournies par la révélation et la science qui s'y rapporte.

Le problème historique est peut-être un peu plus délicat. Il est toutefois certain que notre croyance aux substances spirituelles plonge ses racines dans l'histoire la plus reculée de l'Ancien Testament. La thèse des rationalistes et des modernistes, qui la font dériver des conceptions religieuses païennes de l'antiquité et en appellent volontiers à l'influence du parsisme au temps de l'exil du peuple juif, est sans fondement solide. L'exégèse et l'histoire relèvent à juste titre la pureté des croyances juives par rapport aux fantaisies païennes, leur compatibilité avec le monothéisme le plus rigoureux, ainsi que leur existence déjà bien définie aux époques lointaines précédant la captivité.

La Providence et le mal. — Si Dieu est le Créateur de toutes choses, si ce Dieu est infiniment bon et étend à toutes ses créatures sa sollicitude paternelle, comment se fait-il qu'il y ait tant de misères dans le monde ? Ces misères ne s'opposent-elles pas à la bonté et à la providence divines ?

Réponse. — Le fameux « problème du mal » a déjà fait couler bien des flots d'encre. Il n'est cependant vraiment terrible que si l'on s'adresse, pour le résoudre, à la sensibilité plutôt qu'à la froide raison. Essayons de dégager, en quelques lignes, les principaux principes de solution dont quiconque veut traiter la question d'une manière plus ou moins complète, doit nécessairement s'inspirer.

Le mal physique tout d'abord. Dieu veut sans doute le mal physique, mais Il ne le veut pas pour lui-même. Il ne le veut que comme élément d'un ordre plus général qu'il doit constituer et servir. Il n'y aurait pas d'oiseaux, si les insectes ne leur servaient de nourriture, et, ultérieurement, le cultivateur bénit l'existence des insectivores. Le châtiment qui frappe le pécheur satisfait aux exigences de la justice vindicative, et prévient de nouvelles offenses ; remarquons à ce propos que, dans l'économie actuelle, toutes les misères subies par l'homme sont la suite et la peine du péché originel. Ces misères, d'ailleurs, sont pour l'homme une occasion de se parfaire dans l'ordre moral, d'exercer la patience et tant d'autres vertus, d'acquérir une riche moisson de mérites, d'expier ses fautes et celles d'autrui. Le chrétien, avec la grâce divine, transforme ses tribulations en joie et bonheur. C'est toujours le bien de l'ensemble que le Créateur a directement en vue, et ce bien général comporte des déficiences particulières. Il n'y a de problème du mal que pour celui dont l'esprit trop étroit ou la foi vivotante ne parviennent pas à saisir la splendeur de l'ordre voulu par Dieu.

Quant au mal moral, le péché, Dieu ne le veut en aucune façon. Il le permet seulement, et, encore une fois, Il le permet en vue d'un bien. La créature pèche librement, et ce péché ne peut être imputé qu'à elle. Mais Dieu est assez sage et assez puissant pour tirer toujours le bien du mal. La miséricorde divine éclate dans la rémission du péché, tandis que le châtiment du péché non remis manifeste la justice divine. D'autre part, la possibilité de pécher engage à la prudence et à l'humilité ; les péchés commis sont un motif de pénitence et d'expiation, souvent aussi une occasion de patience pour les justes. Ainsi donc, le plus grand mal lui-même, qui est en réalité le mal unique, conduit au bien.

Le monde créé par Dieu n'est sans doute pas le meilleur possible et il ne saurait l'être : ce qui est créé est nécessairement fini et imparfait. Mais il est bon, et Dieu ne devait à personne d'en produire un meilleur. Le mal lui-même qui s'y rencontre, en tant qu'il est ordonné en définitive vers le bien, manifeste à sa façon la bonté divine.

§ 3. — *Le péché originel.*

Tout péché suppose la responsabilité personnelle. — Y a-t-il dogme plus déconcertant que celui du péché originel ? Tous les hommes naîtraient pécheurs, mais comment commettre un péché avant

d'exister ? Ou comment hériter le péché d'autrui, vu que le péché est un acte transitoire et que rien n'est plus incommunicable que la volonté qui l'a commis ? Comment être coupable d'un péché que nous n'avons pas commis et qui n'est pas le nôtre ?

Réponse. — Le péché originel est bel et bien *le nôtre*, mais nous ne l'avons pas *commis*. Ce n'est pas non plus l'*acte* transitoire de notre premier père Adam, acte essentiellement personnel. Et il serait blasphématoire de soutenir que Dieu impute à des innocents la faute qu'Adam a seul commise. Le péché originel est une souillure de l'âme ; il est la privation de la justice originelle que Dieu avait d'abord, en notre premier père, conférée à tout le genre humain. Lorsque nous venons au monde, nous sommes donc privés de l'état de justice et de sainteté qui aurait dû être le nôtre, nous sommes ennemis de Dieu et par conséquent pécheurs.

Le péché originel doit être compris par rapport à la première économie que Dieu, dans sa bonté généreuse, avait instituée au paradis terrestre. Adam avait reçu, pour lui-même et pour tous ses descendants, une série de dons surnaturels et préternaturels à laquelle la nature n'avait aucun droit. En transgressant le précepte divin, il a perdu ces mêmes dons, pour lui-même et pour ses descendants, et à notre venue au monde, notre nature, héritée d'Adam et transmise par voie de génération, est telle que le premier péché l'a faite. Elle n'est privée de rien de ce qui lui est dû, mais cependant déchue, n'ayant désormais plus ce qui la surélevait et la rendait particulièrement agréable aux yeux de Dieu. Cet état, qui dure jusqu'à ce que le Baptême nous restitue la grâce sanctifiante, est l'état de péché originel. Les dispositions divines sont, sans doute, mystérieuses ; mais celui qui ajoute humblement foi à ce que Dieu a révélé n'abdique en aucune façon les droits de la saine raison.

Le péché originel contredit certains attributs divins. — Le dogme du péché originel se heurte à une foule de propriétés divines. Dieu a voulu une humanité pécheresse, Il l'a rendue sujette à toutes sortes de misères physiques et morales, Il la châtie durement pour une désobéissance d'un instant, dont elle n'est d'ailleurs pas responsable ; comment concilier tout cela avec la bonté, la justice, la sagesse, la sainteté infinies de l'Etre suprême ?

Réponse. — La difficulté résulte, en majeure partie, d'une conception inadéquate du péché originel. La justice divine est sauve, car les dons surnaturels et préternaturels que l'humanité a perdus à la suite de la faute d'Adam n'étaient dus à l'homme à aucun titre. Dieu ne punit du reste pas des innocents : si les malheurs qui nous accablent peuvent être considérés comme le châtiment du péché, ils sont le châtiment d'un péché qui est, nous l'avons dit, le nôtre. Les conséquences du péché d'Adam sont dures, certes ; mais ce péché était une insurrection grave contre l'autorité du suprême Législateur, et celui qui le commettait était parfaitement conscient de sa gravité et des graves suites qu'il aurait pour sa descendance. Il y a ainsi proportion entre le péché et son châtiment, et ceci est en harmonie totale avec la sagesse et la sainteté de Dieu.

Il reste que Dieu a voulu non pas une humanité pécheresse, mais une humanité solidaire avec Adam, ce qui est tout autre chose. Cette solidarité, Il l'a voulue par bonté : si Adam n'avait pas péché, il nous aurait transmis son état de justice et de bonheur. Si Adam pèche et nous entraîne dans son malheur, ce n'est pas à Dieu qu'il faut l'imputer. Personne du reste n'est privé de ses facultés naturelles ni de la capacité, inhérente à la créature libre, de faire le bien. La solidarité, enfin, par rapport à la conservation et à la perte des dons surnaturels doit étonner d'autant moins que l'ordre naturel lui-même est régi par la même loi. Il y aurait bien des précisions concrètes à ajouter ici.

Mais cette solidarité, dira-t-on, se comprend-elle de la part d'un Dieu infiniment saint et sage, qui prévoyait le péché et le châtiment qu'Il devrait lui infliger ? Inévitablement, le dernier pourquoi de l'ordre établi par Dieu nous échappe. Il y a pourtant lieu de répéter ici ce qui vient d'être dit à propos du problème du mal : Dieu a créé une nature humaine bonne ; Il avait donné à Adam le pouvoir de léguer à ses descendants des biens au-dessus de toute estimation ; Il n'a pas voulu l'abus de la liberté humaine, et Il ne l'a permis, avec toutes les conséquences qu'il entraînerait, qu'en le rattachant à une économie d'ensemble dans laquelle tout, le péché non exclu, concourt à la manifestation des perfections divines.

Il faut noter enfin que dans cette économie l'œuvre de la Rédemption occupe une place primordiale. Après la chute, Dieu a aussitôt promis un Sauveur. Et le bien de la Rédemption l'emporte de loin sur le mal du péché : dans et par le Christ nous regagnons plus que nous n'avions perdu. C'est pourquoi l'Eglise ne craint pas de chanter dans son office du Samedi Saint : « *O felix culpa*, ô heureuse faute, qui nous a valu un tel Rédempteur ». Quiconque considère le plan divin dans son ensemble ne peut manquer d'en admirer la splendeur et d'y voir la manifestation sublime de la bonté divine. On lira avec fruit, à ce propos, l'ouvrage de M. A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, 2e édit., Paris, 1934, où l'appartenance de la permission du péché à l'économie surnaturelle est particulièrement mise en relief.

Le dogme du péché originel contredit encore la loi de l'évolution. — Il implique une déchéance de l'humanité ; or, celle-ci évolue de l'imparfait au parfait, de la barbarie à la civilisation, de l'animalité à l'intelligence.

Réponse. — Tout d'abord, la loi de l'évolution n'est pas nécessairement absolue et universelle, et la liberté humaine peut être un principe de recul aussi bien que de progrès. Ensuite et surtout, le fait de l'élévation primitive du genre humain à l'ordre surnaturel ainsi que celui de la déchéance commune par suite du péché d'Adam n'ont rien à voir avec la loi de l'évolution, qui ne se rapporte qu'à l'humanité dans son état actuel. La possibilité et la réalité d'une élévation ou d'une chute de l'humanité restent forcément en dehors de la portée des méthodes scientifiques, par lesquelles on croit pouvoir établir la loi de l'évolution ; seule la foi nous renseigne à ce sujet et elle seule est capable de le faire. C'est pour les mêmes motifs que

l'ethnologie et la préhistoire ne sauraient faire valoir aucune objection sérieuse contre le péché originel : même si ces sciences réussissaient à prouver suffisamment que l'humanité dans son ensemble se parfait de plus en plus suivant une ligne continue, on ne saurait nier pour autant l'existence d'une condition primitive de bonheur et de perfection, au sujet de laquelle la révélation nous fournit des informations complémentaires. Aussi longtemps que le travail scientifique s'occupe de son objet propre, il n'y a pas de danger qu'il fournisse des armes contre les dogmes catholiques.

§ 4. — *L'Incarnation.*

Antinomie de la divinité et de l'humanité. — Comment comprendre que Jésus puisse être à la fois Dieu et homme ? La divinité et l'humanité sont trop distantes l'une de l'autre pour pouvoir être réunies en un seul être. La toute-puissance, l'éternité, l'omniscience sont des attributs exclusivement divins, qui ne sauraient par conséquent convenir à un homme.

Réponse. — Rien de plus simple, et en même temps rien de plus sublime que le dogme de l'Incarnation ou de la divinité de Jésus-Christ. Une personne, deux natures. La personne divine du Verbe possédant, outre sa nature divine, une nature humaine semblable en tout — sauf le péché — à la nôtre. Dieu se faisant homme, par amour pour nous, tout en restant Dieu et en gardant tous les attributs de la divinité. Nous ne saurions, certes, *comprendre* le mystère de cette union à laquelle nulle autre n'est comparable, mais la raison la plus sagace n'y découvrira jamais la moindre contradiction.

Expliquons-nous quelque peu. Il y aurait contradiction si la nature divine et la nature humaine se mélangeaient ou se confondaient en une seule : Dieu, en effet, est essentiellement immuable. La foi enseigne que les deux natures subsistent, complètes et sans confusion, en une seule personne. Il en résulte que la toute-puissance, l'éternité et les autres attributs divins ne deviennent nullement les attributs de la nature humaine ; ils restent cependant les attributs de celui qui, tout en étant Dieu, est homme, et l'on peut dire, en parlant de Jésus-Christ, que cet homme est tout-puissant, et ainsi de suite. Les attributs d'une nature — règle de logique fort simple — peuvent et doivent être affirmés de celui qui possède cette nature. En vertu de cette même règle, la même personne de Jésus-Christ jouira d'attributs opposés : Jésus est en même temps éternel et mortel, suivant que l'on considère sa divinité ou son humanité. Contradiction ? Nullement ; on ne prouvera jamais que l'infini ne puisse s'unir, sans changer, une nature créée. Mystère cependant, oui, que la toute-puissance de Dieu a voulu réaliser par amour.

La Primitive Eglise a idéalisé en Jésus l'homme qu'elle vénérait. — Il serait plus simple d'expliquer l'Incarnation par une divinisation, une idéalisation élaborée lentement par la primitive Église, vénérant dans le Christ l'homme parfait dans son éminente dignité et son incomparable grandeur morale.

Réponse. — Nous croyons ce mystère parce qu'il nous a été révélé. Jésus-Christ a affirmé sa divinité, et sa crédibilité est garantie par ses miracles et en particulier celui de la résurrection. Nous n'avons pas à développer cela ici. Il ne peut être question d'une foi qui se serait élaborée et développée dans la communauté chrétienne primitive et qui aurait abouti à la divinisation d'un Maître aimé et honoré. Le sens des déclarations de Jésus avait déjà été parfaitement saisi par ses adversaires eux-mêmes (voir par exemple *Joa.*, v, 18 ; viii, 59 ; x, 33 ; xix, 7). Du reste, une pareille divinisation, outre qu'elle est affirmée gratuitement et à l'encontre des documents historiques, serait un miracle au moins aussi extraordinaire que l'Incarnation à laquelle on prétend la substituer. Comment en effet expliquer que dans un milieu rigoureusement monothéiste, foncièrement opposé aux spéculations religieuses du paganisme, on en soit venu à considérer l'homme Jésus, de la façon la plus formelle, comme Dieu et Fils de Dieu, et cela en l'espace des quelques années qui se sont écoulées entre la mort de Jésus et l'époque de l'activité littéraire de saint Paul et de saint Jean, témoins convaincus de la divinité du Christ ? Remarquons au surplus qu'il n'y a pas la moindre trace ni de cette formidable évolution ni du vaste mouvement de protestations qu'elle aurait dû susciter. Lire surtout M. Lepin, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité,* Paris, 1929, et comparer ce qui a été dit au sujet du Christ dans la deuxième partie de cet ouvrage et dans l'article du R. P. B. Rigaux.

Est-il raisonnable d'admettre que Dieu souffre et meure ? — Dieu est essentiellement impassible et éternel.

Réponse. — Il y a lieu d'appliquer ici le principe que nous venons d'établir un peu plus haut. Ce n'est pas la divinité qui souffre et meurt, ni Jésus dans sa divinité ; mais c'est la personne divine qu'est Jésus-Christ, personne qui s'est unie une nature humaine véritable, capable par conséquent de souffrir et de mourir. Encore une fois, on peut et on doit attribuer à l'individu, à la personne, les propriétés et les actes qui appartiennent immédiatement à la nature possédée par cette personne. Jésus ayant deux natures, il faudra Lui attribuer les propriétés et les actes de chacune d'elles.

Il n'y a pas, lorsqu'on parle de la mort du Dieu-homme, la moindre assimilation avec les dieux mourants du paganisme. Ceux-ci sont des héros, des hommes idéalisés, ou des forces de la nature personnifiées, qui n'ont en somme rien de divin. Le Dieu mourant du christianisme est un vrai Dieu, qui meurt dans la nature humaine qu'Il a prise dans un but de rédemption. Nous n'avons pas ici le seul cas où les fervents de l'histoire comparée des religions abusent de la méthode comparative par un rapprochement superficiel.

La maternité divine de Marie, fantaisie mythologique. — La maternité divine de Marie, voilà encore un de ces dogmes à la fois déroutants et dangereux ! Ce dogme est déroutant, car on ne conçoit pas que Dieu puisse avoir une mère, et qu'une femme soit, au vrai sens du mot, mère de Dieu. Laissons de pareils concepts aux fantaisies mythologiques du paganisme ! Ce dogme est, de plus, dangereux, puisqu'il mène à l'adoration d'une créature.

Réponse. — Ce dogme n'est pas plus déroutant que celui de l'Incarnation, dont il dérive en ligne droite. C'est encore et toujours le même principe qui trouve ici une de ses applications les plus remarquables. Dieu, dans sa nature divine, n'a pas de mère, et Marie n'est pas une déesse : nous voilà déjà aux antipodes de la mythologie païenne ! Mais l'homme Jésus, qui est une personne divine, a une mère qui L'a vraiment conçu et enfanté selon la nature humaine. Marie est mère de Jésus, qui est vraiment Dieu ; elle est donc Mère de Dieu. Toute mère n'est-elle pas mère de la *personne* qu'elle engendre, encore qu'en l'engendrant elle ne lui donne que le corps et non l'âme ? Or, le fils de Marie est une personne divine. Il suffit, pour que Marie soit Mère de Dieu, qu'elle ait exercé les fonctions de la maternité à l'égard de cette personne et il ne faut nullement qu'elle ait engendré la nature divine elle-même.

Ce fut l'erreur des nestoriens, au début du ve siècle, de refuser à Marie le titre de Mère de Dieu, et de ne lui accorder que celui de Mère du Christ. Par le fait même, on niait que le Christ fût vraiment Dieu, que la même personne fût à la fois vrai Dieu et vrai homme, pour n'admettre qu'une union purement accidentelle et morale entre le Christ et le Verbe. Le concile d'Ephèse, en 431, a fait justice de cette hérésie, qui s'attaquait aux fondements mêmes du christianisme. Aujourd'hui encore, en vertu d'une logique implacable, la foi au Christ faiblit ou disparaît même, là où l'on s'en prend à la Mère.

La maternité divine confère sans doute à Marie une dignité hors pair, et elle est le fondement dernier de presque tous les privilèges que la foi et la théologie attribuent à la Sainte Vierge, mais elle ne comporte aucunement la divinité. Marie reste une simple créature, et n'a aucun droit à l'adoration. Aussi l'Eglise lui rend-elle un culte tout spécial, appelé hyperdulie, mais elle ne tombe nullement dans l'idolâtrie. On vénère, on honore la Mère de Dieu ; on ne l'adore pas. Beaucoup d'objections que l'on fait, du côté protestant surtout, contre le dogme ou le culte marial, ne reposent que sur des conceptions inexactes.

Le culte du Cœur de Jésus est idolâtre. — Le culte rendu au Sacré-Cœur de Jésus est un culte idolâtrique, l'adoration d'un organe matériel, créé. Il est d'ailleurs superstitieux et établi sur un faux fondement : il prétend, en effet, avoir comme objet propre l'amour de Notre-Seigneur, amour dont le cœur serait le siège et l'organe ; mais il y a longtemps que la physiologie a rejeté pareille conception comme superficielle et inexacte.

Réponse. — De même que l'on adore l'humanité du Christ, ainsi on peut, à supposer que l'Eglise ait reconnu l'opportunité du culte, adorer chacune des parties de cette humanité. Un même motif vaut pour les deux cas : l'appartenance à la personne divine. On n'adore pas le cœur du Christ isolé de la personne : le culte s'adresse au cœur considéré formellement tel qu'il est, c'est-à-dire uni au Verbe de Dieu, et vise par conséquent, en dernière analyse, la *personne divine et adorable* du Sauveur. Aussi l'Eglise, pour prévenir toute erreur, a-t-elle défendu de rendre un culte public aux images ou tableaux qui représenteraient le Sacré-Cœur de Jésus seul.

En langage théologique correct, l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur est soit le cœur réel, physique de Jésus-Christ (objet spécial et direct ou immédiat), soit la personne tout entière (objet complet ou total), non l'amour de Notre-Seigneur. D'autre part, le cœur est l'objet d'un culte spécial en raison de l'amour dont il est, non pas le siège ou l'organe, mais le *symbole* naturel. Ceci s'explique aisément : l'amour a souvent sa répercussion matérielle dans les mouvements du cœur, et ce fait d'expérience courante a donné lieu, indépendamment de toute théorie scientifique, à un symbolisme universellement admis. Il était dès lors naturel de vénérer l'amour du Christ dans l'organe qui le symbolise, quel que soit par ailleurs le rôle physiologique qui revient à cet organe. Il n'y a donc pas de conflit avec les conclusions de la physiologie, qui n'ont pas à entrer en ligne de compte ici. A ceux qui voudraient se livrer à une étude sérieuse de la doctrine qui est à la base du culte du Sacré-Cœur, il y a lieu de recommander particulièrement l'ouvrage de A. Vermeersch, *Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré Cœur*, t. II : *Partie doctrinale*, Tournai et Paris, 1930 (7e édit.).

§ 5. — *Les Sacrements.*

Le Baptême : rite matériel ; condition abusive du salut. — Le Baptême, selon le dogme catholique, est absolument nécessaire au salut. Il est tout d'abord bien difficile de se représenter qu'un rite purement matériel puisse être la condition indispensable de la béatitude céleste et que Dieu châtie éternellement ceux qui ne se sont pas soumis à cette formalité extérieure. Ensuite, ce dogme est extrêmement dur pour les milliards de païens qui n'ont jamais entendu parler de la religion chrétienne et du Baptême, et qui sont donc tous irrémédiablement voués à l'enfer. Sans parler de la multitude innombrable des enfants qui meurent sans avoir pu recevoir le Baptême, et qui sont donc damnés sans la moindre faute de leur part.

Réponse. — Il y a là plusieurs difficultés qu'il convient de traiter séparément. La première concerne la valeur et la nécessité d'un rite matériel par rapport aux biens d'ordre surnaturel. La réponse est facile. Dieu nous a librement élevés à une condition qui dépasse les exigences de notre nature, et Il détermine librement les conditions du salut. Dans l'institution des sacrements, Il ne manifeste pas seulement sa toute-puissance qui parvient à transformer des rites matériels en causes d'effets surnaturels, mais aussi sa bonté et sa sagesse. Sa bonté : car rien n'est plus facile à l'homme, pour s'assurer le salut, que l'emploi de ces moyens extérieurs qui sont autant de sources de grâces surnaturelles. Sa sagesse : car l'homme n'est pas un ange, et dans toute son activité il se sert des choses matérielles pour se parfaire et parvenir à l'intelligence des réalités et vérités d'ordre spirituel. Louons et remercions Dieu de nous avoir donné, dans le Baptême, un moyen si approprié à notre nature et si facile dans son application, par lequel nous pouvons nous assurer la régénération spirituelle, la vie surnaturelle des enfants de Dieu et l'entrée du paradis. Que Dieu punisse ceux qui méprisent sciemment ses bienfaits insignes, rien de plus naturel.

Mais ceci nous amène au problème soulevé par les innombrables païens qui ne connaissent pas le don de Dieu. Problème complexe, en vérité. Que la miséricorde, la bonté, la volonté salvifique de Dieu s'étendent aussi aux infidèles, c'est incontestable ; mais le comment nous échappe. Il est certain que Dieu donne à tous les hommes la possibilité du salut, et que personne ne se damne si ce n'est par sa propre faute. Il est certain, en outre, que le Baptême proprement dit, le sacrement, n'est pas *absolument* indispensable au salut, et qu'il peut être suppléé, si son administration est impossible, par ce qu'on appelle le Baptême de désir, c'est-à-dire un acte de charité ou de contrition parfaite, accompagné du désir du Baptême, désir qui peut être implicitement contenu dans la volonté générale de faire tout ce que Dieu exige. Ces quelques considérations font déjà entrevoir que les païens ne sont pas irrémédiablement voués à l'enfer, par suite de l'impossibilité de recevoir le Baptême : le principe est que personne n'est damné uniquement pour l'ignorance invincible de la révélation et des moyens de salut. Nous ne pouvons en dire davantage ici, ni exposer les nombreux essais de solutions plus précises proposés par les théologiens. On en trouvera un exposé complet et judicieux dans L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 vol., Toulouse, 1934 (2e édit.).

Restent les enfants qui meurent sans Baptême et sans possibilité de le recevoir. S'ils sont « damnés » au sens théologique du mot, c'est-à-dire punis de la peine du dam ou privés de la vision béatifique, ils jouissent cependant d'une félicité naturelle et ne souffrent pas les peines de l'enfer. Ceci est une doctrine certaine et communément admise de nos jours, quoi qu'en aient dit jadis certains Pères et théologiens plus sévères. Et cette doctrine est consolante. Il y a, par ailleurs, une grosse difficulté à montrer comment le principe de la volonté salvifique de Dieu reste sauf en ce qui concerne ces enfants. Diverses solutions plus ou moins ingénieuses lui ont été données ; nous renvoyons aux manuels de théologie. Bornons-nous à signaler ce qui est certain : Dieu veut sincèrement le salut de tous les enfants ; pour l'exécution de cette volonté, Il institue un sacrement dont Il confie l'administration aux hommes, de sorte que si ceux-ci restent en défaut, ce n'est pas à Dieu qu'il faut s'en prendre ; ce sacrement, s'il est nécessaire, est aussi, en lui-même, suffisant pour donner le salut éternel aux enfants qui meurent avant l'âge de raison. D'autre part cependant, nous ne voyons pas clairement, vu le silence de la révélation à cet égard, *de quelle façon* ce sacrement constitue un moyen suffisant de salut, alors que son administration peut être empêchée par le jeu des activités naturelles, indépendantes, semble-t-il, de la volonté humaine. Il faut appliquer ici ce que disait Bossuet (*Traité du libre arbitre*, chap. IV) à propos du problème de la conciliation de notre liberté avec le gouvernement universel de Dieu : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue. »

L'Eucharistie, rite symbolique. — Se peut-il que le corps de Notre-Seigneur soit tout entier présent dans un petit morceau de pain, comme le veut le dogme eucharistique ? C'est un défi aux lois de l'espace, pour ne parler que de celles-là. Il faut plutôt entendre les paroles de la Cène, « ceci est mon corps », au sens d'une présence spirituelle ou symbolique : le pain mangé au repas eucharistique représente le Christ et contient la vertu de son humanité sainte, ou encore : ceux qui célèbrent la cène professent leur foi au Christ et leur confiance dans l'efficacité salutaire de sa mort.

Réponse. — Il y a encore bien d'autres interprétations symbolistes qui ont été proposées par les protestants et les incroyants. Aucune ne tient devant la critique. Nous croyons à la présence réelle, parce que les paroles du Sauveur ne sont pas susceptibles d'une autre signification, et Celui qui les a prononcées est Dieu, infaillible, digne d'une foi sans réserves. Luther lui-même, qui pourtant a démoli bien des dogmes, n'a pas osé toucher à celui-ci : les paroles du Christ sont trop claires, disait-il. De fait, le verbe « être » ne peut signifier « figurer » ou « contenir la vertu ». Ni le texte lui-même, ni la nature des éléments de la Cène, ni la façon dont les Evangélistes décrivent l'institution de l'Eucharistie, rien ne permet de soupçonner un sens métaphorique, auquel du reste personne n'a songé pendant les quinze premiers siècles du christianisme. Les mots « ceci est mon corps » ne peuvent signifier que la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie.

Il y a encore d'autres arguments auxquels la théologie fait, à bon droit, appel pour prouver le dogme de la présence réelle : les paroles de Notre-Seigneur, au chapitre VI de l'Evangile de saint Jean, promettant l'institution de l'Eucharistie — la doctrine de saint Paul — les témoignages de la Tradition. Tout cela a été étudié par la science théologique, et si la critique indépendante n'a pas manqué d'opposer ses propres systèmes et ses propres interprétations, elle n'a jamais pu ébranler la solide construction catholique.

Et les lois de l'espace ? Distinguons bien le *fait* de la présence réelle, et le *mode*, le *comment*. Si le corps du Christ tout entier est présent dans l'Eucharistie, avec toutes ses qualités et perfections — faute de quoi ce ne serait plus le vrai corps du Christ, — il n'y est évidemment pas de la façon dont les êtres matériels sont dans le lieu qu'ils occupent. La présence du corps du Christ n'est pas locale, au sens où nous entendons ordinairement ce mot. On l'appelle en théologie présence sacramentelle — ce qui ne dit pas beaucoup — ou, plus distinctement, présence par mode de substance. Il faut se la représenter à peu près comme la présence de l'âme dans le corps humain : l'âme est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Ainsi le corps du Christ est tout entier dans l'hostie et dans chaque fragment de l'hostie. Il appartient à la science théologique d'exposer davantage ces notions et d'en montrer le bien fondé.

Une dernière remarque : il n'est pas du tout exact et conforme à la doctrine catholique de dire que le corps de Notre-Seigneur est présent *dans* le pain. C'est là l'erreur luthérienne. Il ne reste plus du pain, après la consécration, que les apparences ou espèces, le pain lui-même ayant été totalement changé au corps du Christ. Cette conversion totale est appelée transsubstantiation, par opposition à l'impanation et à la consubstantiation prônée par Luther.

La transsubstantiation : explication purement scolastique inadmissible et absurde. — Cette transsubstantiation est précisément inadmissible ! Elle est d'invention relativement récente, et ne répond pas, par conséquent, au dogme révélé. Les scolastiques, en l'inventant, ont altéré le donné de la révélation, en y incorporant une théorie purement philosophique. Ils ont, de plus, été amenés à admettre et — chose incroyable ! — réussi à faire admettre par l'Eglise l'absurdité des espèces continuant à exister sans la substance qui leur sert de soutien naturel.

Réponse. — Précisons bien le sens du dogme de la transsubstantiation. Il est de foi que la consécration opère la conversion totale du pain au corps du Christ, et que seules les espèces du pain continuent à exister. L'Eglise, en définissant cette vérité, s'est servie des termes de « substance » et d'« accidents », oui ; mais elle n'a pas pour autant imposé à la foi des fidèles la théorie philosophique de la composition des êtres en substance et accidents : elle a tout simplement employé le langage admis communément par les philosophes et théologiens catholiques, parce que ce langage lui paraissait propre à exprimer le dogme révélé. Il faut donc nettement distinguer le dogme lui-même et la vérité philosophique qui sert à l'exprimer : celle-ci n'est nullement définie, ni même incorporée au dogme.

Nous concédons volontiers que le terme de « transsubstantiation » est relativement nouveau : on ne le trouve pas avant le XIIe siècle. Mais qu'importe, si la réalité qu'il recouvre a toujours été admise ? On disait autrefois « transmutation » ou « transfiguration » ; on disait que le pain « devient » le corps du Christ. Et l'on a toujours considéré comme hérétique celui qui prétendait qu'après la consécration il y avait encore « du pain » sur l'autel. L'expression importe peu. Le dogme de la transsubstantiation est attesté des douzaines ou des centaines de fois par les Pères, en des termes pratiquement équivalents. La *doctrine* n'est donc pas neuve. Et il est même facile de la déduire des mots du Christ eux-mêmes. Le Sauveur n'a pas dit qu'Il donnait son corps *avec*, *dans* ou *sous* le pain ; en disant simplement : « *ceci* est mon *corps* », Il signifie que ce qu'Il tient dans ses mains et présente aux apôtres, *est* vraiment son corps, alors que quelques instants auparavant il n'y avait que du pain. La conclusion est inéluctable : le pain a été totalement converti au corps du Christ, les apparences seules en sont restées. C'est ce qu'en langage technique on appelle transsubstantiation.

Quant à cette permanence des espèces, on reste libre de l'expliquer comme on veut. On pourrait même, sans tomber dans l'hérésie, nier la réalité objective des espèces pour n'admettre que de simples apparences subjectives. En toute hypothèse, il n'y a aucune contradiction à ce que Dieu, *par un miracle* de sa toute-puissance, conserve directement les espèces eucharistiques — les accidents, d'après la théologie scolastique — sans leur soutien connaturel. On retrouve ici les caractères habituels du mystère chrétien : la raison ne peut ni démontrer ni comprendre, mais elle est tout aussi incapable de découvrir quelque contradiction.

En examinant ces quelques difficultés qu'on oppose au dogme eucharistique, nous n'avons pu qu'effleurer une matière théologique

extrêmement vaste. Le lecteur qui désirerait, comme nous l'espérons, un exposé plus approfondi et plus complet, devra chercher un supplément d'informations dans les manuels classiques de théologie, et surtout dans les très nombreuses monographies se rapportant aux aspects les plus divers du dogme, dans l'article ou plutôt les articles *Eucharistie* du *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant-Mangenot), *Idem* du *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Pirot), et dans l'encyclopédie populaire *Eucharistia,* éditée à Paris, chez Bloud et Gay, en 1934.

La Pénitence, produit d'une lente évolution. — La Pénitence, aux termes du dogme catholique, est un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette croyance n'est pas compatible avec les enseignements de l'histoire. Aux premiers siècles, l'Eglise n'avait pas conscience de pouvoir remettre tous les péchés ; la confession des péchés et la satisfaction n'étaient pas secrètes ; la réconciliation des pécheurs avec l'Eglise était un acte du for ecclésiastique et ne comportait nullement la rémission des péchés devant Dieu. Ces faits et bien d'autres encore attestent que l'existence du sacrement de Pénitence dans l'Eglise ne se trouve qu'au terme d'une longue évolution.

Réponse. — Qu'il y ait eu une évolution de la discipline pénitentielle, c'est incontestable. Les étapes de cette évolution ne sont pas toutes connues avec une parfaite certitude, et il faut se garder d'établir des conclusions sur des données relativement rares, dont l'interprétation est du reste parfois douteuse. Il est certain toutefois que, malgré l'importance des changements survenus dans la façon d'administrer la Pénitence, celle-ci est toujours restée invariable dans ses éléments essentiels. Le sacrement de Pénitence a toujours comporté les trois actes du pénitent — aveu des fautes, repentir, satisfaction — et l'acte réconciliateur posé par l'autorité ecclésiastique. Que la confession n'ait pas toujours été secrète, que la satisfaction ou l'accomplissement des œuvres pénitentielles ait jadis précédé la réconciliation au lieu de la suivre, que cette satisfaction ait été plus sévère que maintenant et ait même revêtu, en certains cas, un caractère obligatoire de publicité et de solennité qui nous choque aujourd'hui, tout cela est au fond accessoire. Les pratiques religieuses et les obligations imposées par l'Eglise sont fatalement dépendantes d'une foule de circonstances, et en particulier de la mentalité des fidèles. L'on comprend dès lors qu'il y ait eu évolution.

La portée de cette évolution ne peut d'ailleurs être exagérée. Il n'est pas vrai que la confession publique des péchés secrets ait été obligatoire : cette obligation n'a existé qu'en certains endroits, par mode d'abus, semble-t-il. Il n'est pas vrai que l'Eglise n'ait pas eu, au début, conscience de remettre les péchés devant Dieu, au for interne : le témoignage des anciens Pères est suffisamment explicite. Il n'est pas vrai non plus que certaines restrictions pratiquées par l'Eglise primitive concernant le pardon de quelques péchés graves ou la réitération de la réconciliation témoignent d'une conscience de limitation de pouvoirs ; elles sont plutôt l'expression d'une plus grande sévérité conforme à la plus grande ferveur des premiers chré-

tiens et due à de simples motifs d'opportunité. Les historiens catholiques peuvent, en toute sécurité, opposer leur méthode critique et leurs conclusions à celles des incroyants.

Indépendamment de l'argumentation historique, la théologie fait appel, ici comme ailleurs, aux sources de la révélation comme telles. En déduisant l'existence du pouvoir des clefs dans l'Eglise et l'existence du sacrement de Pénitence, des paroles mêmes de Notre-Seigneur telles que les contient l'Ecriture Sainte, des attestations des Pères qui sont les témoins de la foi, et du témoignage de l'Eglise vivante, elle pratique une méthode parfaitement légitime, contre laquelle les observations critiques de certaine école d'historiens ne sauraient prévaloir.

Encore une fois, la littérature du sujet est énorme. Nous recommandons surtout l'article *Pénitence* du *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant-Mangenot), où l'on trouvera mentionnées les autres études d'ensemble et les monographies les plus marquantes.

Chanoine Aloïs VAN HOVE,
Docteur et maître en théologie,
Professeur au Grand Séminaire de Malines.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les objections qui viennent d'être exposées et auxquelles on a opposé une réfutation, sans doute trop sommaire, un exposé plus abondant pourrait entrer dans le détail des difficultés soulevées contre les dogmes catholiques par l'histoire des dogmes et par l'histoire comparée des religions. En France, S. Reinach (*Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, Picard, 1922) et M. J. Turmel (*Histoire des dogmes*, Paris, Rieder, en plusieurs volumes) se sont faits les spécialistes de ces deux genres de difficultés. Les articles de Messieurs les professeurs Draguet et Goossens, qui ont expliqué respectivement l'évolution des dogmes et le problème de leur énoncé philosophique, résolvent d'un point de vue principiel un grand nombre d'entre ces difficultés. Pour l'étude plus détaillée de ces questions, la théologie d'expression française possède des ouvrages de première valeur : le *Dictionnaire de Théologie catholique*, le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, la collection *Bibliothèque de théologie historique*, la collection des dissertations de l'Université de Louvain pour l'obtention de la maîtrise en théologie et la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*. En ce qui concerne l'histoire comparée des dogmes chrétiens, une mention toute spéciale revient à l'ouvrage de synthèse du T. R. Père K. Prümm : *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig, Hegner, 1935). Ce magnifique ouvrage sera bientôt pour tous les catholiques instruits, nous n'en doutons pas, la « somme » de l'histoire religieuse comparée du christianisme naissant. Par son information étendue, par ses jugements pondérés et judicieux, par l'art d'exposer, de classer et d'apprécier les hypothèses religionnistes, même les plus abstruses, il rendra d'énormes services. Dans nos bibliothèques, il prendra place à côté des quelques autres ouvrages catholiques de premier plan parus en ces dernières années : les *Etudes Bibliques* du P. Lagrange et de ses collaborateurs, le *Jésus Christ* du P. de Grandmaison, l'histoire comparée des religions du R. P. Pinard, l'*Histoire du Dogme de la Sainte Trinité* du R. P. Lebreton, le *Judaïsme palestinien* du R. P. Bonsirven, les monographies du professeur Dölger, et les thèses louvanistes de J. Coppens, W. Goossens, A. Charue, B. Rigaux, J. Thomas, D. Van den Eynde. En vérité, nos vieux maîtres avaient raison de nous répéter : « Il y aura encore de beaux jours pour la science catholique ! »



Les vices et les vertus. Quatrefeuilles de la cathédrale d'Amiens. (Cl. Arch. Phot.)

VII

LA MORALE CATHOLIQUE

Tout autant que l'Ecriture sainte et le dogme, voire plus peut-être que ceux-ci, la morale catholique a été en butte aux attaques des adversaires de la vérité chrétienne. Depuis Pascal, les ennemis de ceux qu'ils appellent volontiers « les casuistes » n'ont pas désarmé. Il suffirait de citer les noms de Paul Bert et de Bayet en France, de Grassmann, Herrmann, von Hoensbroech et, plus récemment, de la femme du feld-maréchal von Ludendorff en Allemagne. Les brochures ou livres de ces derniers ont été répandus parmi le peuple à des centaines de milliers d'exemplaires ; les polémiques ont eu fréquemment des échos devant les tribunaux et dans les parlements. Quelques-unes de ces attaques, personne n'oserait le nier, sont inspirées uniquement par la haine du catholicisme. Chez certaines personnes ce sont plutôt des préjugés qui les empêchent de voir la vérité et de se faire une conception exacte de la doctrine morale de l'Eglise. Bien des objections tomberaient du coup si ceux qui les profèrent avaient des idées plus justes sur la morale chrétienne. La meilleure apologétique serait, sans aucun doute, un exposé objectif et positif de l'éthique du catholicisme (1). Malheureusement nous ne pouvons

(1) Un heureux essai dans ce sens vient d'être fait par le professeur de Tubingue, O. Schilling, dans l'ouvrage *Apologie der katholischen Moral*, Paderborn, 1936.

songer à le donner ici : il déborderait les cadres de cet ouvrage et dépasserait trop largement l'espace qui nous est mesuré. Ceux qui le désirent sincèrement ont d'ailleurs autant d'occasions qu'ils veulent pour s'instruire : ils peuvent trouver cet exposé systématique dans les traités de théologie et de philosophie morale, voire même dans la plupart des cours supérieurs de religion. Nous nous contentons d'examiner brièvement les principales objections qu'on entend le plus couramment proférer contre la morale catholique.

CHAPITRE PREMIER. — MORALE ET CASUISTIQUE

1. **Les méthodes en théologie morale.** — Les difficultés qu'on rencontre chez les adversaires de la morale catholique sont pour ainsi dire exclusivement empruntées aux ouvrages consacrés à la casuistique. Ceux-ci semblent constituer l'unique source d'information. C'est un grave défaut de méthode. Car la casuistique n'est tout de même pas toute la morale, elle n'est pas la morale tout court, elle n'en est qu'une partie, et encore la partie la plus « basse », si l'on ose dire (1).

On distingue, en effet, trois manières de traiter la théologie morale : la méthode spéculative ou scolastique, la méthode ascétique et mystique et la méthode casuistique.

La première seule est à proprement parler scientifique. C'est dans les ouvrages qui suivent la méthode spéculative qu'il faut chercher les grands principes de la morale catholique. La seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin en constitue comme le type et l'exemple.

Par la solidité de ses fondements, la clarté et l'unité de son plan, l'harmonie parfaite des parties et la finesse des détails, la *Somme* est une œuvre magistrale,qui fait l'admiration de tous ceux qui l'étudient. Si, comme ensemble, cette synthèse n'a jamais été dépassée, l'esprit qui l'anime n'est pas mort avec le docteur commun ; les théologiens postérieurs à saint Thomas, pénétrés de son esprit philosophique, ont continué à construire sur le fondement posé par lui, l'ont même souvent surpassé dans certaines questions particulières et dans l'examen des détails.

A l'étude des principes, les auteurs écrivant après le concile de Trente ont joint celle des questions nouvelles du droit naturel et de la vie économique ; dans leurs monographies ils ont incorporé un riche matériel canonique et patristique et ils font preuve, en même temps, d'une finesse logique étonnante et d'un esprit juridique et théologique développé.

Les grands commentaires de l'école thomiste, comme ceux de Cajetan et de Billuart ; les ouvrages des Jésuites, comme ceux du cardinal de Lugo, de Lessius, Suarez, Vasquez et Molina, de même que les traités modernes de philosophie morale et de droit naturel, ne donnent pas du tout l'impression d'être peu scientifiques. Bien au contraire ! Par la largeur et la profondeur, par le nombre des questions exami-

(1) R. BROUILLARD, *La casuistique catholique*, dans les *Etudes*, t. CLXXXIII, 1925, p. 325.

nées et la manière de les traiter, ils font preuve d'une solidité de méthode et de doctrine que bien des adversaires modernes peuvent leur envier. L'attention s'y porte principalement sur les principes, les cas particuliers ne sont examinés que pour mieux mettre en lumière les idées fondamentales. Les adversaires de la morale catholique ne citent guère ces grands ouvrages. Ce sont cependant ces œuvres-là qu'ils devraient étudier de préférence s'ils veulent se faire une idée exacte de la morale catholique (1).

Cette morale catholique trouve son prolongement et son complément, son achèvement, dirions-nous, dans les ouvrages d'ascétique et de mystique. Par une division du travail, devenue nécessaire à la suite de l'ampleur prise par les études, on leur a abandonné l'examen des questions touchant les moyens d'arriver à la perfection et de s'élever jusqu'aux cimes de la vie chrétienne. C'est ainsi que Linsenmann a pu dire que l'ascétique et la mystique sont la vraie morale chrétienne. Si elles se sont développées en dehors et à côté de la morale au sens strict, ce n'est pas nécessairement un signe de pauvreté, c'est plutôt un indice de richesse : l'aspiration à la sainteté et le désir de la perfection se sont au cours des temps manifestés à tel point, qu'il a fallu y consacrer une forme d'activité littéraire spéciale et en faire l'objet d'une science indépendante. Encore une fois les adversaires ont grand tort de négliger cet aspect de la morale catholique et de ne pas tenir compte, dans leurs critiques, de l'abondante littérature ascétique et mystique (2).

« Toute morale qui se développe, qui veut s'appliquer tout à fait à la vie, dit le Père Brouillard (3), est obligée de se prolonger en une précision de problèmes pratiques, en une recherche de solutions concrètes, en une casuistique. »

La casuistique, qui applique les lois et les principes à des « cas de conscience », réels ou fictifs, pour déterminer ce qui est permis ou défendu, péché véniel ou mortel, est le prolongement naturel de la morale, comme elle l'est de toute science pratique, par exemple du droit et de la médecine. Si la morale est la science des principes, la casuistique est la science ou, plus exactement, la discipline, l'art de l'application de ces principes aux contingences, souvent fort complexes, de la vie réelle. La casuistique n'est pas la morale, elle n'en est que le complément. S'il est des gens qui ne font jamais de casuistique, ce sont ceux, dit excellemment Mgr d'Hulst (4), qui ne s'embarrassent guère de la loi morale ; pour ceux qui croient permis tout ce qui profite et qui réussit, pour ceux-là point de cas de conscience. Pour les prêtres, chargés du ministère du confessionnal et appelés à éclairer de leurs conseils les fidèles qui recourent à eux, ce complément de la morale théorique est indispensable. Pour trancher, en un cas particulier, ce qui est permis ou défendu, la connaissance théorique des principes et des règles générales ne suffit pas : il faut les appliquer, il faut en déduire une ligne de conduite adaptée aux situations particulières de la vie concrète.

(1) Cf. J. Mausbach, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, 4e édit., Cologne, 1913, p. 77 et suiv.
(2) *Ibid.*, p. 75 et suiv.
(3) *Art. cit.*, p. 311.
(4) *Mélanges* de Mgr d'Hulst, t. i, p. 276.

Pour faire cette application avec le maximum de sécurité, pour diminuer le danger de se tromper, il est utile qu'on réfléchisse d'avance sur les cas de conscience qui peuvent se poser et qu'on examine quelle réponse sera à donner dans les difficultés qui peuvent se présenter. Ce faisant, le prêtre acquiert une certaine dextérité et s'habitue à tenir compte de toutes les circonstances, à saisir rapidement les aspects divers des cas particuliers, qui se présentent nombreux dans la vie réelle.

2. **La morale catholique « minimise »-t-elle les devoirs ?** — Ces remarques préliminaires indiquent déjà la réponse à l'objection, assez courante, que les moralistes catholiques ont une tendance à « minimiser » les devoirs, qu'ils se montrent uniquement préoccupés de déterminer ce qui est défendu ou permis, péché véniel ou mortel. Ils n'ont d'autre souci, dirait-on, — on attribue la boutade à saint Thomas More — que de montrer jusqu'où l'on peut s'approcher du péché sans commettre de faute ; la morale devient l'art de discuter avec Dieu, « ars cum Deo cavillandi ». Morale basse, morale commune, qui énonce le minimum des obligations strictement imposées au chrétien et qui laisse délibérément de côté le soin de guider vers la perfection (1) !

Cette tendance de la casuistique est la résultante du but que poursuivent les manuels qui y sont consacrés : préparer les séminaristes et les prêtres dans le ministère à la pratique du confessionnal. Ainsi s'explique que l'attention est moins portée sur la perfection à atteindre que sur le péché à éviter. Le confesseur doit savoir ce qu'il doit défendre et ce qu'il peut permettre ; il doit connaître la ligne que tout acte moral doit éviter d'enfreindre sous peine d'être mauvais, la ligne du devoir, de la stricte obligation. Tout vrai commandement suppose cette ligne précise en deçà de laquelle il y a désobéissance et donc insuffisance morale. C'est à découvrir cette ligne que s'attache la casuistique (2).

Une morale qui prend au sérieux la notion du devoir ne peut imposer une obligation dont l'existence n'est pas suffisamment établie ; une morale qui a conscience de la malice et des conséquences du péché mortel ne peut traiter à la légère la question de la gravité du péché. Qu'on le veuille ou non, le devoir reste toujours le nerf de la moralité. Fixer la ligne de démarcation entre ce qui est permis et défendu, péché véniel ou mortel, établir quel est le minimum d'exigences imposé même aux plus faibles, ne signifie pas que le reste est laissé à la discrétion ou au bon plaisir de chacun, pas plus que la pose des fondements ne signifie que la maison est achevée. Comme le médecin se réjouit déjà quand il a pu arracher un malade à la mort et remet à plus tard, quand le danger sera définitivement écarté, quand il aura arraché le patient à la maladie, le soin d'assurer la santé parfaite de son client, ainsi le médecin des âmes peut, en un certain sens, respirer quand le pénitent veut renoncer au péché grave, qui l'a rendu indigne de l'amitié avec Dieu et a tué en lui la

(1) M. d'Herbigny, S. J., *La théologie du révélé. Ce qu'elle suppose, ce qu'elle étudie, par quels degrés*, Paris, 1921, p. 232.

(2) J. Verdier, « *La casuistique chrétienne contemporaine* » *et M. Bayet*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. xvii, 1913-1914, p. 168.

vie surnaturelle, et ne songera à conduire le pénitent aux cimes de la vie morale qu'après l'avoir arraché au péché.

Dans les ouvrages de casuistique il ne faut pas chercher ce que les auteurs n'ont pas voulu y mettre et ce qui ne doit d'ailleurs pas s'y trouver. C'est pour trancher les cas douteux que le confesseur consulte ses manuels, non pour y trouver de belles considérations sur la vertu et les motifs de la pratiquer. S'il a besoin, pour soi-même ou pour ses pénitents, de ces considérations, il saura les puiser dans d'autres ouvrages, qu'on trouve dans la bibliothèque de tout prêtre.

N'oublions pas que c'est déjà beaucoup d'obtenir de la généralité des hommes qu'ils s'abstiennent de tout ce qui est défendu, même sous peine de péché mortel. Rousseau a fait la remarque que le papier supporte la morale la plus sévère, mais que dans la réalité de la vie le mieux est souvent l'ennemi du bien. Les théologiens catholiques, par leur contact avec la vie, plus encore par la pratique du confessionnal, par les aveux qu'ils y reçoivent et par l'influence qu'ils exercent sur les âmes, en particulier par leurs instructions et leurs conseils, sont amenés à tenir compte de la réalité et de ses exigences, plus que les pasteurs ou les théologiens protestants, qui ne connaissent pas le ministère de la confession ni la direction individuelle et peuvent dès lors se contenter de considérations plus générales, peut-être plus élevées, mais par le fait même plus stériles, sans grande influence sur la pratique et la vie. Bien des auteurs protestants n'hésitent pas à l'avouer.

Dans la vie morale de tout homme, des conflits surgissent entre le devoir et l'intérêt, entre les froides exigences de la raison et les chauds appels du cœur, entre l'impératif catégorique de la loi et les sollicitations pressantes de la passion. C'est à ces conflits que songent les casuistes, quand ils proposent des solutions qui peuvent à d'aucuns paraître bien larges, quand ils « minimisent » les devoirs. Dans la conduite des âmes les directeurs de conscience se trouvent d'ailleurs fréquemment devant un conflit plus général : n'ont-ils pas à redouter que l'imposition d'un devoir difficile, quand il n'est pas tout à fait certain, ne repousse dans le chemin du vice le pécheur repentant (1) ? Aussi longtemps qu'une obligation n'est pas certaine, que son existence n'est pas dûment prouvée, le confesseur doit se garder de l'imposer ; comme il a la responsabilité du salut de ses ouailles, il écartera soigneusement les obligations injustifiées ou disproportionnées. « Quelle responsabilité », dit S. E. le cardinal Verdier (2), « si en face du salut éternel », la morale théologique « imposait à une âme des charges en fait insupportables ! En toute chose elle veut aider l'homme à son salut ; et, pour cela, elle est bien obligée, dans une certaine mesure au moins, d'incliner le devoir jusqu'à l'ignorance et la faiblesse de l'homme. » C'est pour cela que dans bien des cas elle se contente d'un minimum d'exigences, sur lequel elle ne transigera pas, qu'elle « minimise », si l'on veut s'exprimer ainsi, les devoirs à imposer à tous et à chacun.

(1) J. Mausbach, *op. cit.*, p. 73, 82 et 83.
(2) *Art. cit.*, p. 166.

CHAPITRE II. — LES FONDEMENTS DE LA MORALITÉ

1. **Morale surnaturelle.** — La morale catholique se présente comme une morale surnaturelle : elle est entièrement basée sur le dogme de l'élévation de l'homme à un ordre supérieur à la nature, et ses lois n'ont en vue que de régler cette vie surnaturelle. La nature humaine ne s'en trouve-t-elle pas négligée ? Les devoirs religieux ne préoccupent-ils pas le chrétien au point de le détourner de ses devoirs naturels ou de faire passer ceux-ci au second plan ?

La préoccupation du surnaturel pousserait peut-être l'homme à négliger ses devoirs naturels, s'il y avait une opposition entre l'ordre surnaturel et la nature. Mais cela n'est nullement le cas. Dans la théologie de la grâce, c'est un principe fondamental que la grâce ne détruit pas la nature, mais la suppose : *gratia naturam supponit*. La nature, aussi bien que l'ordre surnaturel, est l'œuvre de Dieu et ne saurait donc être mauvaise. Entre la nature, œuvre de Dieu, et l'ordre surnaturel, également œuvre divine, il ne peut y avoir de contradiction. La morale catholique comprend toute la morale naturelle ; on ne peut être catholique parfait sans être homme parfait ; pour vivre en chrétien, il faut commencer par ne négliger aucun de ses devoirs naturels. Les devoirs religieux ne sont qu'une partie des obligations imposées aux chrétiens, elles ne sont qu'une des tables de la loi. Le christianisme nous oblige à être charitables et bons envers le prochain, à pratiquer la justice envers tous, à respecter la vérité et l'honneur, à remplir soigneusement nos devoirs d'état. Le Dieu qui nous a créés est le même que le Dieu qui nous a élevés à la vie surnaturelle et il ne peut se contredire dans ses œuvres ; en nous faisant participer à une vie supérieure, il ne nous a pas retranchés de la vie purement humaine ; en nous imposant des devoirs nouveaux et d'un autre ordre, il n'a pas renoncé aux droits qu'il a sur nous comme Créateur. En devenant chrétiens nous n'avons pas cessé d'être des hommes. Pour atteindre sa fin dernière surnaturelle, l'homme doit commencer par observer la loi naturelle. Un chrétien qui se contenterait de dire ses prières, d'aller à la messe et de recevoir les sacrements, sans se soucier d'être bon, charitable, prévenant, poli, juste, serait un piètre chrétien. Les moralistes catholiques ne sont-ils pas unanimes à enseigner que les devoirs de justice et de charité ont le pas sur les devoirs religieux, que la nécessité de secourir le prochain dispense de l'accomplissement des devoirs de religion au sens restreint, comme par exemple de l'obligation d'assister à la messe le dimanche ? Si la pratique de la dévotion et les exercices de piété ne sont pas accompagnés d'un sérieux effort pour se corriger de ses défauts, pour se vaincre, pour être bon, on ne mérite pas d'être appelé un homme religieux. Le type de la bigote, qui ne manque aucun salut, dit des chapelets, fait des chemins de la croix et court aux lieux de pèlerinage, mais ne sait pas maîtriser sa langue et prend ses délices à faire naître des soupçons sur l'honneur du prochain, n'est pas l'image mais une caricature de la personnalité religieuse. Si on attache trop d'importance aux exercices de piété et à la pratique de la dévotion, sans se soucier de la justice et de la charité envers tous, c'est un signe qu'on n'est pas avancé dans la voie de la sainteté. Quand on tient trop exclusivement

les yeux fixés sur le ciel et qu'on néglige les moyens naturels d'assurer aux hommes le bonheur ici-bas, on ne peut soutenir qu'on est animé de l'esprit vraiment chrétien, de l'esprit qui souffle à travers l'évangile.

Veut-on apprendre, de la bouche même de son fondateur, quel est le véritable esprit du christianisme ? Qu'on relise alors, au chapitre XXIV de l'évangile de saint Matthieu, la description que le Christ lui-même donne du jugement dernier. « Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, il s'assiéra sur le trône de sa gloire. Et, toutes les nations étant rassemblées devant lui, il séparera les uns d'avec les autres, comme le pasteur sépare les brebis d'avec les boucs. Et il mettra les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche. Alors le Roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, les bénis de mon Père : prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison et vous êtes venus à moi. Les justes lui répondront : Seigneur, quand nous vous avons vu avoir faim, et vous avons donné à manger ; avoir soif, et vous avons-nous donné à boire ? Quand vous avons-nous vu étranger, et vous avons-nous recueilli ; nu, et vous avons-nous vêtu ? Quand vous avons-nous vu malade ou en prison, et sommes-nous venus à vous ? Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis, toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. S'adressant ensuite à ceux qui seront à sa gauche, il dira : Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais étranger, et vous ne m'avez pas recueilli ; nu, et vous ne m'avez pas vêtu ; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. Alors eux aussi lui diront : Seigneur, quand vous avons-nous vu avoir faim et soif, ou être étranger, ou nu, ou malade, ou en prison, et ne vous avons-nous pas assisté ? Et il leur répondra : En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait. Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle. » Ainsi donc, comme le remarque un des plus grands auteurs spirituels des temps modernes (1), « de la bouche même de Jésus, nous savons que la sentence qui décidera de notre sort éternel sera établie sur l'amour que nous aurons eu pour Jésus dans la personne de nos frères. Quand nous paraîtrons devant le Christ au dernier jour, il ne nous demandera pas si nous avons beaucoup jeûné, si nous avons vécu dans la pénitence, si nous avons passé de nombreuses heures en oraison ; non, mais si nous avons aimé et assisté nos frères. Est-ce donc que les autres commandements sont laissés de côté ? Non certes ; mais leur accomplissement n'aura servi à rien si nous n'avons pas observé ce précepte, si cher à Notre-Seigneur puisque c'est son commandement, de nous aimer les uns les autres. »

Voilà donc bien le précepte fondamental du christianisme, le véritable esprit de la morale chrétienne : aimer le prochain et lui faire

(1) C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, 2e édit., Maredsous, s. d., p. 511.

du bien. Le Christ n'a-t-il d'ailleurs pas dit lui-même que l'amour du prochain est le résumé de la loi et le signe distinctif du vrai chrétien ? « C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (1). Et qu'on ne dise pas que beaucoup de catholiques ne mettent pas en pratique cette recommandation du Sauveur et semblent attacher plus de valeur aux prières et autres exercices de piété qu'à la pratique de la charité. Si c'était vrai, nous répondrions qu'il ne faut pas juger une doctrine d'après ce que les hommes en ont fait, ni d'après la manière dont beaucoup la mettent en pratique, mais d'après ce qu'elle est en elle-même et dans l'esprit de celui qui l'a proposée et enseignée. Et ensuite, malgré les défaillances de beaucoup de ses adhérents, c'est encore dans le catholicisme qu'on trouve la pratique de la charité exercée avec le plus de fréquence et la plus grande intensité. Regardez ceux qui font profession de la perfection chrétienne, les religieux et les religieuses ; quelle efflorescence des œuvres de charité les plus diverses : soin des malades, des vieillards et des orphelins, enseignement à tous les degrés, souci de toutes les heures pour remédier aux misères de l'âme et du corps ! Si l'on veut connaître le véritable esprit de la morale catholique, n'est-il pas plus logique d'interroger la vie de ceux qui font profession de l'exercer jusqu'à la perfection, plutôt que d'en détourner les yeux pour les fixer uniquement sur les tièdes et les défaillants ?

Pour être chrétien parfait, pour accomplir la morale chrétienne, il faut donc, tout d'abord, s'efforcer d'être un homme parfait. Etre chrétien nous oblige à mieux remplir les devoirs naturels que nous ne le ferions pour des motifs purement naturels. Aussi trouve-t-on peu d'hommes aussi parfaits que les saints. Saint Paul, saint Augustin, saint Vincent de Paul, saint Jean Bosco, le Père Damien, ne sont-ce pas vraiment de beaux types d'hommes, des modèles d'humanité ? Et le Christ lui-même, le chrétien par excellence, n'a-t-il pas été appelé le plus beau des enfants des hommes ?

2. **La mortification et le renoncement.** — Peut-être sera-t-on tenté d'opposer à ces considérations la nécessité de la mortification et du renoncement, qui est une partie essentielle de la morale et de l'ascétisme chrétiens. N'est-ce pas une assertion courante dans les traités de spiritualité qu'il faut vaincre et dominer la nature, extirper ses mouvements ? On songe peut-être à certain passage de l'*Imitation* (2) sur les mouvements de la nature et de la grâce : « Plus on parvient à vaincre et à dominer la nature, plus abondamment la grâce est répandue en nous ».

Mais l'auteur de l'*Imitation* ne prend pas ici la nature dans son sens propre, dans la signification philosophique du mot. Il ne considère pas la nature humaine en elle-même, telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, mais il songe à la nature déchue, blessée par le péché, affaiblie par de mauvaises habitudes, par le péché et le vice. Le mépris avec lequel des auteurs spirituels parlent parfois de la nature, est difficilement conciliable avec la saine doctrine de la théologie catholique. Certains auteurs ascétiques ne se soucient peut-être pas assez

(1) *Evangile selon saint Jean*, XIII, 35.
(2) Livre III, chap. LIV, n. 3.

de rigueur philosophique dans l'énoncé de leurs doctrines. C'est bien regrettable. On doit souhaiter que même dans les traités ascétiques on se montre toujours préoccupé de l'exactitude des concepts théologiques et philosophiques.

N'exagérons pas cependant. Renoncement et mortification ne sont pas synonymes de destruction de la nature. Au contraire, dirions-nous. Que veut-on, en effet, obtenir par la mortification ? N'est-ce pas d'extirper les penchants mauvais, de détruire tout ce qui nous rend moins libres, moins bons, moins hommes en un mot ? En d'autres termes, le but de la mortification et du renoncement est positif, à savoir de nous rendre meilleurs, plus hommes.

Mortification, pourrions-nous dire, est un mot mal choisi ; comme le dit très bien un auteur récent (1), c'est bien plutôt vivification qu'il faudrait l'appeler, « puisqu'on ne lutte contre la nature que pour la fortifier, puisqu'on n'émonde et on ne supprime que pour se rendre plus capable des œuvres de fécondité et de vie ». Quand le jardinier coupe les sauvageons et les branches gourmandes, ce n'est pas pour tuer la plante qu'il le fait, mais pour la fortifier, pour éviter un gaspillage inutile de sève, pour obtenir des buissons ou des arbres plus robustes, de plus beaux fruits ou de plus belles fleurs. Ainsi en est-il de la mortification : elle détruit les excroissances des sens pour perfectionner la volonté, elle agit sur la nature pour la purifier et la fortifier, pour éviter un gaspillage inutile de forces et rendre l'homme capable de produire des fruits abondants de vie et d'activité. Le but de la mortification est de rendre l'homme moins esclave de la passion, de le rendre plus libre. Or, plus l'homme est libre, plus sa personnalité pourra se développer. Quand la pratique du bien sera devenue pour lui comme une seconde nature, sa liberté sera complète, sa personnalité pourra s'épanouir en toute sa perfection. N'est-il pas vrai dès lors que la mortification ne tend pas à détruire la nature mais à la développer, que c'est bien plutôt vivification qu'il faudrait l'appeler ?

3. **Morale de l'au-delà.** — La morale catholique est une morale de l'au-delà ; elle invite, non, elle oblige le chrétien à tenir constamment les yeux fixés sur la vie future et détourne l'homme de la vie présente. Ne se montre-t-elle pas ainsi l'ennemie de tout progrès ?

S'il est vrai que pour le chrétien le souci du salut éternel, de la glorification de Dieu et de la béatitude céleste dans un autre monde, doit primer toutes les autres préoccupations, cela n'implique pas qu'il faille négliger les biens terrestres. L'Eglise elle-même ne nous invite-t-elle pas à user des biens temporels, encore que ce doive être de façon à ne pas perdre les biens éternels : « *Sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna ?* » (2). Elle reconnaît aux choses terrestres la valeur d'un bien réel. Elle se le doit d'ailleurs, sous peine de se contredire et de se mettre en contradiction avec ses définitions dogmatiques. Chaque fois qu'au cours de l'histoire les hérétiques ont attaqué l'ordre naturel, elle a proclamé solennellement que la vie présente est un bien. Le dualisme gnostique et le rigorisme montaniste furent condamnés par l'Eglise. Le concile de Gangres, au IVe siècle, défendit

(1) Paul BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*, Paris, 1920, p. 330.
(2) Oraison de la messe du 3e dimanche après la Pentecôte.

le mariage, la richesse et le travail contre les exagérations d'ascètes exaltés. Le concile du Vatican mit en relief les avantages et la signification religieuse des beaux-arts et des sciences (1). Cette position est d'ailleurs exigée par les principes catholiques. Le dogme de la création du monde par Dieu (du monde matériel autant que du monde spirituel), la parole de Dieu après la création témoignant que toutes les choses créées sont bonnes, le commandement divin de travailler six jours et de se reposer le septième, tout cela exclut une conception pessimiste de ce monde et n'est pas conciliable avec une opposition de principe aux biens matériels et à l'activité profane ou terrestre. La morale catholique reconnaît un péché dans le vol ou le dommage volontairement causé aux biens matériels ; la quantité du dommage lui sert même de critère pour déterminer la gravité du péché d'injustice. Cela ne constitue-t-il pas une preuve évidente qu'elle attache une grande valeur morale à la propriété, aux biens terrestres et à l'activité économique ? Le fait que l'Eglise prône la pauvreté volontaire n'est pas en opposition avec cette doctrine. Au contraire. Si elle loue hautement le renoncement aux biens terrestres, si elle lui reconnaît le caractère d'un sacrifice héroïque, qu'elle n'ose demander qu'à une élite, c'est un signe que ces biens ne sont pas en soi méprisables et mauvais : sinon elle devrait exiger que tous y renoncent. Il n'y a d'héroïsme que dans le renoncement à des biens importants.

L'histoire parle ici un langage éloquent. De tout temps l'Eglise a contribué puissamment au progrès des sciences et des arts profanes ; elle n'a pas seulement toléré l'activité terrestre, elle l'a permise, encouragée et bénie. Sans aucun remords de conscience, les prêtres et les moines ont été les gardiens de la culture classique, ont pratiqué les belles-lettres, écrit des poèmes et des chroniques, cultivé des champs, des jardins et des vignes, exercé les arts et les métiers. Plus d'une fois l'Eglise a accordé des indulgences pour la construction de routes et de ponts ; elle a concédé des privilèges insignes aux universités et écoles non seulement des sciences sacrées, mais aussi des sciences profanes (2). Dans le rituel on trouve des formules de bénédiction pour des librairies et des machines typographiques, des bibliothèques, des archives, des écoles, des navires, des chemins de fer, des véhicules, des aéroplanes, des ponts, des outils à éteindre l'incendie, des sismographes, des fours à chaux, des hauts-fourneaux, des briqueteries, etc. Si sa morale était opposée aux choses de la terre et aux occupations profanes, comment l'Eglise pourrait-elle songer à implorer les bénédictions de Dieu sur des objets qui n'ont aucune utilité directe pour l'au-delà, mais servent à l'homme pour le déploiement de sa vie ici-bas ?

4. **L'espérance et la crainte comme mobiles d'action.** — Le christianisme, en faisant appel à l'espoir d'une récompense céleste et la crainte des peines de l'enfer, propose des mobiles d'action immorales : le bien et le mal ne se font pas pour eux-mêmes, ils sont le prix à payer pour le bonheur personnel dans l'au-delà ; au lieu de se laisser guider par l'estime du bien moral et le sentiment du devoir, le chrétien

(1) Cap. 4, de fide et ratione.
(2) J. Mausbach, *op. cit.*, p. 261 et suiv.

se laisse conduire par un sentiment d'égoïsme, poursuit son bien à lui. Conception peu élevée, morale de l'intérêt, mentalité de mercenaire et esprit mercantile, qui ne donne que pour recevoir : je fais le bien pour mériter le bonheur du ciel, je fuis le mal pour éviter les peines de l'enfer ! C'est l'opposé de la véritable moralité, le renversement de l'échelle des valeurs.

L'espoir d'une récompense et la crainte des peines peuvent paraître un mobile moins élevé que le seul souci du devoir et l'amour désintéressé. Ils le sont de fait. Mais s'ils ne constituent pas le mobile le plus noble, on ne peut pourtant pas les qualifier d'immoraux. Il ne peut y avoir d'immoralité à se conformer aux intentions du divin législateur. Or, si Dieu, législateur suprême, ajoute à ses prescriptions la sanction d'une récompense ou d'une punition, c'est pour amener plus efficacement l'homme à l'observation des commandements et pour le détourner plus sûrement de la transgression des lois. Le législateur humain n'agit pas autrement. L'homme donc qui, par la perspective de la récompense céleste ou la crainte de la damnation éternelle, se laisse mouvoir à pratiquer sérieusement la vertu, se conforme à l'intention du divin législateur. Il agit bien, sa volonté est conforme à la volonté de Dieu.

Une morale désintéressée peut paraître plus noble et plus élevée, mais elle repose entièrement sur une abstraction métaphysique, elle a l'inconvénient d'être faite pour des êtres fictifs, non pour des hommes de chair et de sang. Vouloir « purifier » l'idée du devoir de toute considération eudémoniste, tenter d'éliminer de la morale toute préoccupation du bonheur personnel, se heurte aux faits les plus élémentaires de la vie psychique ; cette tentative entraîne la ruine de la moralité, parce qu'elle l'arrache du sol où celle-ci croît naturellement.

Tout d'abord, elle ne tient pas compte de la fin dernière de l'homme. Si c'est un fait que l'homme est destiné à se survivre dans l'au-delà, à glorifier Dieu dans l'éternité et à trouver dans cette glorification sa béatitude personnelle, il ne saurait faire abstraction de cette destinée. Pour qui croit à l'immortalité de l'âme, l'idée de l'éternité ne peut manquer de faire une impression profonde. Le croyant y trouve naturellement un mobile puissant pour pratiquer le bien et se détourner du mal. Si les critiques de la morale chrétienne se déclarent opposés à toute idée de sanction, de récompenses ou de peines dans un autre monde, c'est pour ainsi dire toujours parce qu'ils ne croient pas à une continuation de la vie personnelle dans l'au-delà.

Ensuite une morale complètement désintéressée ne tient pas compte de la nature humaine. Rien n'est aussi général et aussi universel, rien n'est plus humain que le désir du bonheur. En tous ses actes l'homme ne poursuit-il pas son bien ? La volonté n'est mue que par la perspective d'un bien à atteindre.

Ces deux considérations expliquent qu'il doit y avoir une connexion intime, naturelle et nécessaire, entre la conduite morale et le bonheur personnel. De par une nécessité de sa nature, l'homme aspire au bonheur parfait. Seul le bien suprême, la béatitude, peut satisfaire ce désir de bonheur. L'observation de la loi morale conduit nécessairement à la béatitude et l'homme ne peut vouloir l'une sans en même temps vouloir l'autre. Dans le cas contraire, si l'observation fidèle de la loi morale était possible sans la perspective de la béatitude, la

loi morale serait un ensemble de prescriptions antinaturelles, de commandements tragiquement draconiens, forçant les hommes à agir contrairement à leur nature (1).

Ce n'est pas en vain que Dieu a attaché une sanction à ses lois, qu'il y a ajouté la perspective de récompenses ou de peines. Il y a dans la vie des circonstances où cette perspective est le seul mobile efficace, où elle fournit la seule considération qui puisse maintenir l'homme dans la voie de la vertu et le détourner du vice. Quand les passions le sollicitent, quand la raison est obnubilée par les appâts du mal et la séduction de la tentation, l'idée de la récompense et de la crainte peut parfois être la seule considération qui fasse impression sur l'âme et fournir le seul point d'appui auquel le pauvre être humain puisse s'accrocher. N'oublions pas que l'homme n'est pas un pur esprit, qu'il a aussi un corps, fait de chair et de sang, avec un appétit sensitif violent et des mouvements de passion. Il est des moments dans la vie où il faut faire appel à tous les motifs de pratiquer le bien et de fuir le mal, non seulement à des mobiles plus purement idéals et plus élevés, mais aussi à des motifs qui peuvent paraître moins nobles mais sont plus efficaces parce que plus humains.

La variété de motifs que la morale théiste propose à l'homme pour la pratique du bien et la fuite du mal, adaptés à toutes les circonstances où il peut se trouver, constitue une confirmation de la vérité de cette morale et lui confère une solidité qu'on chercherait en vain dans les autres systèmes d'éthique, avec leurs motifs d'action unilatéraux, abstraits et sans force. La morale théiste est efficace parce qu'elle répond bien à la nature humaine (2).

C'est précisément parce qu'elle est parfaitement adaptée à la nature humaine que dans le cours des siècles cette morale a produit de si beaux fruits. Sous ce rapport, la doctrine chrétienne supporte victorieusement la comparaison avec les systèmes de morale, qui se prétendent plus nobles parce plus que désintéressés.

Comme nous venons de le dire, la tentative d'éliminer de la vie morale toute aspiration au bonheur personnel est condamnée à faire naufrage parce qu'elle ne tient pas compte des faits les plus élémentaires de la vie psychique et entraîne fatalement la ruine de la moralité. En outre, pareille tentative est même psychologiquement irréalisable. L'homme ne peut vouloir que ce qui lui apparaît comme son bien. Supposez une chose qui, sous aucun rapport, ne serait un bien pour l'homme, il ne pourrait la vouloir. Un acte de volonté tout à fait désintéressé, c'est-à-dire n'apparaissant sous aucun rapport comme un bien pour soi, est une impossibilité psychologique. Nécessairement l'homme tend au bonheur, au bonheur parfait, à la béatitude, et rien n'est plus naturel que ce désir du bonheur. C'est donc en fin de compte pour ce motif que Dieu veut que nous désirions le ciel, que nous craignions l'enfer. Par conséquent, une morale qui ne tient pas compte de l'aspiration au bonheur n'est pas seulement une morale irréelle, abstraite et inefficace, mais elle est fausse, contradictoire et stérile. Elle est inhumaine et contre nature, elle veut forcer l'homme à une attitude qui dépasse ses forces, elle lui pose des exigences qui

(1) Cf. O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, II. Band, *Allgemeine Moraltheologie*, Munich, 1928, p. 12.

(2) Cf. V. Cathrein, S. J., *Moralphilosophie*, 7e édit., Leipzig, 1924, t. i, p. 403.

dépassent ses moyens. Rien n'est plus dangereux que de vouloir faire violence à la nature ; celle-ci finit toujours par se venger et par prendre le dessus. Une morale complètement « désintéressée » conduit fatalement à la négligence des devoirs, à des transgressions fréquentes et aux pires excès. L'expérience et l'histoire sont là pour le prouver : les stoïciens, par leur rigorisme impraticable, ne se sont pas seulement rendus ridicules eux-mêmes, mais ils ont contribué à l'expansion de la doctrine épicurienne ; les humanistes anglais et italiens, dans la mesure même où ils ont combattu l'idée chrétienne de la béatitude, ont penché vers l'utilitarisme grossier d'un Machiavel et d'un Hobbes ; à côté de la « morale désintéressée » du jansénisme, l'on vit naître en France un système économique érigeant en un droit naturel l'avantage personnel le plus brutal ; l'isolement kantien de la bonne volonté et les attaques postérieures contre le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme furent suivis par l'eudémonisme moderne, qui se laisse entraîner par les rêveries de l'évolutionisme matérialiste, faisant de la volonté une faculté des sens et érigeant la joie de vivre en mobile moral (1).

Mieux vaut ne pas oublier que la morale est destinée à des hommes, tenir compte de la nature telle qu'elle est et non pas telle qu'on voudrait qu'elle fût. La morale, science pratique, doit, plus que toute autre, envisager la réalité ; un réalisme sain est, à tout point de vue, préférable à un idéalisme qui ne se base que sur des abstractions et des illusions.

D'ailleurs l'objection de « morale intéressée » et de « mobiles d'action vils et égoïstes » perd beaucoup de sa valeur si on tient compte de la notion exacte de la béatitude. La félicité espérée ne s'obtient pas au détriment du bonheur des autres et ne consiste pas dans une jouissance unilatérale ni dans la satisfaction de désirs vulgairement égoïstes. Pour la croyance chrétienne le ciel et l'enfer ne sont pas, comme pour le musulman, des lieux où s'accumulent des jouissances créées ou des peines sensibles, mais avant tout des lieux de cohabitation avec Dieu, source de toute béatitude, ou de séparation d'avec lui ; même le chrétien le plus simple et le moins instruit sait que le bonheur du ciel consiste essentiellement dans la possession de Dieu ; s'il admet, à côté de ce bonheur essentiel, des joies et des satisfactions accidentelles, il n'en reste pas moins vrai que toujours il voit au-dessus de la porte du ciel le « Venez à moi » du divin Sauveur, comme au-dessus des portes de l'enfer il voit le terrible « Eloignez-vous de moi, maudits » (2). Le désir de la béatitude est nécessairement subordonné à l'amour de Dieu et s'identifie avec la glorification du Créateur. Celui qui ne chercherait dans le ciel rien que sa sécurité personnelle et sa satisfaction et qui serait prêt à renoncer, sans aucun regret, à Dieu, ne serait pas animé du sens chrétien. Le ciel est avant tout le royaume de Dieu, la béatitude consiste essentiellement dans la vision béatifique, la connaissance, l'amour, l'adoration et la glorification de Dieu.

En aspirant au ciel, le chrétien ne fait pas abstraction de la gloire divine, il ne pourrait le faire sans tomber dans une erreur grossière, sans déformer le dogme de la vie éternelle ; en désirant le ciel, il désire en même temps la glorification de Dieu, puisque c'est en celle-ci

(1) J. Mausbach, *op. cit.*, p. 202.
(2) *Ibid.*, p. 101 et suiv.

qu'il trouvera la béatitude, son bonheur. Considéré de ce point de vue, le seul réel, le désir du ciel perd son caractère égoïste et n'a rien de commun avec l'aspiration du mercenaire, qui ne songe qu'à lui-même et n'a en vue que son propre avantage.

CHAPITRE III. — QUESTIONS DE MORALE GÉNÉRALE

1. **La fin et les moyens.** *La morale des Jésuites.* — S'il est une objection qui a la vie dure, c'est celle qui prétend que les moralistes catholiques en général et les jésuites en particulier enseignent que la fin justifie les moyens. Cent fois réfutée, elle réapparaît périodiquement. On la rencontre déjà chez le calviniste Dumoulin ; Pascal l'a vulgarisée dans la septième des *Lettres provinciales*, où il expose la prétendue doctrine des casuistes sur la méthode de diriger l'intention ; au temps du *Kulturkampf*, elle fit fureur en Allemagne ; reprise dans les différentes éditions de la *Realencyklopaedie* protestante, elle forme une des pièces de résistance de tous les pamphlets contre la morale catholique.

Rien cependant n'est plus faux que cette accusation ; bien loin de défendre cet axiome, tous les moralistes, depuis les Pères de l'Eglise et les scolastiques jusqu'aux auteurs les plus récents, le combattent ouvertement.

S'il est vrai que les Pères enseignent parfois qu'il faut juger l'œuvre d'après l'intention, qu'une action est bonne si elle procède d'une bonne intention, il faut l'entendre d'une action indifférente en elle-même : celle-ci, en effet, tire sa seule valeur morale de l'intention ; l'œuvre de soi indifférente est bonne si elle est faite en vue d'une fin bonne. Leur arrive-t-il de dire qu'une action, de soi mauvaise, est bonne si elle est faite avec une bonne intention, c'est de la seule bonté subjective qu'ils entendent parler. Dire qu'une action de soi mauvaise est subjectivement bonne si elle est inspirée par une intention louable, n'équivaut pas à une approbation de l'acte mauvais comme tel, ne signifie nullement que cette action devient objectivement bonne. Quand l'agent, de bonne foi et par suite d'une erreur pour lui invincible, est persuadé qu'une action est bonne et permise, il ne commet pas, en la posant, de péché formel ; l'action peut même être méritoire pour lui. Les saints eux-mêmes peuvent se tromper et se sont parfois trompés sur la valeur morale d'une action. Quand nous lisons dans la Bible qu'Abraham, Jacob, Judith et d'autres ont menti, que Moïse, de sa propre autorité, tua un Egyptien, que Samson commit un acte qui équivalait à un suicide, l'Ecriture sainte ne dit pas qu'ils ont bien agi : elle rapporte les faits, sans un mot de blâme peut-être, mais aussi sans un mot d'approbation ou de louange. Ces personnages bibliques ont, de bonne foi, pu penser qu'ils pouvaient agir comme ils l'ont fait, mais alors c'est par erreur et cette erreur constitue dans ce cas leur excuse (1). Leur action, pour employer le langage théologique, était subjectivement ou formellement bonne, bien qu'objectivement ou matériellement elle constituât un péché. En vain chercherait-on chez les Pères de l'Eglise une phrase

(1) Voir aussi plus haut l'article sur les objections tirées de l'Ancien Testament.

où il est dit qu'on peut faire le mal en vue d'un bien à réaliser. Tous par exemple, à l'exception peut-être de Cassien et de quelques rares auteurs, enseignent unanimement l'illicéité du mensonge officieux, c'est-à-dire de l'affirmation de ce qu'on sait être faux, dans l'intention de se sauver d'une mauvaise situation ou pour rendre service au prochain. La doctrine de saint Augustin, pour ne nommer que le plus grand des Pères, est explicite à ce propos ; son traité *Contra mendacium* est pour ainsi dire tout entier consacré à réfuter l'opinion de ceux qui soutiennent qu'on peut parfois mentir, si c'est pour une bonne fin.

Caractéristique est le passage suivant, qui résume la doctrine de saint Augustin et même celle de tous les écrivains orthodoxes : « Il est de la plus haute importance de savoir pour quelle cause ou quelle fin, avec quelle intention, quelque chose se fait ; mais quand il est manifeste qu'une œuvre constitue un péché, on ne peut la faire pour n'importe quelle bonne cause, pour n'importe quelle bonne fin, avec n'importe quelle bonne intention... Quand une action constitue déjà un péché, comme c'est le cas pour le vol, la débauche, le blasphème et autres choses pareilles, qui oserait dire qu'on peut la faire pour de bonnes causes, de sorte que ce ne soient pas des péchés, ou, ce qui est encore plus absurde, que ce soient des péchés permis ? Qui oserait dire : pour que nous ayons de quoi donner aux pauvres, volons le bien des riches... Qui oserait le soutenir, à moins qu'on ne veuille détruire les institutions humaines, corrompre les mœurs et renverser les lois ? (1) »

Les scolastiques ne tiennent pas une autre doctrine. Si quelques-uns, au début, ont peut-être trop insisté sur la nécessité de la bonne intention et se sont laissés aller à un intentionalisme exagéré, n'admettant pas qu'il y ait une moralité objective mais ne reconnaissant que la seule valeur morale subjective (ce semble être le cas pour Abélard, qu'un auteur a appelé, à cause de cela, le père du jésuitisme, et pour Hugues de St-Victor), ils n'ont pas été suivis en cela par les grands auteurs de l'Ecole : ceux-ci enseignent, sans la moindre hésitation, qu'il n'est pas permis de faire le mal, jamais, même pas en vue du plus grand bien. Contentons-nous de citer, à titre d'exemple, le passage du plus grand des scolastiques, saint Thomas d'Aquin, résumant la doctrine unanimement défendue : « Le bien résulte de l'intégrité de ses éléments, le mal au contraire de n'importe quel défaut. Par suite, une volonté sera toujours mauvaise si elle veut une chose mauvaise en soi, même pour une fin bonne » (2).

Les auteurs postérieurs ne parlent pas autrement : la bonne intention, disent-ils, est viciée par l'élection d'une œuvre mauvaise, la mauvaise élection ne devient pas bonne et honnête par la bonne intention en vue de laquelle elle est faite.

Mais les Jésuites ? Ne vont-ils pas à l'encontre de cette doctrine unanime des autres ? N'enseignent-ils pas, ouvertement ou en termes plus ou moins couverts et habiles, que la fin justifie les moyens ?

Qu'on se donne la peine de parcourir les ouvrages des grands théologiens de la Compagnie de Jésus, de Lugo, Toletus, Molina, Vasquez,

(1) *Contra mendacium*, c. VII, n. 18.
(2) *Summa theologica*, 1a 2æ, q. 19, a. 7, ad 3.

Valentia, Suarez, Laymann, etc., et, parmi les plus récents, Gury, Ballerini-Palmieri, Lehmkuhl, Cathrein, Meyer, Bucceroni, Noldin, Génicot-Salsmans — pour ne nommer que les plus connus — nulle part on ne trouvera chez ces auteurs quelque chose qui ressemble à l'affirmation que la fin justifie les moyens.

Passe pour les grands auteurs, dit-on, mais quant aux casuistes ?

Tout d'abord, il est assez peu probable que les auteurs de deuxième ordre s'éloignent en ce point des grands maîtres, qui constituent la gloire de leur congrégation ; le phénomène serait assez étonnant. Ensuite, le fondateur de la Compagnie de Jésus, dans ses Exercices spirituels et les institutions de sa congrégation, met en garde contre le choix de choses mauvaises : il n'insiste pas seulement sur la pureté de l'intention, mais également sur le choix de moyens de soi honnêtes, réprouvant l'élection de tout moyen mauvais et contraire à ce que l'Église reçoit : « La première condition requise pour faire une bonne élection est, de notre part, que l'œil de notre intention soit simple. Je ne dois considérer qu'une seule chose, la fin pour laquelle je suis créé. Or cette fin est la gloire de Dieu, notre Seigneur, et le salut de mon âme ; donc, quelle que soit la chose que je me décide à choisir, ce doit être pour qu'elle m'aide à obtenir cette fin : me gardant de subordonner et d'attirer la fin au moyen, mais dirigeant le moyen vers la fin (dernière)... Première règle : Il est nécessaire que toutes les choses dont nous voulons faire élection soient indifférentes ou bonnes en elles-mêmes, et admises dans l'Eglise catholique, notre sainte Mère. Elles ne peuvent donc jamais être mauvaises, ni contraires à ce que l'Eglise reçoit » (1). Les casuistes de la Compagnie se seraient-ils à ce point éloignés de l'esprit de leur saint fondateur en enseignant qu'on peut choisir des choses mauvaises pour une fin ou une intention bonne ? Encore une fois, c'est peu probable. Nous n'avons évidemment pas pu parcourir tous les auteurs appartenant à la Compagnie de Jésus, mais de tous ceux que nous avons examinés, — ils sont cependant assez nombreux, — aucun n'enseigne, ni en termes exprès ni en termes équivalents, la doctrine incriminée : la fin justifie les moyens (2).

Il ne manque peut-être pas d'intérêt de faire appel ici à un argument extrinsèque, qui n'est pas dépourvu de valeur probante.

En 1852, le P. Roh, S. J., proposa un prix de mille florins, à payer à celui qui fournirait la preuve que l'axiome « la fin justifie les moyens » se trouve dans un écrit de quelqu'auteur appartenant à la Compagnie de Jésus. Peu après les mille florins furent revendiqués par l'auteur d'un article, paru dans le *Volksblatt* de Halle : il avait trouvé la phrase dans les constitutions de la Compagnie ! Mais le P. Roh donna le texte du passage allégué et le *Volksblatt* eut la loyauté d'avouer qu'il avait été induit en erreur. D'autres prétendirent que la phrase incriminée ne se rencontre pas à la lettre dans des ouvrages de Jésuites, mais que l'équivalent y est fréquemment enseigné. Le P. Roh déclara

(1) *Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, annotés par le R. P. ROOTHAAN et traduits par le P. JENNESSEAUX (2e semaine, de l'élection), 16e édition, Paris, 1907, p. 206 et 208.

(2) Sur cette fameuse controverse on peut consulter le livre du R. P. M. REICHMANN, S. J., *Der Zweck heiligt die Mitte . Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre*, Fribourg-en-Brisgau, 1903.

se contenter d'un texte équivalent et, en 1862, il renouvela sa proposition. En 1868 un pasteur protestant, Maurer, prétendit avoir droit au prix : il avait trouvé le fameux axiome chez Busembaum, où celui-ci enseigne qu'un prisonnier peut tromper la vigilance de ses gardiens, soit en leur donnant à manger et à boire, pour obtenir qu'ils s'endorment, soit en obtenant qu'ils s'éloignent, et qu'il peut également briser ses chaînes et fracturer sa geôle ; la raison, que l'auteur allègue, n'est autre que celle-ci : quand la fin est permise, les moyens le sont aussi : *cum finis est licitus, etiam media licita sunt.* La phrase se trouve en effet chez Busembaum. Mais tout indique que l'auteur ne permet l'emploi que de moyens indifférents ou bons en soi, nullement de moyens de soi mauvais. Des auteurs protestants, entre autres P. Grünberg, qui avait étudié avec soin le passage cité, l'avouèrent loyalement. Il ne fut dès lors pas difficile au P. Roh de démontrer l'erreur de Maurer. Une troisième fois, en 1869, il maintint sa proposition. Après sa mort elle fut renouvelée à plusieurs reprises, notamment en 1887, 1890 et 1891. Mais personne ne réclama le prix. Quelques tentatives furent faites, notamment par Zoeckler (1902), qui prétendit encore une fois que le principe se trouve « équivalemment » enseigné par les Jésuites, puis par Tschackert (1898), qui, tout en concédant qu'il ne se rencontre pas en termes exprès dans les constitutions de la Compagnie, ni chez les auteurs postérieurs de la congrégation, disait qu'il est admis « instinctivement » par les Jésuites et se trouve « de façon transparente » dans leurs livres ; il allègue notamment un texte d'Escobar, où celui-ci enseigne que c'est la fin qui donne aux actes la spécification morale et que les actions sont bonnes ou mauvaises selon que la fin est bonne ou mauvaise. Le P. Reichmann n'eut pas de peine à prouver qu'Escobar, dans le passage incriminé, ne parle pas des actions mauvaises en soi, pas plus que les autres auteurs de la Compagnie de Jésus.

Entre temps, au début de l'année 1903, l'abbé Dasbach proposa un nouveau prix, cette fois de deux mille florins, à payer à celui qui prouverait que les Jésuites ont jamais enseigné que la fin justifie l'emploi d'un moyen quelconque. L'ex-jésuite von Hoensbroech se déclara prêt à fournir la preuve, à condition que les arguments qu'il fournirait seraient soumis à l'appréciation de juges impartiaux, d'un tribunal composé en nombre égal de catholiques et de protestants. Au mois de juin de l'année 1903, il publia un article dans le périodique *Deutschland.* Le tribunal réclamé ne put se constituer : trois professeurs catholiques avaient accepté l'invitation d'en faire partie, mais vingt-sept professeurs protestants, successivement sollicités, refusèrent. Comme Dasbach refusait de reconnaître la valeur des arguments de von Hoensbroech, celui-ci l'assigna devant le tribunal civil. L'affaire fut plaidée devant le tribunal de Cologne, qui, le 30 mars 1905, prononça son jugement : les arguments de von Hoensbroech furent déclarés insuffisants. L'ex-jésuite manifesta bien son intention d'aller en appel, mais il ne le fit jamais (1). Il s'était, sans doute, rendu compte que sa cause était désespérée.

(1) Les matériaux, ayant servi au procès, furent publiés par Dasbach, dans l'ouvrage : *Dasbach gegen Hoensbroech. Widerlegung des « Beweismaterials » des Grafen Paul von Hoensbroech in der Streitfrage ob die Jesuiten lehren : Der Zweck heiligt die Mittel.* Pour les détails de la controverse on peut consulter e. a. les ouvrages déjà cités de Reich-

Le principe incriminé ne se trouve-t-il donc jamais chez des auteurs catholiques ? Il est possible que d'aucuns l'aient enseigné, mais alors ils se sont mis en contradiction avec la doctrine catholique. On l'attribue notamment au Tasse : *Per la fe e per la patria il tutto lice*, dit-il ; pour la foi et la patrie tout est permis. Mais les poètes peuvent se permettre des licences : *poetis multa licent !* Et puis, le Tasse ne place pas la parole dans la bouche d'un chrétien, mais dans celle du mage et sorcier Hydraot, inspiré par un démon mauvais et méditant la mort des croisés. Dans *Don Quichotte*, Cervantes dit également qu'on ne peut qualifier de tromperie ce qui se fait pour une bonne fin. Mais Cervantes ne passe pas précisément pour un bon catholique et bien sûrement ne peut-on l'appeler un théologien. Machiavel a défendu le principe ; mais, encore une fois, Machiavel n'est pas justement en odeur de sainteté auprès des catholiques et ses premiers adversaires furent précisément des jésuites (1).

Ces arguments suffisent, croyons-nous, et nous permettent de conclure que c'est à tort qu'on attribue aux moralistes catholiques la doctrine que la fin justifie les moyens.

2. **Le probabilisme**. — Un autre cheval de bataille des adversaires du catholicisme est le probabilisme. Mais il n'est guère combattu que par ceux qui ne le comprennent pas.

Par probabilisme on entend un système proposé pour se former, en cas de doute sur l'existence d'une obligation, une conscience certaine. Comme l'indique déjà le nom même de « conscience », le vouloir et l'action doivent être précédés d'une « science », d'une connaissance aussi certaine que possible ; dans les cas où l'on a une connaissance certaine touchant l'existence d'une obligation, on n'a pas besoin de système moral, on sait ce que l'on doit faire. Mais quand on n'a pas cette certitude, quand d'un côté des raisons sérieuses plaident pour l'obligation et de l'autre côté des raisons, sérieuses également, peuvent être invoquées en faveur de la non-obligation, de la liberté d'agir ? Quand, malgré ses recherches et ses réflexions, on n'arrive pas à une certitude suffisante ? Alors seulement se pose la question si l'on peut, par une voie détournée ou indirectement, arriver à une certitude suffisante dans la pratique. Différentes solutions sont proposées par les auteurs catholiques. Mais tous les systèmes sont d'accord pour dire qu'en cas de certitude morale, quand on connaît suffisamment son devoir, il n'y a qu'une solution ou une seule liberté : celle de se soumettre à la prescription de la loi et d'obéir à la voix qui dicte le devoir. Il ne faut même pas que la certitude soit absolue, mathématique ou scientifique, il suffit qu'on ait une certitude morale, la seule réalisable quand il s'agit de questions pratiques ; cette certitude morale n'exclut pas tout doute possible, mais tout doute raisonnable et prudent. On ne peut jamais agir avec un doute pratique sur la licéité de l'acte qu'on se propose, le doute doit être résolu ; si on ne peut le faire directement, on tâchera de le faire indirectement, on s'efforcera de venir à une certitude pratique. Or, selon la doctrine

MANN, de MAUSBACH (p. 93 et suiv.) et de CATHREIN (p. 327) ou DUHR, *Jesuitenfabeln*, 4e édit., Fribourg, 1904. Dans ces ouvrages, on trouve des indications bibliographiques abondantes.

(1) REICHMANN, *op. cit.*, p. 132.

du probabilisme, dans le cas de doute sérieux sur l'existence d'une obligation, de doute subsistant malgré les recherches, réflexions ou consultations, on peut se croire libre de l'obligation, s'il existe des raisons sérieuses et fondées en faveur de la liberté d'agir. Notez bien que le doute doit être fondé, basé sur des raisons sérieuses ; des semblants de raisons, des prétextes, ne suffiraient pas pour se croire exonéré de l'obligation. Aussi longtemps que l'existence de l'obligation objective n'est pas certaine, l'obligation subjective ne sera pas certaine non plus. Et une obligation subjective qui n'est pas certaine, n'est pas une obligation véritable, n'est pas une obligation dans le vrai sens du mot. Etre obligé signifie devoir, être tenu. Si l'obligation existe *peut-être,* mais aussi *peut-être pas,* on arrivera tout au plus à la conclusion : *je dois peut-être, il est possible que je doive,* mais jamais à la conclusion : *je dois,* tout court et sans plus. Le concept « devoir » exclut tout doute, toute incertitude raisonnable et fondée. Aussi longtemps donc qu'on peut invoquer des raisons sérieuses contre l'existence de l'obligation, aussi longtemps qu'on n'est pas moralement certain de celle-ci, on peut à juste titre et sans témérité s'en croire libre. C'est le sens de l'adage : *lex dubia non obligat* : une obligation, dont l'existence n'est pas suffisamment prouvée, ne nous lie pas, n'est pas une obligation véritable. En un mot, l'existence de l'obligation doit être prouvée ; aussi longtemps qu'elle ne l'est pas, on conserve la liberté d'agir, on n'est pas obligé, on ne *doit* pas.

Ainsi le probabilisme, en dépit de son nom, est un instrument de certitude. « Méthodiquement, il éclaire la conscience, en chaque cas, jusqu'à la certitude. Non point qu'il dise : Le probable devient certain. Mais il applique une loi certaine de la morale, une condition absolue de l'activité humaine. Lorsque rien ne me prouve l'illicéité d'un acte, lorsque des raisons positives militent sérieusement en faveur de sa licéité sans éliminer les doutes spéculatifs, la vie pratique peut *certainement* évoluer selon les *preuves* qui favorisent l'acte : l'acte est *prouvé* licite, bien que la spéculation ne résolve pas encore tous les doutes qui restreindraient la liberté. L'absence de certitude contre mon droit m'autorise à continuer l'exercice de ce droit jusqu'à plus ample informé » (1). L'homme est le maître de ses actions, Dieu lui a donné la liberté d'agir. Toute limitation de cette liberté ou, ce qui revient au même, toute obligation morale qu'on veut lui imposer, doit être prouvée. Aussi longtemps que la preuve de l'existence de l'obligation n'est pas fournie, l'homme peut se mouvoir librement. Cette preuve n'est pas fournie aussi longtemps qu'on peut invoquer des raisons sérieuses contre l'existence de l'obligation. L'homme garde donc sa liberté d'agir jusqu'à ce que cette preuve soit fournie (2).

Si l'on comprend ainsi le probabilisme, le danger d'abus et de laxisme est entièrement exclu et personne ne peut s'offusquer de son application dans la pratique quotidienne de la vie. Ce système garde le juste milieu entre un rigorisme excessif, pour qui la présomption d'une obligation suffit pour priver l'homme de sa liberté d'agir, et le laxisme, selon lequel le moindre doute sur l'existence de l'obligation

(1) M. d'Herbigny, *op. cit.*, p. 230.
(2) J. Mausbach, *op. cit.*, p. 182.

suffit pour libérer l'homme de tout lien moral. C'est là le grand mérite du probabilisme : contre un rigorisme exagéré il défend la liberté d'agir de l'homme, en exigeant la preuve de l'obligation morale ; contre le laxisme il défend les droits de l'autorité et de la loi, en exigeant des raisons sérieuses avant d'autoriser le sujet à se croire dégagé de l'obligation de se soumettre. Ainsi le probabilisme fait l'éducation de la liberté et la prémunit contre tout excès dans l'un ou dans l'autre sens.

3. **La distinction entre péchés mortels et véniels.** — Devons-nous encore parler de la distinction entre péchés véniels et mortels ? D'aucuns s'en montrent scandalisés.

Et pourtant, rien n'est plus fondé que cette distinction. Si tous les péchés sont également graves, alors tous aussi sont également légers. Personne, croyons-nous, n'oserait aller jusqu'à soutenir que le meurtre et l'adultère ne sont pas plus graves que les fautes quotidiennes, qu'un vol de dix mille francs n'est pas plus grave que l'enlèvement de quelques centimes.

C'est cependant la conclusion à laquelle on arrive, quand on rejette la distinction entre péché mortel et péché véniel.

Pour se rendre compte de la raison de cette distinction, rien de mieux que de relire le passage où saint Thomas traite *ex professo* de cette question. « Le péché, dit-il, consiste dans un désordre de l'âme, comme la maladie consiste en un désordre du corps ; le péché est comme une maladie de l'âme et ce que la guérison est par rapport à la maladie, le pardon l'est par rapport au péché. Comme il y a des maladies guérissables et des maladies incurables, qu'on appelle mortelles, ainsi il y a des péchés qui sont guérissables — on les appelle véniels — et des péchés quant à eux-mêmes incurables, mais dont Dieu peut guérir — on les appelle mortels. Une maladie est dite incurable ou mortelle, quand elle supprime un principe de vie. Celui-ci venant à disparaître, il ne reste rien qui puisse réparer la perte ; voilà pourquoi cette maladie ne peut être guérie, mais elle entraîne la mort. Il est aussi certaine maladie qui ne supprime aucun des principes de vie, mais des manières d'être qui en dérivent et qui peuvent être rétablies par les principes de vie, comme par exemple la fièvre tierce, qui consiste dans une trop grande abondance de bile, que les forces de la nature peuvent vaincre. Dans les actions c'est la fin qui est le principe, comme le dit le Philosophe dans le VIe livre des Ethiques (l. VII, chap. VIII, vers le milieu). Dès lors le principe de la vie spirituelle, qui consiste dans la rectitude de l'action, est la fin des actions humaines, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain : la fin du précepte est la charité, comme il est dit dans la 1re épître à Timothée, I, 5. Car c'est par la charité que l'âme est unie à Dieu, qui est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. Si donc la charité est éliminée, on a le péché mortel ; alors, en effet, il n'y a plus de principe de vie, qui puisse réparer ce défaut ; mais il peut être restauré par le Saint-Esprit ; car, comme il est dit à l'épître aux Romains, V, 5, l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. Si le manque de rectitude ne va pas jusqu'à exclure la charité, alors le péché sera véniel ; car par la charité, qui subsiste comme principe de vie, tous les défauts peuvent

être guéris, selon qu'il est dit au livre des Proverbes, x, 12 : la charité couvre tous les délits. Qu'un péché exclut ou n'exclut pas la charité peut tenir à deux raisons, dont l'une tient au pécheur et l'autre à la nature même de l'œuvre. De la part du pécheur cela peut se faire de deux manières : d'abord en tant que l'acte du péché appartient à une puissance de l'âme qui n'a pas pour fonction de diriger vers la fin, et donc non plus de s'en détourner ; pour ce motif un mouvement de sensualité ne peut être un péché mortel, mais seulement un péché véniel ; car c'est à la seule raison qu'il appartient de diriger vers la fin. Ensuite parce qu'une puissance qui peut diriger vers la fin ou s'en détourner, peut diriger dans un sens contraire à la fin un acte qui de soi n'est pas non plus opposé à la fin ; ainsi, par exemple, si quelqu'un dit une parole oiseuse en mépris de Dieu, ce qui est contraire à l'amour, ce sera un péché mortel ; non à cause de la nature de l'action, mais à cause de la volonté mauvaise de l'agent. Il est une deuxième manière dont un péché est en opposition ou non avec la charité, qui tient à la nature de l'œuvre, c'est-à-dire à l'objet ou à la matière, en tant que celle-ci est contraire ou non à la charité. Car comme il y a des aliments qui de par eux-mêmes sont contraires à la vie, par exemple un aliment vénéneux, tandis que d'autres ne mettent pas la vie en péril, mais constituent une entrave au bien-être, par exemple un aliment grossier et indigeste, ou encore un aliment bien digestible mais pris en trop grande quantité ; ainsi dans les actions humaines il est des choses qui sont en elles-mêmes contraires à l'amour de Dieu et du prochain, notamment tout ce qui supprime l'obéissance et le respect de l'homme envers Dieu, comme le blasphème, l'idolâtrie, etc., ainsi que tout ce qui rend impossible la vie en société, comme le vol, le meurtre, etc. ; car là où ces méfaits se commettent fréquemment et sans raison, aucune vie sociale n'est possible ; et ces actions sont des péchés mortels d'après leur espèce, quelle que soit l'intention ou la volonté dont elles procèdent. Par contre, il est des actions qui contiennent bien une déordination, mais n'excluent pas directement les biens dont il a été question ; ainsi par exemple quand quelqu'un dit un mensonge, non en des choses se rapportant à la foi, ni pour nuire au prochain, mais pour amuser ou venir en aide ; ou quand dans l'usage d'aliments ou de boisson on dépasse la mesure, etc. ; pour cette raison ces actions sont des péchés véniels de leur espèce (1). »

Les raisons de la distinction entre péché mortel et véniel sont donc multiples. Il y a des péchés d'ignorance ou de passion et des péchés de malice ; tous supposent une certaine connaissance du mal et une certaine liberté de consentement ; mais dans le péché d'ignorance ou de passion la gravité et la responsabilité sont diminuées, dans la mesure où la clairvoyance de l'esprit et la liberté sont troublées par des représentations fausses ou des excitations du sentiment, tandis que dans le péché de malice, en tant qu'œuvre de la volonté dépravée intérieurement, toute la gravité et l'imputabilité subsistent. Ce péché est à un degré plus élevé l'œuvre propre de la volonté, il procède plus de celle-ci, il est plus durable, plus principiel et pour cela plus difficilement guérissable que le péché d'ignorance et de passion. La

(1) *Quaest. disp. De Malo*, q. VII, a. 1, c.

gravité du péché peut donc dépendre de la disposition de l'homme qui le commet ; le même acte matériel sera pour l'un péché mortel, pour l'autre véniel. Si l'on ne tenait compte que de la matière, sans considérer les motifs qui poussent à l'action, on en viendrait à une conception païenne et pharisaïque. Une première espèce de péchés véniels comprend donc les mouvements subits et les actes imparfaits, où la liberté n'est pas entière et le consentement pas complet.

Mais la différence de gravité peut dépendre aussi de la matière même, de l'objet de l'acte. Tout ce qui est de nature à détruire en nous l'amour de Dieu ou du prochain, à supprimer l'union avec Dieu, à nous détourner de la fin dernière, tout cela sera péché mortel, tandis que les manquements, qui ne font que diminuer cet amour et l'union avec Dieu ou éloignent de la fin dernière sans cependant en détourner, ne seront que des péchés véniels. Tandis que certains délits tuent en nous la vie surnaturelle, d'autres manquements ne font que la diminuer ou l'arrêter. C'est la raison d'être d'une deuxième espèce de péchés véniels, où la liberté et le consentement sont entiers, mais où le manquement porte sur un objet de moindre importance pour la vie surnaturelle.

Cela ne fait aucune difficulté. Peut-être est-il plus difficile à comprendre que la seule quantité peut suffire à faire un péché mortel ou véniel. C'est surtout le cas pour les dommages causés à autrui. Comment, se demande-t-on parfois, le vol d'une somme minime ne constitue-t-il qu'un péché véniel, tandis que l'enlèvement d'une grosse somme, qui n'est pourtant que l'addition d'un certain nombre de petites sommes, constitue un péché mortel ? Une somme de mille francs n'est-elle pas, aux yeux de Dieu, aussi petite qu'une somme de cinq francs ? Et aux yeux de celui qui aime sincèrement Dieu, l'enlèvement de cinq francs ne constitue-t-il pas une offense, au même titre que l'enlèvement de mille francs ?

Pour comprendre cette différence dans la gravité du péché, il faut intercaler entre Dieu, le bien suprême, et l'acte matériel et concret, la vertu spéciale, qui est lésée, et le bien, qui constitue la fin de cette vertu. Quand on lèse le prochain dans ses biens matériels, la question de la valeur du bien endommagé n'est pas sans importance : il peut être si grand qu'il lèse le prochain dans les biens nécessaires à l'entretien de sa vie ou simplement dans le superflu ; parfois il sentira la lésion comme une atteinte à son droit, comme une injustice notable qui lui est faite, il prendra la lésion au sérieux, tandis que dans d'autres cas le bien enlevé sera si minime qu'il ne verra dans l'enlèvement qu'une indélicatesse, plutôt qu'une injustice flagrante. S'agit-il de la désobéissance d'un enfant ? Il faudra voir si l'autorité des parents est entamée ou menacée, de sorte que l'enfant désobéissant ne mérite plus d'être appelé un bon fils, ou bien si malgré son acte d'insoumission les parents sont au fond encore contents de lui. Dans les fautes contre l'amitié, contre l'amour conjugal, etc., une distinction semblable peut se faire. Que dans tous ces cas une goutte peut suffire pour faire déborder la coupe, ne change rien à ces considérations ; ce n'est pas alors l'accroissement minimal de la quantité qui est cause qu'il y a faute grave, mais la différence qualitative : ce qui était plutôt légèreté, pétulance, jeu, est devenu maintenant sérieux ; l' « habitus » de l'amitié, de l'amour conjugal, de la satisfaction des

parents, de la justice, ne supporte pas une charge plus lourde, il est ébranlé ou détruit. Parce que ces biens, à la lumière de la fin dernière de la morale, sont, sans aucun doute, de grande importance, il est manifeste que l'acte, par lequel ces biens sont lésés, constitue un péché grave. La différence matérielle n'influe donc qu'indirectement au point de vue moral et religieux. En tout cas, outre l'objet, il y a une foule de facteurs internes et psychologiques, ainsi que de circonstances accompagnant l'acte, qui influent sur la gravité et en font un péché mortel ou véniel (1).

Inutile d'ajouter que dire d'un acte qu'il constitue un péché véniel, n'équivaut pas à le permettre. Le péché véniel aussi est un mal, un grand mal, qu'on est tenu d'éviter autant que faire se peut. Aucun moraliste ne parlera autrement.

4. **La théorie des lois pénales.** — Ne faut-il pas avouer que la plupart des moralistes en prennent trop à l'aise avec les devoirs civiques et lésinent sur les obligations imposées par l'autorité civile ? Par leur théorie sur les lois pénales, ils reprennent d'une main ce qu'ils avaient concédé de l'autre ; pour les partisans de cette théorie, toute véritable obligation des lois civiles disparaît de fait ; tout se réduit au souci de ne pas se faire pincer : pas vu, pas pris, voilà leur formule à l'égard de toutes les lois de l'Etat. Des moralistes sérieux s'en plaignent d'ailleurs eux-mêmes. Le R. P. Gillet ne dit-il pas que la distinction entre lois morales et pénales « consacre le règne de l'individualisme, la disparition du sens social » et qu'on ferait dès lors bien de supprimer cette trop fameuse distinction (2) ?

Tout d'abord il n'est pas tout à fait exact de dire, comme certains théologiens l'ont fait, que la loi pénale n'impose aucune obligation de conscience. La vraie notion de la loi pénale suppose nécessairement une obligation de conscience, notamment celle de se soumettre à la peine, de la subir, au moins après la sentence légitime de la juridiction compétente. La loi, en effet, est essentiellement une règle d'action, liant par un lien moral le sujet pour lequel elle est donnée ; une prescription n'entraînant aucune obligation morale ne serait pas une loi, ce serait tout au plus un vœu, un conseil ou une exhortation.

Il n'est pas exact non plus de ne voir dans la loi pénale qu'une obligation disjonctive, comme si le législateur laissait le choix entre l'observation du précepte et la peine, comme s'il disait, au moins équivalemment : « Ou bien vous observerez la loi, ou bien vous subirez la peine ; à vous de choisir ». Car il est manifeste que le législateur n'est pas indifférent en face de l'une ou de l'autre de ces alternatives, qu'il ne laisse pas ce choix ; il veut, sans aucun doute, que son précepte soit observé.

Tous les bons auteurs sont d'accord pour dire que la loi pénale, si elle n'oblige pas en conscience à l'acte qu'elle intime, oblige cependant au for interne à accepter la peine statuée, à se soumettre à la juste sentence prononcée par l'autorité compétente, défend en conscience de résister à ceux qui voudraient contraindre le délinquant à subir la peine méritée et justement prononcée. C'est ce qu'on veut

(1) J. Mausbach, *op. cit.*, p. 225, 227, 238, 245 et suiv.
(2) M. S. Gillet, O. P., *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris, 1922, p. 454 et 452.

signifier quand, en termes philosophiques, on dit que la loi pénale n'oblige pas directement en conscience, mais seulement indirectement ; on pourrait dire qu'elle est pénale par rapport à l'action prescrite, « respectu agendorum », mais morale par rapport à la peine à subir, « respectu pœnæ patiendæ ». Au Congrès d'économie sociale catholique, tenu à Liége (Xhovémont), en septembre 1920, le rapport du Père Rutten, sur le rôle de l'Etat, donna lieu à un débat sur la nature de la loi pénale ; le président du congrès, Mgr Laminne, théologien éminent, en dégagea la conclusion suivante, qui caractérise très bien la vraie nature de la loi pénale : « En principe, semble-t-il, tout le monde est d'accord pour dire que toute loi, pénale ou non, oblige en conscience ; les lois pénales obligent à subir la peine prononcée, et on ne pourrait, même si on en avait le moyen, s'opposer par la force ou la ruse à l'application de la peine » (1).

On rendrait donc très mal le véritable esprit d'une loi pénale, on la caractériserait très imparfaitement, en disant qu'elle se contente de déclarer au citoyen : « Evite de te laisser prendre en faute, pour le reste fais ce que tu veux ». Jamais, pensons-nous, un théologien sérieux, un moraliste conscient de sa mission, n'a avancé pareille énormité ; tous les auteurs, au contraire, sont d'accord pour insister sur la nécessité d'obéir à la loi, qu'elle soit pénale ou non ; il faut se soumettre aux justes ordonnances de l'autorité ; si l'amour de la loi et le sens du devoir ne sont pas des mobiles suffisants, qu'on le fasse au moins pour éviter la peine. Le législateur peut, en certaines circonstances, et pour des motifs sérieux, se contenter de cette obligation de se soumettre à la peine, sans urger une obligation directe de conscience qui s'étende à l'acte même.

Nous disions que le législateur doit avoir des motifs sérieux pour limiter l'obligation de la loi à la seule acceptation de la peine. Il ne peut, en effet, se laisser guider par l'arbitraire. Il a la garde du bien commun et est tenu, en justice, de l'assurer de son mieux. Si sa volonté de restreindre l'obligation de la loi n'était pas raisonnable — et elle ne le serait pas si son intention de ne pas lier les sujets au for intérieur était contraire au bien commun et trahirait les intérêts de la collectivité dont il est le gardien — la loi garderait toute la force obligatoire qu'elle a de soi, elle obligerait directement en conscience, en vertu de la justice légale et donc du droit naturel, auquel le législateur ne peut rien changer. « L'intention du législateur, comme le dit très bien le R. P. Gillet, doit se rectifier sur le bien commun » (2).

Il en résulte que le domaine des lois pénales est restreint. Il ne peut être question — nul d'ailleurs n'y songe — de prétendre que toutes les lois civiles sont purement pénales. La question de savoir si une loi est purement pénale ne se pose que pour les lois positives ajoutant quelque détermination à la loi naturelle, pour les ordres ou les défenses ne dérivant de la loi naturelle que d'une façon éloignée et touchant des choses indifférentes en soi. Si la loi se contente de confirmer ou de sanctionner des obligations de droit naturel, de préciser leur contenu, de déterminer plus exactement les droits des parti-

(1) *Congrès d'économie sociale catholique*, Liége (Xhovémont), septembre 1920, *Rapports et discussions*, Liége, 1921, p. 200.

(2) *Op. cit.*, p. 454, note 1.

culiers, si la matière de la loi a un rapport direct avec les bonnes mœurs, est requise pour le bien commun et la paix sociale, est nécessaire pour éviter de grands inconvénients ou des dommages aux particuliers, alors la loi oblige directement en conscience. Au contraire, quand la chose prescrite est indifférente en soi, quand il s'agit de matières qui en chaque cas particulier ne créent aucun danger pour le prochain ou n'ont avec le bien commun qu'un rapport si éloigné que le bien général ne souffrira guère si la loi n'est pas observée en quelques cas, quand le législateur sait que le désir d'éviter toute difficulté avec la police et le souci de s'éviter des ennuis, voire même de sauvegarder devant les concitoyens son honorabilité, suffisent amplement pour « obtenir de la communauté qui lui est soumise un mouvement d'ensemble », si pas uniforme, « dont le résultat contribuera dans la mesure voulue au bien commun », quand il est persuadé que la crainte du châtiment « déterminera vraisemblablement un nombre suffisant de ses subordonnés à se comporter comme il le souhaite en son for intérieur » (1), alors il n'y a aucun inconvénient à ce que le législateur se contente d'une obligation de conscience ne s'étendant pas directement à l'acte prescrit. Si la prescription « reste dans la marge des mesures utiles, mais non indispensables, le pouvoir officiel pourra le rendre plus ou moins obligatoire, suivant qu'il y engage plus ou moins d'autorité » (2).

Si l'on restreint ainsi le champ où les lois peuvent prendre le caractère purement pénal, il n'y a aucun danger de voir disparaître ou même diminuer le sens social, le respect des lois et la conscience des obligations du citoyen envers la collectivité. La majeure partie des lois obligera toujours directement en conscience ; les lois pénales ne constitueront jamais qu'une exception, minime par leur nombre et par leur importance.

On nous dit que souvent les incroyants se montrent scandalisés quand ils entendent parler de la théorie des lois pénales, qu'ils jettent de hauts cris quand des moralistes catholiques osent soutenir qu'il y a des lois civiles qui n'obligent pas directement en conscience. Avec le P. H. du Passage (3), nous sommes enclin à répondre que « nous croyons pouvoir hausser doucement les épaules devant ces vertueuses alarmes ».

Quand des catholiques discutent entre eux sur la teneur d'une obligation morale et religieuse, les tenants de la morale laïque n'ont pas à se mêler au débat, puisqu'ils ne reconnaissent pas le sens que nous attachons aux mots « obligation morale » et « religieuse ». Pour nous, chrétiens, l'expression « devoir de conscience » a une tout autre signification que pour un non-croyant ; pour nous, ces mots impliquent l'idée d'un lien bien plus serrant que pour un partisan de la morale indépendante, morale sans véritable obligation ni sanction.

Les réflexions suivantes du R. P. de Passage sont ici à leur place : « Il est plaisant d'entendre les critiques officiels se scandaliser devant

(1) E. Ranwez, *Sur la notion de la loi purement pénale*, dans les *Collationes Namurcenses*, t. XIX, 1924-1925, p. 308 et 309.
(2) H. du Passage, *Le fisc et la conscience*, dans *Etudes*, t. CLXXXII, 1926, p. 688.
(3) *Art. cit.*, p. 200. — Pour une étude plus détaillée de la question des lois pénales, on peut consulter nos articles sur *Les lois pénales*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. L, 1923, p. 113-124, 232-243, 292-303.

le problème débattu. Il n'est pas de leur ressort. Ne lui ont-ils point, par avance, au nom de leur doctrine, enlevé toute signification ? Ou n'ont-ils pas fait eux-mêmes cette réponse négative qu'ils se plaindraient de retrouver, d'ailleurs avec des réserves, sur certaines lèvres chrétiennes ? Car quel peut être, pour eux, le sens d'une obligation morale, religieuse, la seule en cause ici ? Il est évident qu'en cette circonstance nous ne parlons pas la même langue. Le devoir, invoqué par (eux), reste à un niveau tout humain, ce n'est donc pas à son propos que la discussion est ouverte entre moralistes chrétiens qui se tiennent au palier supérieur. Libre à ces messieurs de ne pas vouloir monter, mais alors qu'ils fassent silence plutôt que de crier à la cantonade et sans venir à la question » (1).

5. **Devoirs envers la patrie et l'Etat.** — On reproche parfois à la morale catholique d'être trop individualiste, d'insister trop sur la perfection de la personnalité et de ne pas assez mettre l'accent sur les devoirs sociaux, de lésiner avec les obligations du citoyen envers la patrie et l'Etat.

C'est mal connaître la doctrine catholique que de faire cette objection. Dans tous les traités de morale on trouve un chapitre consacré aux devoirs envers la patrie, qui, comme le dit saint Thomas, est, avec Dieu et nos parents, un principe connaturel de notre existence et de notre éducation (2). Ces devoirs font l'objet d'une vertu spéciale, le patriotisme ou la piété envers la patrie. Ces devoirs sont à ce point une partie essentielle de la morale catholique que Pie X, en réponse aux calomniateurs qui avaient accusé les évêques français d'être, à cause de leur fidélité à l'Eglise, les ennemis de leur patrie, n'hésita pas à déclarer que « si le catholicisme était ennemi de la patrie, il ne serait plus une religion divine » (3). L'Ecriture sainte et les Pères, les papes et les évêques, la philosophie et la théologie catholiques ont d'ailleurs toujours insisté sur le devoir d'obéissance envers le pouvoir établi. Il faut donner à César ce qui revient à César (4). Aux Juifs, soumis cependant à une domination étrangère et païenne, saint Paul ordonne la soumission, non seulement par crainte du châtiment, mais aussi pour motif de conscience (5). Le premier pape, dans sa première encyclique, inculque également l'obéissance au roi, comme souverain, et aux gouverneurs, comme délégués par lui (6). Les premiers chrétiens, dit Léon XIII, tourmentés avec autant de cruauté que d'injustice par les empereurs païens, n'ont jamais failli au devoir de l'obéissance et du respect. Tertullien ne craignait pas d'affirmer que dans toute l'étendue de l'empire romain, on voyait diminuer le nombre des ennemis de l'Etat dans la mesure où s'accroissait le nombre des chrétiens. Et plus tard, lorsque les Etats eurent à leur tête des princes chrétiens, l'Eglise redoubla de soins pour faire comprendre par sa prédication tout ce qu'il y a de sacré dans le pouvoir

(1) *Ibid.*
(2) *Summa theologica*, 2ª 2ªᵉ, q. 101, a. 3.
(3) *Discours aux pèlerins français, à l'occasion de la Béatification de Jeanne d'Arc.* Cf. la lettre du cardinal Mercier sur *La piété patriotique*, dans *Œuvres pastorales*, t. II, Bruxelles, 1914, p. 421.
(4) Matth., XXII, 21 ; Marc, XII, 17 ; Luc, XX, 25.
(5) *Rom.*, XIII, 5.
(6) I *Petri*, II, 13-14.

de ceux qui gouvernent ; l'effet salutaire de cet enseignement devait être de confondre, dans l'esprit des peuples, l'image même de la souveraineté avec une apparition de majesté religieuse qui ne pouvait qu'augmenter le respect et l'amour des sujets envers les princes (1). Dans les temps modernes, quand le principe de l'autorité fut combattu partout, les papes et les évêques ne manquèrent pas d'exhorter les fidèles à l'obéissance et au respect envers les détenteurs du pouvoir civil, n'hésitant pas à déclarer coupables de péché ceux qui résistent aux justes ordonnances de ceux qui sont à la tête de la cité. « Ceux qui administrent la chose publique », dit encore Léon XIII, « doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soumission soit pour les sujets un péché » (2).

C'est d'ailleurs la doctrine traditionnelle de l'Eglise et un principe fondamental de la sociologie catholique que tout pouvoir vient de Dieu, auteur de la nature humaine, de sorte que « celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront sur eux-mêmes une condamnation » (3). Peut-on bien citer un seul système philosophique, qui fournit une base plus solide pour fonder l'obligation d'obéissance aux pouvoirs établis ?

Il est vrai que la morale catholique n'exige pas l'obéissance à tout prix. « Le respect qu'on doit aux pouvoirs constitués », dit Léon XIII, « ne peut importer ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limites à toute mesure législative quelconque, édictée par ces mêmes pouvoirs » (4). S'il faut donner à César ce qui revient à César, il faut aussi donner à Dieu ce qui revient à Dieu. La conscience ne peut se croire obligée par les lois positives que dans la mesure où elles sont raisonnables et justes. Les individus ont des droits essentiels, qui leur reviennent de par leur condition d'homme, et aucun pouvoir humain ne peut les en priver sans sortir de sa compétence et sans se rendre coupable d'une injustice flagrante. Contre les abus manifestes du pouvoir, la morale catholique défend les droits essentiels de la personnalité et de la famille ; en face des tendances à l'absolutisme et des doctrines totalitaires, elle proclame que l'homme n'est pas tout entier, ni dans tout ce qui lui appartient, subordonné à la communauté (5). L'homme est une personne, un être avec une fin propre ; il n'est pas seulement citoyen, mais il est aussi individu, avec une personnalité et des droits que l'Etat est tenu de reconnaître. Les individus et la famille ont sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle ; voilà pourquoi les droits de la collectivité ne priment pas toujours les droits de l'individu, voilà pourquoi le droit de l'Etat n'est pas total au point que les individus n'existeraient que pour lui. L'homme vivant en communauté conserve sa personnalité et son individualité propres ; son appartenance à la société civile impose des restrictions à son activité libre et personnelle, mais ces restrictions ne peuvent aller jusqu'à détruire dans son essence la personnalité humaine.

(1) Encyclique « Diuturnum illud », sur l'origine du pouvoir civil.
(2) *Ibid.*
(3) *Rom.*, XIII, 2.
(4) Encyclique *Au milieu des sollicitudes*, 16 février 1892.
(5) Saint THOMAS, *Summa theologica*, 1a 2æ, q. 21, a. 4, ad 3.

CHAPITRE IV. — QUESTIONS DE MORALE SPÉCIALE

Il nous faut maintenant examiner les principales objections qu'on entend couramment proférer contre certains points de la morale spéciale. Nous devons limiter notre choix.

1. **L'avortement.** — A cheval sur les principes, les moralistes, objecte-t-on, ne reculent même pas devant la mort. Périsse le monde, plutôt qu'un principe ! On en a un exemple typique dans la position qu'ils prennent vis-à-vis de certains accidents qui se présentent parfois au cours de l'évolution de la vie fœtale. Ils défendent, de façon absolue, toute intervention thérapeutique ou chirurgicale, qui cause directement la mort du fœtus, même si la non-intervention doit causer la mort de la mère. Plutôt que de sacrifier un fœtus, condamné d'ailleurs à périr en tout cas, ils préfèrent voir mourir la mère, sacrifiant ainsi des vies humaines pour la sauvegarde d'un principe !

Il est, en effet, des cas où la morale catholique déclare qu'il faut laisser mourir la mère, plutôt que de la sauver par le meurtre d'un innocent, fût-ce d'un fœtus, d'un enfant encore dans le sein de la mère. Comme le dit le Souverain Pontife dans l'encyclique sur le mariage chrétien, quelle que soit la pitié qu'on éprouve « pour la mère que l'accomplissement du devoir naturel expose à de graves périls pour sa santé, voire pour sa vie même », il faut cependant tenir que jamais cause ne pourrait « suffire à excuser en aucune façon le meurtre direct d'un innocent. Car c'est de cela qu'il s'agit ici ». On ne peut faire le mal pour obtenir un bien ou, ce qui revient au même, pour éviter un autre mal ; on ne peut tuer un innocent pour sauver la vie d'un autre ; la fin ne justifie pas les moyens. Il en est qui trouvent que cette loi est dure, voire inhumaine. La loi peut être dure, en effet, mais on aurait tort de la qualifier d'inhumaine. Quand on considère les choses sous un angle plus élevé, quand on se place sur un plan supérieur ou sur un terrain plus vaste, il apparaîtra, au contraire, que l'inflexibilité de la loi, défendant de façon absolue le meurtre d'un innocent, est un bienfait pour la société. Comme le dit très bien H. Muckermann, le biologiste allemand bien connu : « Malgré toute la pitié que j'éprouve pour le sort malheureux mais isolé d'une mère, qui peut-être un jour devra mourir à cause de son enfant, parce qu'une intervention chirurgicale n'est pas permise, je crois néanmoins que pour le bien commun il est préférable que la morale naturelle soit respectée. Car la moralité publique et par conséquent le bien du peuple profitera incomparablement de ce sacrifice de la mère, qui est peut-être la conséquence de causes qui eussent pu être évitées... Et ce sacrifice ne peut être considéré comme trop lourd, vu que notre vraie patrie n'est pas ici sur terre » (1).

Comment la moralité publique profitera-t-elle du sacrifice de la mère ? Parce qu'on affirme, par un exemple frappant, que l'utilité n'est pas la norme de la moralité, que l'utile, le cas échéant, doit être sacrifié au bien. Les matérialistes, en sauvant la femme par le sacrifice de l'enfant, restent dans leur logique. « Ils ne veulent voir que

(1) *Um das Leben der Ungeborenen*, 4e édit., Bonn, 1925, p. 72.

l'*utilité* de l'acte opératoire ; nous nous préoccupons avant tout de sa *moralité* et, ayant choisi pour règle de conduite, non l'*utile* mais le *bien*, respectueux du principe supérieur, nous devons assister le cœur saignant à des catastrophes qu'il eût, peut-être, été possible, mais qu'il n'est pas permis d'empêcher. *Non possumus*, parce que *non licet* » (1).

On fera bien aussi de tenir compte des conséquences qu'on serait fatalement induit à tirer de la permission de tuer le fœtus innocent pour sauver la vie de la mère. Une fois admis le principe de l'utilité particulière comme base de la moralité des actes, où n'en arrivera-t-on pas, à quelle morale barbare ne sera-t-on pas acculé ? Il faudra commencer par innocenter tous les avortements où les parents trouveront quelque sérieux avantage. « De l'avortement pratiqué pour sauver la vie de la mère, on passera sans peine à l'avortement demandé par une femme ou par une fille, jusqu'alors estimables, pour les sauver du déshonneur d'une grossesse illégitime ; en effet, la « conscience du genre humain » ne criera-t-elle pas au médecin que l'honneur vaut mieux que la vie de la mère et doit, à plus forte raison, être préféré à l'existence du fœtus ? Enfin, comment le médecin se défendra-t-il de devenir le complice de parents désireux d'échapper aux charges d'une trop nombreuse postérité ? » (2) Reconnaître, ne fût-ce qu'une seule indication d'avortement, c'est supprimer toutes les barrières. Et si l'on permet le meurtre de l'enfant dans le sein de la mère, ne devra-t-on pas non plus permettre de tuer l'enfant nouveau-né ? Entre l'enfant nouveau-né et le fœtus il n'y a, en effet, aucune différence essentielle : c'est le même être, la même personne, il n'y a de différence que dans le stade du développement. Pourquoi permettre le meurtre avant la naissance et le défendre immédiatement après ? Quelle raison de se montrer plus sévère dans le second cas que dans le premier ? Nous n'en voyons aucune. Plus encore, s'il est permis, en cas d'utilité très grande, de tuer un enfant encore dans le sein de la mère, pourquoi défendre de tuer les vieillards inutiles et à charge, les idiots, les infirmes, les enfants trop nombreux ? Une fois admis le principe de l'utilité comme base de la moralité, pourquoi ne pas pousser la logique jusqu'au bout ?

On recule, sans doute, devant les conséquences, que cependant on est autorisé à tirer du principe. *Principiis obsta*, plutôt se montrer sévère et ne pas permettre la moindre entorse à la règle générale et absolue : « Jamais il n'est permis de tuer directement un innocent ». Si, dans un cas particulier, l'application de cette règle doit avoir des conséquences fatales pour la vie d'une mère, il faut se résoudre à assister, impuissant, à cette fatalité et laisser périr la femme, plutôt que de la sauver par un crime. La maternité, comme toutes les causes nobles, a aussi ses martyres. Heureusement les cas où la mère doit mourir à cause de son enfant sont fort rares, ne se présentent presque plus aujourd'hui. Un des gynécologues les plus réputés de l'Allemagne, le docteur Stratz, dit que tout ce qu'on raconte pour effrayer les mères en agitant le spectre du danger qu'elles courent dans l'enfan-

(1) Dr Hubert, *Discussion sur le féticide médical*, dans *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, 27e année, 1902-1903, *Supplément*, Louvain, 1904, p. 27.
(2) Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien*, Paris, 1901, p. 199.

tement, ne sont que des propos de vieilles femmes et des contes de nourrices. Quatre-vingt-quinze pour cent des accouchements se passent de façon absolument normale, sans danger aucun pour la mère. Et pour les cinq cas sur cent qui restent, le danger aurait pu être évité le plus souvent si la femme enceinte s'était fait examiner à temps et si certaines personnes, qui ne sont pas faites pour le mariage, s'en étaient abstenues (1). Les sommités en matière de gynécologie et d'obstétrique déclarent unanimement aujourd'hui que pratiquement il y a toujours moyen de sauver la mère sans devoir nuire à l'enfant. Comme le dit le professeur Schockaert, de Louvain : « Au point de vue purement humain, c'est mal comprendre son rôle de sauveur de vies humaines, que de se laisser aller à tuer le fruit de la grossesse qui ne demande qu'à mûrir et à vivre ! » (2) Lors d'une discussion à la Société Belge de Gynécologie et d'Obstétrique, dans la séance du 2 décembre 1933, le même professeur, et le docteur Nolens, de Hasselt, gynécologue réputé, se disaient autorisés par leur expérience à déclarer que l'avortement thérapeutique ne leur paraît jamais nécessaire (3). Nous pourrions multiplier les témoignages, mais ces quelques citations peuvent suffire.

La sévérité de l'Eglise en cette matière a d'ailleurs été pour la science médicale un facteur de progrès. La défense absolue de tout avortement direct a poussé bien des médecins à se livrer à des recherches patientes afin de trouver d'autres moyens de sauver la vie de la mère en même temps que celle de l'enfant. Et ils y ont parfaitement réussi. « On a qualifié d'inhumaine la position de l'Eglise, — et néanmoins l'évolution de l'obstétrique chirurgicale moderne lui a donné raison ! » dit le docteur Niedermeyer. « Cet exemple montre que la science doit être reconnaissante à l'Eglise, si elle ne laisse pas marchander sur son « non licet » clair et net. C'est un stimulant pour les savants pour chercher de nouveaux moyens, irréprochables au point de vue moral. Jamais quelque chose ne peut être juste au point de vue hygiénique, quand il est faux au point de vue moral » (4). Et le R. P. Vermeersch, dans une discussion sur le féticide médical, à la Société scientifique de Bruxelles, se croyait autorisé à déclarer dans le même sens : « Ne l'oublions pas non plus : la nécessité est la mère des inventions. Forcé de respecter l'être même le plus chétif, l'homme appliquera toutes les ressources de son esprit à trouver pour les êtres plus grands d'autres moyens de salut que le meurtre des petits. La rigueur des moralistes peut hâter ainsi ces bienfaisants progrès de l'art opératoire qui éliminent les raisons ou les prétextes médicaux de cruelles immolations. Alors, bien loin de lui en vouloir pour sa sévérité, la science médicale, fière des découvertes humanitaires, se tournera, pleine de gratitude, vers l'Eglise, pour lui dire : Je vous remercie de m'avoir fait souvenir du grand précepte : Tu ne tueras point ! » (5).

(1) MUCKERMANN, *Keimendes Leben*, Berlin et Bonn, 1923, p. 9.
(2) *Cours d'obstétrique*, 4ᵉ édit., Louvain, 1935, t. IV, p. 39.
(3) *Bruxelles médical*, 14ᵉ année, nº 6, 10 décembre 1933, p. 224.
(4) *Die Aufgaben des katholischen Arztes in der Gegenwart und für die Zukunft*, dans *Der katholische Gedanke*, t. VI, 1933, p. 286.
(5) *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, 27ᵉ année, 1902-1903, *Supplément*, Louvain, 1904, p. 22.

2. **Avortement direct et indirect.** — Mais la morale catholique elle-même ne permet-elle pas des entorses au principe : Tu ne tueras point ? N'autorise-t-elle pas, en certains cas, le meurtre et l'avortement appelés indirects ? La différence entre meurtre direct et indirect est, en effet, purement dialectique, n'est qu'une subtilité théologique et une chinoiserie, un moyen de se soustraire, par une voie détournée, aux conséquences fatales de la prohibition absolue de l'avortement, d'éluder la rigueur du précepte tout en maintenant théoriquement le principe.

La distinction entre le meurtre direct et indirect, et donc entre l'avortement direct et indirect, est fondée dans la réalité : ce sont deux choses bien différentes. Le médecin qui recourt à l'avortement indirect, c'est-à-dire qui prescrit un médicament ou a recours à une opération dont le résultat direct et immédiat est la guérison de la mère, bien que son intervention ait également pour résultat de causer la mort de l'enfant, reste dans son rôle : il guérit et ne tue pas, bien qu'il se voie forcé de laisser mourir l'enfant, d'assister, impuissant, à cette conséquence fatale. La mort de l'enfant est due à une causalité qui lui est étrangère et dont il ne peut empêcher l'effet. La mère aussi limite son intervention à la protection de sa vie, qu'elle sauve par des moyens licites. Ni le médecin, ni la mère ne veulent la mort de l'enfant, ni comme fin ni comme moyen ; leur intention n'est pas de tuer et ils ne causent la mort d'aucune façon. Ils ne font autre chose que laisser évoluer le cours naturel des choses et des circonstances, sur lesquels leur volonté n'a pas de prise ; ce sont ces circonstances fatales, contre lesquelles ils ne peuvent rien, qui causent la mort de l'enfant ; celle-ci se produit malgré eux, par l'intervention d'un facteur qu'ils ne peuvent éloigner. La différence entre cette manière d'agir et un meurtre direct est énorme. Dans le premier cas on tue, dans le second on laisse mourir, parce qu'on n'a pas le moyen d'empêcher l'issue fatale. L'ordre moral n'est pas lésé si quelqu'un poursuit une fin honnête et ne fait rien d'illicite pour la réaliser, même si des circonstances fatales, contre lesquelles on ne peut rien, entraîneront des suites mauvaises pour d'autres. Mais l'ordre moral est atteint si quelqu'un prétend poser un acte mauvais en soi, même si c'est pour atteindre une bonne fin. Il faut toujours en revenir au principe fondamental : la fin ne justifie pas les moyens.

La différence entre un meurtre direct et indirect n'est donc pas seulement dialectique, elle est réelle. La grande guerre en a fourni des exemples. Quand un chef d'armée fit bombarder une place forte, même si le bombardement causa la mort de civils, de non-combattants qui s'y trouvaient, personne ne trouva à y redire : le chef d'armée commit un meurtre indirect sur la personne des citoyens non-combattants. Mais quand un chef d'armée, par mesure de terrorisation, fit mettre à mort des civils pacifiques, même s'il le faisait dans l'espoir de mettre plus rapidement fin à la guerre et d'éviter ainsi la perte d'un plus grand nombre de vies humaines, ou s'il plaça des femmes et des enfants devant les armées en marche pour protéger ses colonnes, alors un souffle d'indignation secoua le monde et tous l'accusèrent de meurtre et de cruauté : sa manière d'agir constitua une série d'autant de meurtres directs qu'il fit tuer de personnes (1).

(1) J. Mausbach, *Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre*, 4e édit., M. Gladbach, 1925, p. 87.

3. **L'Eglise et le capitalisme.** — Passons à un autre ordre d'idées, se rattachant à la vie économique.

C'est une accusation courante que l'Église prend, contre les prolétaires, le parti des riches, que la morale catholique protège les capitalistes.

Il faut s'entendre sur le sens des mots.

Veut-on dire tout simplement que l'Église défend le droit de propriété, alors, oui, elle défend le capitalisme, encore qu'elle ne prône pas un droit de propriété absolu, mais lui reconnaît des limites, tracées par les nécessités de la vie sociale, qu'il appartient au pouvoir civil de définir et de déterminer. Elle ne manque pas non plus d'insister sur les devoirs inhérents à la possession des biens terrestres et sur les charges qui grèvent la propriété.

Si l'on entend par capitalisme « le régime dans lequel les hommes contribuent à l'activité économique, les uns par les capitaux, les autres par le travail », alors encore l'Église n'est pas contre le capitalisme, parce qu'« il est évident qu'il n'est pas contre la justice » (1). Le capital et le travail doivent s'associer entre eux, puisque l'un ne peut rien sans le concours de l'autre. « Il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital », dit Léon XIII (2). Aussi longtemps que ce système s'en tient à une collaboration ordonnée entre les deux facteurs de production, il n'y a rien à lui reprocher. Même si les bénéfices réalisés sont à leur tour réemployés pour faire produire des biens, sont réinvestis comme capital, il n'y a encore rien à y redire. « Il faut donc répéter avec toute la clarté possible que l'ordre économique, qui repose sur l'emploi et l'accroissement du capital, n'est pas à réprouver du point de vue chrétien » (3).

Mais si le système économique basé sur l'emploi du capital n'est pas à condamner en lui-même, il faut néanmoins tenir compte des dangers particuliers auxquels il expose et auxquels — un examen impartial des conditions économiques du temps présent et des situations sociales qui en découlent le prouve — l'humanité a de fait succombé dans une large mesure. « Le capital a longtemps réussi à s'arroger des avantages excessifs. Il réclamait pour lui la totalité du produit et du bénéfice, laissant à peine à la classe des ouvriers de quoi refaire ses forces et se perpétuer. Une loi économique inéluctable, assurait-on, voulait que tout le capital s'accumulât entre les mains des riches ; la même loi condamnait les ouvriers à traîner la plus précaire des existences dans un perpétuel dénuement » (4). Le désir exagéré du gain a fait oublier d'avoir égard au prochain, on a vu se créer des conditions économiques et sociales qui ont fortement compromis pour des millions d'hommes les biens les plus précieux de la vie, en particulier la religion, la moralité et la vie de famille, et qui ont créé, en outre, une dépendance économique et une insécurité dont le poids se fait de plus en plus sentir (5). Le système capitaliste, s'il n'est pas intrinsèquement mauvais, a donc de fait été vicié ; s'il est évident

(1) Encyclique *Quadragesimo anno.*
(2) Encyclique *Rerum novarum.*
(3) *Directives de Cologne,* 15 décembre 1926. Cf. *Les documents de la Vie intellectuelle,* t. III, 1930, p. 340.
(4) Encyclique *Quadragesimo anno.*
(5) *Directives de Cologne,* p. 341.

qu'il n'est pas à condamner en lui-même et si sa constitution n'est pas mauvaise en soi, il est vrai d'autre part qu'il a dépassé les bornes de ce qui est permis. « Il y a », en effet, « violation de l'ordre quand le capital n'engage les ouvriers ou la classe des prolétaires qu'en vue d'exploiter à son gré et à son profit personnel l'industrie et le régime économique tout entier, sans tenir aucun compte ni de la dignité humaine des ouvriers, ni du caractère social de l'activité économique, ni même de la justice sociale et du bien commun » (1). L'économie capitaliste a donc, de fait, donné lieu à bien des abus.

Le peuple, qui n'aime pas les abstractions mais ne juge que d'après les situations concrètes, s'est habitué à désigner sous le nom de capitalisme non pas tant le système en lui-même, mais le système tel qu'il se présente de fait ; quand il parle de capitalisme, il n'a ordinairement en vue que l'économie capitaliste avec toutes les excroissances qui l'accompagnent de fait, et avec tous les abus, auxquels il a donné lieu. Si l'on entend le capitalisme en ce sens, alors il est inconciliable avec les principes chrétiens. Le capitalisme, ainsi compris, et le catholicisme sont opposés l'un à l'autre, comme l'eau et le feu. Qu'on relise les documents pontificaux, les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, et on se rendra compte que jamais l'Église n'a toléré un capitalisme pareil, qu'elle l'a, au contraire, explicitement condamné (2).

4. **La morale des affaires.** — La morale catholique prétend aussi régir l'activité professionnelle de l'industriel et du commerçant. Mais sa morale des affaires est impossible à mettre en pratique, tant elle est paralysante. Le commerçant qui voudrait s'y conformer n'a qu'à fermer ses bureaux ou sa boutique et à se résigner à la médiocrité, sinon à la ruine.

Il y a, en effet, une morale des affaires, comme il y a une morale de toute activité libre.

Mais on aurait tort de se figurer que le commerce et la morale sont des choses incompatibles. Le commerce n'est pas de soi immoral, tant s'en faut. Le gain, qui est la fin prochaine des échanges et du commerce, ne comporte en soi rien de mauvais ni de contraire à la vertu, dit saint Thomas (3). La richesse est en soi un bien qu'on peut désirer et rechercher. Mais si elle est un bien, elle n'est cependant pas une fin en soi, elle doit rester un moyen au service de l'homme.

Si le commerce n'a pas les faveurs de beaucoup d'auteurs, surtout pas des anciens, c'est à cause des dangers auxquels il expose ceux qui s'y livrent. La soif du gain devient facilement insatiable, le bénéfice tend de soi à l'infini (4) ; assez naturellement survient la tentation de chercher à l'augmenter par tous les moyens. Ce danger a toujours existé ; il a toujours travaillé ; il est souvent parvenu à fausser le régime normal de la vie économique et à bâtir d'imposantes fortunes sur des fondements pour le moins suspects. Ce n'est pas sans motifs que dans l'antiquité païenne le dieu du commerce était devenu

(1) Encyclique *Quadragesimo anno*.
(2) Voir également plus loin : *Les objections tirées de l'histoire de l'Eglise.*
(3) *Summa theologica*, 2a 2æ, q. 77, a. 4.
(4) Cf. R. BROUILLARD, *Le bénéfice et la morale*, dans *Dictionnaire de Sociologie*, sous la direction de G. JACQUEMET, t. III, Paris, 1936, col. 560 et suiv.

le dieu des voleurs (1). Si les commerçants d'aujourd'hui n'invoquent plus Mercure, beaucoup cependant ne sont pas plus scrupuleux que leurs devanciers païens dans le choix des moyens de s'enrichir et de se procurer un bénéfice toujours plus grand.

L'Eglise, fidèle gardienne de la moralité, a de tout temps signalé ces dangers. Si elle n'a jamais condamné le commerce en lui-même, elle n'a cessé de proclamer que toutes les affaires ne sont pas bonnes. L'homme d'affaires honnête aura souvent à choisir entre Dieu et Mammon. S'il veut rester fidèle aux appels de sa conscience de chrétien, il devra souvent se contenter de profits moindres que ses concurrents moins scrupuleux ; il devra, en certaines circonstances, s'abstenir d'un certain genre d'entreprises (2). Dans ce sens il est très vrai que la morale paralyse les affaires, entendez les affaires louches et entachées d'injustice, malheureusement si nombreuses à notre époque. « L'observation des faits nous révèle, dans le monde des affaires, une fâcheuse indiscipline des mœurs, qu'il ne faut pas exagérer mais qu'il faut constater, quels que soient les camouflages et la technicité dont elle se couvre ». Ainsi lisons-nous dans les conclusions générales de la 23e session des *Semaines Sociales de France*, tenue à Mulhouse en 1931 et consacrée à la morale chrétienne et les affaires (3). Les victimes des malhonnêtetés sont nombreuses. Aussi n'a-t-on pas manqué de protester et d'appeler une réaction. Devant les maux dont souffre notre société par suite de l'amoralisme et de l'immoralisme dans les transactions, devant les souffrances et les ruines accumulées par les procédés manifestement malhonnêtes, quoique souvent cachés sous un vernis de légalité, on a vu se manifester partout une aspiration à la moralisation des affaires. Des appels retentissants se sont fait entendre, non pas seulement au nom de la morale, mais aussi au nom des intérêts et au nom du bien général, à une morale des affaires et à une organisation facilitant la pratique de cette morale (4).

L'appel est venu de l'Église. « Il est absolument nécessaire, déclare le Souverain Pontife, de replacer la vie économique sous la loi d'un principe directeur et équitable » (5).

L'appel est venu également des représentants du monde des affaires. « Les professionnels eux-mêmes, — et parmi eux ceux qui s'intéressent le plus aux résultats pratiques, par exemple ceux qui appartiennent à la banque, à l'industrie et au commerce, — disent maintenant très haut que la réforme urgente qui s'impose, au nom même des exigences économiques, c'est la réforme morale » (6).

Dans des cas isolés, les principes de la justice et de l'équité peuvent constituer une gêne pour les affaires, pour certaines entreprises du moins, mais à la fin les affaires elles-mêmes en profiteront. Car moraliser c'est en somme rationaliser. « En affaires », dit le Code national

(1) R. P. Coulet, *L'Église et le problème économique*, Paris, 1924, p. 135.
(2) P. Harmignie, *Faut-il respecter la morale en affaires* ? dans *Caduceum*, organe de l'Union des licenciés de l'Ecole supérieure de commerce de l'Université de Louvain, 2e année, n. 6, avril 1931, p. 30.
(3) *Compte rendu*, p. 501.
(4) *Ibid.*
(5) Encyclique *Quadragesimo anno.*
(6) A. Tiberghien, *Les oppositions à une morale professionnelle*, cours donné à la 26e session des Semaines sociales de France, Nice, 1934, compte rendu, p. 339.

des méthodes de vente des profits raffinés du pétrole, élaboré vers la fin de 1928 et appliqué sous les auspices de l'*American Petroleum Institute*, « en affaires, l'honnêteté est encore la meilleure méthode et celle qui rapporte le plus » (1). Celui qui trompe en affaires finit toujours par se tromper lui-même et payer le prix de ses faux calculs. C'est l'honnêteté qui tient le plus longtemps, dit un proverbe flamand, et bien mal acquis ne profite jamais. Ainsi en est-il pour l'individu. Et sur un plan plus vaste, dans le domaine national et international, les causes morales sont un facteur de prospérité et les immoralités nombreuses ont été une des causes de la crise économique actuelle. Des études récentes l'ont mis en relief. La crise que nous traversons est due sans doute directement à des causes économiques et sociales. Mais celles-ci sont elles-mêmes le résultat de l'activité libre des hommes. A la base de toute crise il y a un agissement contre la nature et donc moralement mauvais. Toute crise économique, peut-on dire, a été précédée d'une crise morale.

5. **La restriction mentale.** — A-t-on assez attaqué la doctrine de la restriction mentale ? Cent fois réfutées, les objections ont cent fois réapparu.

Il faut bien reconnaître qu'à propos du devoir de sincérité et de la licéité de la restriction mentale on rencontre chez certains auteurs des propos insoutenables, recherchés, voire même tout bonnement ridicules. Mais elles ne touchent pas à la théorie elle-même. Celle-ci, bien exposée, résiste à toute critique.

C'est une doctrine généralement admise par les moralistes catholiques qu'il n'est jamais permis de mentir, même pas pour se tirer d'une mauvaise impasse où l'on se trouve engagé, même pas pour sauver sa vie ou celle d'un autre, fût-ce d'un époux, d'un père, d'une mère, d'un enfant. Une fois admis que le mensonge est intrinsèquement mauvais — thèse qui fut pour ainsi dire unanimement adoptée depuis saint Augustin — on devait en venir à cette conclusion. On ne manqua pas cependant de remarquer qu'il est dans la vie de tout homme des circonstances où il serait absurde et insensé, et donc moralement mauvais, de révéler la vérité ; c'est le cas quand la révélation serait gravement nuisible à soi-même ou au prochain. Que faire dans ces circonstances ? Se taire ? Bien souvent le silence serait une indication aussi claire que de dire sincèrement ce qui en est. Dire la vérité ? Ce serait déraisonnable. Passe encore qu'on se mette soi-même dans une situation difficile ; mais on n'a pas le droit d'exposer les autres à des ennuis ou de leur causer du dommage. Mentir ? D'après la doctrine catholique on ne le peut pas. Alors quoi ? C'est ici qu'intervient la théorie de la restriction mentale. Il est permis, disent les moralistes, de se tirer d'affaire par l'emploi d'une amphibologie ou d'une équivoque, c'est-à-dire d'une formule qui peut être comprise de deux façons, ou de la restriction mentale, c'est-à-dire d'une expression qu'on détourne pour ainsi dire de son sens obvie et naturel ; dans les circonstances spéciales où l'on se trouve et dans l'intention

(1) Cité par le chanoine Reviron, *L'appel des âmes contemporaines à une morale des affaires*, cours donné à la 23e session des Semaines sociales de France, Mulhouse, 1931, compte rendu, p. 98.

de celui qui la profère, on emploie la formule pour exprimer autre chose que ne signifie le sens littéral de l'expression, autre chose que ne croirait un auditeur non avisé. Celui qui parle fait en esprit, « mentalis », une réserve, « restrictio », qu'il n'exprime pas ouvertement et qui change le sens de l'expression. La restriction peut être purement mentale (*pure* ou *stricte mentalis*), quand il est impossible à n'importe qui de la saisir, quand l'auditeur n'a aucune donnée qui lui permette de soupçonner la restriction, quand dans les circonstances où elles sont proférées, les paroles employées peuvent en somme n'avoir qu'un seul sens perceptible. La restriction sera, au contraire, mentale au sens large (*late mentalis*), quand un homme sensé pourra facilement remarquer qu'on n'attache pas aux mots le sens obvie et naturel, quand les circonstances peuvent le mettre sur la voie de la vérité, quand elles sont telles que tout homme, qui n'est pas par trop naïf, remarquera qu'il ne faut pas prendre la locution au pied de la lettre. Dans les circonstances concrètes où elle est proférée, l'expression employée prend pour ainsi dire un nouveau sens, qui n'est pas le sens obvie, mais que tout homme prudent et attentif saisira facilement. Les mots sont comme des signes. Or, les signes peuvent avoir un sens différent, selon les circonstances dans lesquelles ils sont employés. Il en est de même des paroles et des expressions : elles peuvent avoir plusieurs sens et ainsi il peut se faire que, dans telle circonstance spéciale, elles expriment autre chose que dans les circonstances habituelles.

La restriction au sens strict, purement mentale ou interne, n'est jamais permise, disent les moralistes. Personne ne pouvant soupçonner qu'on veut employer les mots dans une signification autre que leur sens obvie, elle équivaut à un mensonge pur et simple. Mais la restriction au sens large — quand un homme sensé peut saisir qu'on veut donner à l'expression employée une autre signification que le sens obvie, quand les circonstances permettent de soupçonner la restriction — est permise moyennant deux conditions : 1° qu'on ne soit pas par ailleurs obligé de dire la vérité et 2° qu'on ait un motif suffisant, une raison proportionnellement grave de ne pas dire la vérité et de permettre que le prochain soit peut-être induit en erreur.

Ainsi limitée, cette théorie n'a rien qui puisse scandaliser. On prétend qu'on en a abusé. Soit, mais de quoi n'abuse-t-on pas ? Les abus possibles n'infirment pas la légitimité du principe, *abusus non tollit usum* !

Il y a, nous le savons, d'autres manières d'expliquer comment on peut se tirer de situations embarrassantes sans devoir révéler la vérité ou sans soutenir que le mensonge est parfois permis. Elles ont peut-être des avantages sur la théorie de la licéité de la restriction mentale au sens large. Mais, bien expliquée et comprise, cette théorie peut cependant très bien se soutenir. Dans la restriction mentale au sens large, disions-nous, les circonstances permettent de soupçonner son emploi. Les mots, en effet, sont des signes pour exprimer la pensée, mais des signes en quelque sorte conventionnels, qui ont le sens qu'on veut leur attribuer. Ce sens n'est donc pas absolu ni invariable, il peut changer d'après les circonstances. Pour rendre la pensée d'un auteur on ne peut se contenter de citer une phrase entre cent, il faut l'interpréter en connexion avec le reste du livre, il faut placer le

passage dans son contexte. De même, les paroles et les formules, employées dans des circonstances concrètes, peuvent avoir une autre signification que leur sens obvie. Les circonstances constituent pour ainsi dire un contexte, qui peut modifier le sens naturel des expressions (1). Chaque fois donc que les circonstances sont telles que tout homme prudent et attentif pourra facilement soupçonner qu'il ne faut pas prendre l'expression employée dans son sens ordinaire, on peut, moyennant les conditions indiquées, user de cette expression, de cette restriction mentale au sens large. Si quelqu'un, par ignorance ou naïveté, est néanmoins induit en erreur, c'est un effet purement accidentel, qu'on n'est pas tenu d'éviter avec un grand inconvénient pour soi ou pour d'autres. Pour évincer un interrogateur indiscret ou une curiosité illégitime, pour détourner un danger de soi ou du prochain, beaucoup d'auteurs modernes permettent de mentir ; les moralistes catholiques diront qu'il n'est jamais permis de mentir, mais ils permettront, en ces cas, l'usage de la restriction mentale au sens large. En pratique, tout le monde voit qu'elle doit être permise.

Un exemple fera mieux comprendre la chose. Supposons que pendant la grande guerre un habitant des régions occupées par l'ennemi est condamné à mort par le pouvoir occupant, pour avoir rendu service à sa patrie. Le condamné est en fuite. Les gendarmes de l'occupant se présentent à son domicile et demandent à sa femme où se trouve son mari. La femme doit-elle le dire et exposer ainsi son mari à la mort ? Personne ne le soutiendra. Doit-elle se taire ou déclarer qu'elle ne veut pas le dire ? Cela pourrait lui coûter cher. Elle peut hardiment, en toute tranquillité de conscience, dire qu'elle ne sait pas où se trouve son mari. Elle emploie une restriction mentale au sens large. Car il est à supposer que les gendarmes ennemis soupçonneront bien qu'elle ne veut pas dire la vérité entière, les circonstances sont telles qu'elles leur permettent de remarquer qu'il ne faut pas prendre la formule employée au pied de la lettre ; à moins d'être extrêmement naïfs, ils se garderont bien de croire la femme sur parole. Au total, ils ne sont pas induits en erreur ; s'ils le sont, ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes, à leur ignorance ou, disons le mot, à leur stupidité.

Il est des expressions, couramment employées, dont la signification est tellement obvie qu'elles ont pour ainsi dire un sens conventionnel, qu'elles constituent une « locutio conventionalis », une manière de parler conventionnelle. Quand par exemple la servante dit que « Monsieur n'est pas chez lui », tout le monde saisit qu'il n'est pas certain pour cela que Monsieur soit sorti, mais que peut-être il ne peut ou ne veut pas recevoir. Personne, de fait, ne s'y trompe. C'est au fond un exemple de restriction mentale au sens large. Et personne, croyons-nous, ne s'offusquera de son usage, personne n'accusera de fourberie ou d'hypocrisie celui qui se sert de cette formule. Pourquoi alors se scandaliser de la théorie de la « restrictio mentalis », dont elle n'est qu'un exemple et une application ?

Il faut donc bien remarquer que l'usage de la restriction mentale est soumis par les moralistes à des conditions et que tout emploi de

(1) A. Vermeersch, S. J., art. *Restriction mentale et mensonge*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, sous la direction d'A. d'Alès, t. iv, Paris, 1922, col. 978.

réserve quant aux sens des mots n'est pas permis. La permission de cacher sa pensée n'équivaut pas à l'autorisation d'affirmer sans restriction ce que l'on sait être faux. Si l'on n'est pas toujours tenu de révéler la vraie teneur des choses, de dire toute la vérité, il n'est pas permis pour cela d'affirmer tout ce que l'on veut. Entre ne pas dire la vérité et affirmer positivement certaines faussetés, il y a une nuance. On fera bien de ne pas le perdre de vue.

6. **Exigences impossibles en matière de chasteté.** — En matière de chasteté, prétend-on, la morale catholique a des exigences antinaturelles, impossibles à observer, nuisibles à la santé.

La réponse est facile, les investigations récentes de la science ont montré combien ces imputations sont dénuées de fondement.

La morale catholique est toujours basée sur la nature humaine. Est moralement bon, ce qui est conforme à la nature humaine ou, ce qui revient au même, ce qui est raisonnable. Tout ce qui est contre la nature ou est déraisonnable, est dès lors moralement mauvais. Il n'en est pas autrement dans la vie sexuelle. Seuls sont mauvais les actes qui sont de quelque façon contraires à la nature, ou à la fin de la vie sexuelle, tous les actes donc qui n'ont aucun rapport objectif avec la génération et l'éducation des enfants. Voilà le principe fondamental de la chasteté. Il serait absurde de soutenir, comme on le fait cependant parfois, que la morale catholique défend toute satisfaction sexuelle, qu'elle prétend que le plaisir sexuel est mauvais en soi. Dans toute la littérature catholique on chercherait en vain une phrase affirmant cette contre-vérité. Seule est condamnée la jouissance désordonnée, l'activité sexuelle excluant positivement la fin voulue par Dieu et la nature, la recherche de la satisfaction comme la fin dernière et ultime.

Si forte que soit l'inclination vers la satisfaction sexuelle, on ne peut pas dire cependant que la sollicitation du désir est irrésistible. Les milliers de personnes, des deux sexes, de tout âge et de toute condition, vivant en continence perpétuelle et observant la chasteté parfaite, en fournissent une preuve de fait. Tous les médecins et tous les pédagogues sérieux attestent aujourd'hui qu'il est possible de résister aux sollicitations de la passion. Dans le témoignage de sa propre conscience, chacun d'ailleurs trouve là preuve apodictique de la possibilité de résister aux désirs charnels ; cette conscience dit à chacun : « Vous pouvez résister si vous le voulez sérieusement et si vous employez les moyens appropriés ». Par suite d'une civilisation matérielle dépravée, les possibilités d'excitation des sens se sont augmentées à ce point que beaucoup d'hommes, non sans un semblant de vérité, parlent de leur impuissance à l'égard de la passion, de l'impossibilité d'y résister. Mais ils confondent les suites de mauvaises habitudes avec le désir naturel et sain, ils regardent comme une manifestation de la nature ce qui n'est qu'une intensification artificielle du désir. Ainsi ils en arrivent à conclure que toute limite apposée à la jouissance sexuelle est contraire à la nature. Mais ils prennent pour la nature ce qui n'est qu'une suite de mauvaises habitudes ou d'une manière de vivre déréglée. Seuls les penchants naturels au service de la personne, de la conservation de l'individu, sont irrésistibles. Le désir sexuel n'est pas ordonné vers la conservation de l'in-

dividu, mais vers la procréation de l'espèce humaine. Pour la conservation du genre humain, il n'est pas nécessaire que tous les hommes participent à l'œuvre de la génération. Cette conservation est suffisamment assurée, même si plusieurs s'abstiennent de tout acte en vue de la reproduction. Ces dernières considérations, d'ordre téléologique ou métaphysique, font comprendre pourquoi le Créateur n'a pas voulu le désir sexuel comme un stimulant irrésistible, comme un vrai besoin impérieux auquel on ne peut se soustraire, mais comme un penchant, puissant sans doute, mais auquel on peut cependant résister (1).

On ne pourrait plus aujourd'hui soutenir sérieusement que la chasteté, même parfaite, est antiphysiologique et nuisible à la santé. Trop de savants ont démontré le contraire. La continence n'a jamais causé ni même accéléré la mort, elle ne produit pas l'atrophie des organes sexuels, il n'y a pas de maladies dues à la pratique de la chasteté parfaite (2).

7. **L'exaltation du célibat : le mépris du mariage**. — Si la morale catholique est basée sur la nature, si elle ne condamne pas toute satisfaction sexuelle, comment alors expliquer que l'Église exalte le célibat ? Cette estime de la continence et de la chasteté parfaites n'inclut-elle pas l'idée que toute activité sexuelle est entachée plus ou moins d'immoralité ? N'inclut-elle pas tout au moins un certain mépris du mariage comme un état imparfait ?

Nullement.

La doctrine catholique tient, sans aucun doute, qu'en soi la virginité, conservée volontairement, et la continence, assumée comme état de vie, par amour de Dieu ou pour mieux se consacrer au service du prochain, « propter regnum cœlorum », sont en elles-mêmes plus parfaites que l'état de mariage. Mais cette vérité ne peut être proposée comme si, pour cela, le mariage devait être considéré comme dépourvu de valeur morale positive et comme incompatible avec la perfection. La virginité, dit saint Jérôme, ne doit pas être louée comme le bien au-dessus du mal, mais comme le mieux au-dessus du bien, de sorte que dans les louanges qu'on en fait il n'y ait pas de méconnaissance, mais plutôt une grande estime du mariage. La virginité et le mariage sont deux biens élevés, tous les deux utiles et nécessaires dans la société, se complétant l'un l'autre dans le service de Dieu et du prochain. La valeur qu'on attribue à l'or fait-elle que l'argent n'en a pas ? Quand on préfère la rose, marque-t-on pour cela du mépris pour les autres fleurs ? L'admiration pour les symphonies de Beethoven est-elle incompatible avec une grande estime des œuvres d'un Bach, d'un Haydn, d'un Mozart ? L'ami de la nature, qui se délecte à la vue des Alpes, passe-t-il indifférent devant les montagnes moins élevées des Vosges ou même les collines des Ardennes ?

De son estimation de la virginité on ne peut pas conclure que l'Eglise prétend qu'elle est meilleure pour tout le monde. En elle-même et *in abstracto*, la virginité et la chasteté perpétuelles sont plus parfaites, mais, *in individuo* et *in concreto*, le mariage sera meilleur

(1) Cf. R. Geis, *Katholische Sexualethik*, 2e édit., Paderborn, 1929, p. 48.
(2) Cf. O. Pasteau, *Etude médicale sur la chasteté chez l'homme*, Paris, 1928.

pour tel et tel. Il y a des pères et des mères de famille plus méritants, plus proches de la perfection, que bien des prêtres et des religieuses. L'habit ne fait pas le moine, l'état de vie ne fait la perfection de l'individu. La Providence divine fait en sorte que, dans le corps mystique, il y ait des membres de toute espèce, des prêtres et des laïques, des vierges et des mères, et ce que Dieu fait est bien fait. L'œil est peut-être en soi un organe plus noble que le pied, mais, pour le corps, il vaudra toujours mieux qu'il y ait les deux et que les deux se portent bien. Le Christ, en louant Marie, n'entendit pas condamner Marthe. L'Église fait de même ; son estime pour la virginité, comme état en soi plus parfait, n'inclut aucune condamnation du mariage, comme s'il était entaché d'imperfection positive. Moins parfait n'est pas synonyme d'imparfait (1). Si aux yeux de l'Eglise le mariage et la vie dans le monde étaient méprisables et sans valeur morale, comment pourrait-elle louer comme un sacrifice héroïque la volonté d'y renoncer (2) ?

8. **L'insistance sur les péchés de la chair.** — Les moralistes ne se montrent-ils pas trop préoccupés des péchés de la chair ? A les entendre, ne dirait-on pas qu'il n'y a que ces péchés-là, que la luxure est *le* péché par excellence ?

Il n'y a, croyons-nous, aucun moraliste qui soutienne que l'impureté est de tous les péchés le plus grand. Le traité de la chasteté ne prend pas la plus grande place dans les manuels de théologie morale. Si les pages, qui y sont consacrées, sont parfois relativement nombreuses, si surtout les prédicateurs s'élèvent avec tant d'insistance contre les péchés de luxure, c'est que l'expérience a appris que ces péchés sont de loin les plus fréquents. Vouloir le nier, c'est fermer les yeux à la réalité ou faire preuve de peu de connaissance de la vie. La question sexuelle est le commencement et la fin de toute morale, dit Ribbing. Quand saint Alphonse soutient que sur cent réprouvés il y en a quatre-vingt-dix-neuf qui doivent leur damnation aux péchés de la chair et que le centième n'en est même pas absolument libre, il se montre sans doute trop pessimiste, il exagère ; — quel missionnaire ou prédicateur ne le fait parfois pas un peu quand il veut combattre un vice déterminé ? Mais il reste néanmoins vrai que les fautes contre le sixième commandement du décalogue se commettent fort nombreuses et le silence sur ces péchés ne supprime pas le fait que journellement des milliers et des milliers d'hommes, surtout parmi les jeunes, succombent à la tentation, là où ils auraient peut-être résisté s'ils avaient été prévenus et s'ils avaient eu une notion plus claire de la malice de leur action. Mais loin de pousser les pasteurs d'âmes à se préoccuper, quand ce n'est pas nécessaire, des péchés d'impureté, les dissertations des moralistes ont pour but de leur épargner des recherches inutiles et de permettre aux confesseurs de donner aux pénitents une réponse claire et nette à leurs questions. Tous les traités de morale défendent d'ailleurs aux confesseurs de poser des questions détaillées et donnent le conseil de s'abstenir de questionner sur ces matières, plutôt que de poser une question de trop, qui pourrait blesser la pudeur du pénitent (3).

(1) J. Mausbach, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, p. 253 et suiv.
(2) *Ibid.*, p. 262.
(3) *Ibid.*, p. 104.

9. **La morale et l'art.** — La morale, touche-à-tout, prétend imposer ses lois à l'art. Par sa défense de la représentation du nu en peinture ou en sculpture et de la description de certaines scènes de la vie réelle ou de l'analyse de certains états d'âme en littérature, elle gêne l'artiste dans l'exécution des conceptions de son génie ; elle se montre ainsi l'ennemie jurée de l'art.

La morale et l'art ont chacun leur domaine propre, limité par la fin qu'ils poursuivent. La morale a pour but de diriger l'activité humaine vers la fin dernière, l'art de créer une satisfaction d'ordre esthétique. L'objet de la morale est le bien, celui de l'art est le beau. L'art n'est donc pas une partie de la morale, il en est formellement distinct ; il a ses lois propres, dictées par sa fin. L'artiste n'est pas tenu de moraliser. Mais la fin de l'art, fin particulière, est subordonnée à la fin dernière et absolue de l'homme. En ce sens, l'art n'est pas entièrement indépendant de la morale. L'artiste ne peut produire une œuvre qui est de nature à détourner l'homme de sa fin dernière, la charité l'oblige à éviter tout ce qui est propre à porter son prochain au mal. Or, on ne saurait nier qu'il y ait des œuvres artistiques, représentations plastiques ou descriptions littéraires, qui troublent l'imagination et font naître, chez celui qui les contemple ou les lit, des sentiments et des idées, qui constituent un danger réel pour la chasteté. Il en est ainsi des représentations platement réalistes ou des romans et nouvelles crûment naturalistes. Le nu n'est pas mauvais en soi ; le corps humain, tel qu'il est, est l'œuvre de Dieu. Mais en fait il constitue pour l'homme, blessé par le péché originel, un danger qu'on aurait tort de sous-estimer. L'artiste doit tenir compte de ce fait, de cette réalité. Il doit s'abstenir de toute représentation qui est de nature à exciter l'appétit sexuel chez un homme normalement constitué. La charité lui défend d'être pour le prochain une cause directe de scandale, de lui fournir l'occasion de sa ruine spirituelle. On a beau dire que la reproduction ou la description lascive « ne fait rien » ; l'expérience prouve qu'à un homme normal cela « fait bien quelque chose ». L'artiste ne peut se désintéresser de l'effet mauvais que son œuvre produira sur la majorité de ceux qui la contempleront ou la liront. Son tableau, sa sculpture viendra sous les yeux de jeunes gens, son livre tombera entre les mains de personnes de toute catégorie. N'a-t-il donc jamais entendu parler des tempêtes excitées dans les âmes par des représentations lascives ou simplement osées, des funestes effets de la lecture d'un roman obscène ou grivois ? Victor Hugo, peu suspect de pruderie pourtant, a décrit les tristes suites de la mauvaise lecture dans ces vers connus :

Hélas ! si ta main chaste ouvrait ce livre infâme,
Tu sentirais soudain Dieu mourir en ton âme...
Ce soir tu pencherais ton front triste et boudeur,
Et demain tu rirais de la sainte pudeur.

Plus connu encore est le passage d'Alfred de Musset :

Le cœur de l'homme est un vase profond ;
Lorsque la première eau qu'on y verse est impure,
La mer y passerait sans laver la souillure,
Car l'abîme est immense — et la tache est au fond.

On a beau dire que ce danger est relatif, qu'il dépend beaucoup de la disposition subjective, que les parents n'ont qu'à veiller sur leurs enfants pour que ces œuvres ne tombent pas sous leurs yeux et que ces livres ne viennent pas entre leurs mains. Bien des parents se voient contraints d'avouer que leurs enfants, malgré leur vigilance, ont été atteints et qu'ils ont dû assister, la mort dans l'âme, à la perte totale de la vertu de leur fils, entraînant parfois dans le naufrage l'honneur d'une famille respectable.

La morale chrétienne laisse à l'artiste, au peintre, au sculpteur et au littérateur, un champ assez vaste, où son talent et son génie peuvent se déployer à l'aise. On peut être artiste, grand artiste même, sans enfreindre en rien les règles de la morale. Les chefs-d'œuvre des arts plastiques et littéraires, irréprochables à tout point de vue, sont là en assez grand nombre pour le prouver.

CHAPITRE V. — QUESTIONS DE MORALE SACRAMENTELLE

1. **La facilité du pardon par la confession**. — C'est principalement à l'occasion de la doctrine sur les sacrements que les adversaires font à l'Église catholique le reproche de laxisme. Automatiquement, presque magiquement, « ex opere operato », les sacrements, dit-on, produisent leurs effets, justifient le pécheur et lui donnent ainsi une tranquillité de mauvais aloi, néfaste pour le déploiement de la vie morale. Les pires aberrations perdent leur caractère de gravité ; on peut vivre comme on veut, la confession est toujours là, assurant le pardon et effaçant le péché, rendant le pécheur blanc comme neige. Le tout est de s'assurer la présence d'un prêtre à la fin de la vie ; il donnera l'absolution et administrera l'Extrême-Onction, ouvrant ainsi toutes larges les portes du ciel.

Il est vrai que les sacrements produisent leur effet « ex opere operato », par leur efficacité propre. Mais cela n'implique pas que les dispositions de celui qui les reçoit n'ont aucune importance. Pour nous en tenir à l'exemple du sacrement de Pénitence, tout chrétien sait qu'il ne sert à rien de confesser ses péchés et d'entendre proférer sur soi les paroles de l'absolution, si l'on n'est pas bien disposé, si on ne regrette pas sincèrement ses fautes et si l'on n'est pas décidé à les éviter dans la suite. L'absolution sans la contrition et le bon propos ne serait d'aucune efficacité. Le pénitent ne peut se contenter d'avouer ses fautes au prêtre, il doit avoir la contrition, « une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec le propos de ne plus pécher », comme l'a défini le concile de Trente. Cette contrition comprend trois éléments : 1° La détestation, qui s'exprime dans cette forme : « Je voudrais n'avoir point péché » ; elle consiste dans un acte formel de la volonté, par lequel l'attachement au péché disparaît : l'acte coupable comme tel est révoqué et réparé autant que possible ; 2° la douleur ou la tristesse de la volonté : on regrette d'avoir commis le péché ; 3° le ferme propos de ne plus pécher dans la suite. Les deux premiers actes regardent le passé, le troisième regarde l'avenir. Le sacrement de Pénitence suppose donc dans celui qui le reçoit qu'il ait rompu avec sa vie passée et soit bien disposé pour l'avenir. Un sacrement, qui suppose de telles dispositions, ne

peut être néfaste au déploiement de la vie morale, il est, au contraire, un élément et une condition de progrès et d'avancement dans la vie vertueuse, parce qu'il oblige le chrétien à détester ce qu'il a fait de mal et à s'armer de force en vue de la pratique du bien dans l'avenir. Il est vrai que le pécheur, même le plus endurci, peut toujours espérer recevoir, au dernier moment de sa vie, le pardon de ses fautes. Mais il aurait tort de se laisser aller, à cause de cela, à une fausse sécurité. Car, d'abord, qui lui assurera qu'au moment de la mort il aura l'occasion de recevoir les sacrements ? Il peut mourir inopinément, à la suite d'un accident, sans avoir l'occasion de la visite d'un prêtre. Les prédicateurs et les pasteurs, à la suite du Christ lui-même, ne cessent de répéter aux chrétiens : « Soyez prêts, maintenant, toujours, et ne remettez pas votre conversion à plus tard, car la mort peut venir comme un voleur dans la nuit, au moment où vous vous y attendez le moins ; ne comptez pas trop sur la possibilité de vous confesser au moment extrême, car aucune assurance de pouvoir le faire ne vous est donnée ; ce serait témérité de votre part de vivre comme si vous étiez certains de pouvoir mettre votre conscience en ordre au dernier moment ».

L'Église permet d'administrer les sacrements, de donner l'absolution et de conférer l'Extrême-Onction, même à des moribonds sans connaissance. Mais elle ne se porte pas garante de l'efficacité de l'intervention de ses ministres. Pour produire ses effets, cette intervention suppose dans le moribond de bonnes dispositions, une contrition sincère. Peut-être, ainsi raisonne l'Église, le pécheur a-t-il, dans ce moment extrême et dans un mouvement subit de clarté intérieure, détesté ses péchés et demandé pardon à Dieu. Dans cette hypothèse, toujours possible, les sacrements lui porteront secours. Il est possible que son intervention ne serve à rien, que le secours des sacrements arrive trop tard ; mais il est possible aussi que le moribond ait intérieurement fait un acte de contrition et soit bien disposé : tenant compte de cette possibilité, l'Église ne veut négliger aucun moyen de lui venir en aide, fût-ce au risque de poser un geste inutile. « In extremis extrema tentat », dans ces cas extrêmes l'Église tente les moyens extrêmes, fait tout ce qui a quelque chance d'être encore utile aux âmes. On aurait tort, sans doute, de mépriser cette intervention tardive de l'Église ; mais on aurait plus tort encore de se fier à la possibilité de l'intervention du prêtre « in extremis », pour remettre l'amendement jusqu'à la fin de sa vie et pour se laisser aller à une fausse sécurité.

2. **L'attritionisme.** — Un des points de la théologie sacramentaire que les adversaires attaquent le plus volontiers est la doctrine de la suffisance de la contrition imparfaite ou attrition. Celle-ci, consistant dans la seule crainte des peines, n'a aucune valeur morale ni religieuse, dit-on ; elle n'est pas un repentir véritable et n'entraîne aucun changement dans la volonté ni dans les sentiments. A en croire Harnack, l'attritionisme, c'est-à-dire la doctrine d'après laquelle la seule crainte de l'enfer, ou même des dispositions de moindre valeur encore, suffisent pour obtenir la rémission du péché dans le sacrement de Pénitence, sans qu'il faille une contrition véritable, est le mal fondamental de la doctrine catholique. D'après cette opinion, l'homme

peut se sauver, du moment qu'il craint l'enfer, même s'il lui manquait toute connexion interne avec la religion chrétienne ; il n'a qu'à fréquenter le sacrement de Pénitence avec la conviction que celui-ci peut le préserver de l'enfer (1).

A première vue, la doctrine de la rémission des péchés, basée sur le repentir inspiré par la crainte, peut paraître moins noble ; on pourrait croire qu'elle ne répond pas à l'élévation de la pensée chrétienne. Mais qu'on ne s'y trompe pas ! Cette crainte n'est pas quelque chose d'immoral : tous les théologiens catholiques la décrivent comme une disposition qui détache l'homme du péché, non pas seulement extérieurement, mais aussi intérieurement. Sans doute, l'attrition a son origine dans l'idée du salut personnel. Mais nous avons déjà dit plus haut que cette idée n'est nullement en opposition avec la vraie moralité.

Craindre la peine est, sans aucun doute, conforme à la raison, car la peine est un mal véritable et tout mal est en soi haïssable ; notre nature se révolte contre tout mal. Si, de plus, cette crainte retient l'homme d'un acte mauvais, si elle exclut la volonté de pécher, ce sentiment est, on ne peut en douter, honnête et bon. Or, c'est ce que fait l'attrition, née de la crainte des peines : elle exclut la volonté de pécher, car pécher serait précisément mériter ces châtiments. L'analyse de l'acte d'attrition y révèle trois éléments : 1° la volonté d'éviter les peines de l'enfer, qui est la fin qu'on veut obtenir, le motif qui détermine à l'acte ; 2° la détestation du péché, qui est le moyen d'atteindre cette fin ; 3° l'ordination de ce moyen en vue de l'obtention de cette fin. Or, il ne fait pas de doute que ces trois éléments soient bons. L'acte complet sera donc lui aussi moralement bon, puisqu'il constitue un acte où n'entre aucun élément mauvais, un tout dont chacune des parties est bonne.

La crainte servile, dit-on, est le propre de l'esclave : il obéit par peur des châtiments, par crainte du fouet, de la prison ou de la potence.

Mais la crainte servile — tous les auteurs l'enseignent — peut revêtir deux formes : ou bien le pécheur évite le péché *uniquement* par crainte des peines ; il est ainsi disposé qu'il continuerait volontiers à commettre le péché, s'il n'y avait pas la crainte qui l'effrayât ; il se dit en somme : si je pouvais pécher sans mériter de peine, je ne manquerais pas de le faire ; il ne considère la peine que pour autant qu'elle est contraire à son propre bien, dans lequel il met sa fin. Celui qui la ressent ne révère et ne respecte pas l'autorité de Dieu, son intérêt est de l'ordre le plus bas : il a peur pour sa peau, rien de plus. Pareille crainte est une passion et non pas un acte de volonté vertueuse, elle détache extérieurement du péché, mais non intérieurement, « manum non autem voluntatem cohibet a peccato » ; elle est mêlée d'une affection positive au mal, elle se complaît dans le péché. L'homme, qui est ainsi disposé, reste manifestement attaché au péché ; sa volonté, enlisée dans le mal, est mauvaise, ce qui suffit au péché. Pareille crainte a été appelée par les théologiens servilement servile ou formellement servile, *serviliter* ou *formaliter servilis, servilis cum servilitate*, comme on dit parfois, désignant ainsi le défaut essentiel et

(1) A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e édit., Tubingue, 1910, p. 751 et 594.

intrinsèque de cette disposition qui, positivement, n'a pour objet que la peine, que le sujet regarde comme le seul, comme le plus grand mal qu'il ait à redouter. Aussi tout le monde la regarde comme dépourvue de toute valeur morale, comme intrinsèquement mauvaise. Mais toute crainte n'est pas de cette nature : souvent elle sera simplement servile ou matériellement servile, comme disent les auteurs, *simpliciter* ou *materialiter servilis, servilis absque servilitate, timor servilis ordinatus,* comme on dit parfois. On déteste le péché, à cause des peines, sans doute, mais en réalité on dépose l'affection au péché et on forme la résolution ferme de s'en abstenir, on se détache du péché et on ne veut plus le commettre en aucun cas. La volonté de pécher n'est pas compatible avec une pareille disposition, puisqu'elle suppose qu'on déteste le péché, plus que n'importe quel mal. La dénomination de « servile » n'est qu'extrinsèque, la servilité n'est pas essentielle à cette disposition, elle n'est qu'une circonstance qui l'accompagne sans en vicier la nature. Le chrétien, qui a cette crainte, se dit : « Puisque l'enfer existe et que je ne veux pas y être précipité, je m'abstiendrai de pécher ». L'acte n'a pas pour objet la peine seule : on ne regarde pas la peine comme le seul, comme le plus grand mal qu'on ait à craindre, on hait à la fois la peine et le péché qui l'entraîne ; on fait abstraction des motifs supérieurs, mais on ne les exclut pas, comme c'est le cas dans la crainte servilement servile. La moindre perfection de cette disposition ne l'empêche pas d'être bonne et honnête ; l'imperfection vient du défaut qui l'accompagne et qui consiste en ceci : le pénitent, en regrettant ses péchés, est surtout touché par le motif moins noble de la crainte du châtiment, sans s'élever encore à des motifs plus élevés. Mais l'essence de son acte est bonne et n'est pas viciée par la circonstance qui l'accompagne. Cette attrition procède au fond de l'amour de soi-même, il est vrai, mais tout amour de soi n'est pas opposé à l'amour de Dieu. Le péché ne commence que quand on s'aime plus que Dieu, quand on considère son bien à soi comme le bien suprême, quand on s'aime d'un amour qui n'est pas référable à Dieu, qui s'arrête à soi-même comme fin dernière.

Si l'on avait toujours tenu devant les yeux cette distinction, peut-être aurait-on évité beaucoup de malentendus et prévenu des controverses peu édifiantes.

Tous les auteurs sont d'accord pour dire qu'à elle seule, en dehors de tout sacrement, l'attrition ne suffit pas pour la rémission du péché mortel. C'est la doctrine formelle du concile de Trente : « L'attrition sans le sacrement de Pénitence ne saurait pas, par elle-même, conduire le pécheur à la justification ». Mais, ajoute le concile, « si elle exclut la volonté de pécher et si elle est accompagnée de l'espoir du pardon... elle dispose (le pénitent) à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de Pénitence » (1). L'attrition est donc une disposition suffisante pour obtenir, dans le sacrement de Pénitence, la justification. Mais tous les théologiens exigent que l'attrition soit accompagnée de la foi et soit inspirée par elle, puisqu'elle doit être surnaturelle ; on est d'accord aussi pour dire qu'elle doit être accompagnée de l'espoir du pardon et qu'elle doit exclure tout désir de pécher. S'il faut aussi dans l'attrition un « commencement d'amour de Dieu », il semble bien

(1) 14e session, chap. IV.

que l'amour d'espérance ou de concupiscence, regardant Dieu comme fin dernière et béatitude, suffit. Le pécheur véritablement « attrit » déteste le péché et doit déposer toute affection au péché ; il doit promettre d'observer les commandements divins. Or, parmi ces commandements, le premier, le principal, nous oblige à aimer Dieu par-dessus tout. Il a, de plus, le désir d'arriver à la béatitude éternelle, qui consiste principalement dans une parfaite amitié avec Dieu. Enfin, l'attrition doit comporter l'espoir du pardon ; or, cet espoir inclut le désir de la réconciliation avec Dieu, de récupérer son amitié. Il s'en suit que la véritable attrition, la seule suffisante, entraîne logiquement et par une nécessité psychologique, un certain degré d'amour de Dieu, un amour initial, comme disent les théologiens. Si dans tout péché il y a virtuellement et implicitement un certain mépris de Dieu, de même dans la détestation du péché il y a virtuellement et implicitement un certain amour de Dieu. Or, la crainte des peines conduit à cette détestation, l'attrition est une détestation du péché, elle contient donc nécessairement un certain degré d'amour de Dieu. De plus, dans l'attrition, il faut l'espérance. Or, comme le dit saint Thomas, par le fait que nous espérons obtenir des biens par quelqu'un, nous nous portons vers lui comme vers notre bien et ainsi nous commençons à l'aimer (1). Cet amour de Dieu n'est pas requis comme un motif de la douleur ou de la détestation, mais comme un acte concomitant, contenu dans toute attrition véritable et suffisante pour obtenir le pardon dans le sacrement de Pénitence. Si l'on excluait positivement tout amour de Dieu, on n'aurait pas une véritable attrition, on n'aurait que la crainte servilement servile, qui ne suffit pas à la justification, même avec le sacrement de Pénitence.

Le chrétien, d'ailleurs, ne craint pas seulement l'enfer comme un malheur qui fond sur lui, comme un accident qu'il redoute, mais comme une peine, une peine justement méritée, infligée par Dieu. Ainsi la crainte de l'enfer est, de fait, une crainte de Dieu, défenseur du bien et vengeur du mal. Une telle crainte doit nécessairement pousser l'homme plus loin et détourner sa volonté de tout ce qui, aux yeux de Dieu, apparaît comme digne de la damnation éternelle, en d'autres mots, de tout péché mortel. Ainsi la crainte donne naissance à l'horreur du péché en tant qu'il constitue une offense de Dieu et une injure à sa sainteté. C'est là une nécessité psychologique en même temps qu'une exigence stricte. Pour être une disposition suffisante à la justification dans le sacrement de Pénitence, la contrition, même la contrition imparfaite, doit être une douleur de l'âme et une détestation du péché avec le propos de ne plus le commettre dans la suite ; elle doit détacher du péché passé et futur, et cela non pas seulement extérieurement mais intérieurement. La crainte servile seule n'a jamais été et ne sera jamais contrition, même imparfaite ; elle est une impulsion, un motif de contrition, non la contrition même. L'objet de celle-ci, de la contrition imparfaite comme de la contrition parfaite, c'est le péché, et rien d'autre, le péché en tant que péché, en tant qu'acte déplaisant à Dieu. Comme le dit saint Alphonse, on n'a pas l'attrition quand on dit se repentir du péché commis parce qu'on a mérité l'enfer, il faut qu'on dise se repentir d'avoir offensé

(1) *Summa theologica*, 1a 2æ, q. 40, a. 7. Voir aussi 2a 2æ, q. 17, a. 8.

Dieu (1). Dans le sacrement de Pénitence le pécheur doit, comme le nom seul l'indique déjà, exercer la vertu de pénitence, et cette vertu est définie par tous les théologiens, suivant en cela saint Thomas, comme une détestation et une douleur de l'âme concernant le péché en tant qu'il constitue une offense et une injure à Dieu, avec l'intention de supprimer et de réparer cette injure. Dans toute contrition la volonté doit désapprouver et rejeter le péché comme une mauvaise action ; elle ne peut se contenter d'un effort pour écarter un malheur qui peut survenir et qu'elle craint. Elle doit, de plus, faire le ferme propos d'éviter tout péché mortel, et cela à tout prix ; l'homme doit soumettre sa volonté coupable à la volonté sainte de Dieu. Il ne peut donc s'arrêter à soi-même, faire de soi la fin principale. Dans le propos, qui est toujours joint au repentir, il faut l'intention formelle de se soumettre à la loi morale et, par conséquent, de pratiquer la vertu de charité, qui est le centre, le résumé de tous les commandements. Or, vivre chrétiennement, c'est vivre pour Dieu, c'est s'élever au-dessus de ses intérêts propres, de l'amour de soi, jusqu'à une estime et une appréciation juste du bien absolu ; ce n'est pas seulement se soumettre à Dieu en tant que législateur, gardien et vengeur de l'ordre moral, mais aussi en tant que fin suprême de l'homme. On ne se détourne donc pas seulement du péché, on ne se contente pas d'une *aversio a peccato*, on se tourne véritablement vers Dieu, on a une vraie *conversio ad Deum*.

De plus, d'après tous les théologiens, l'espoir du pardon fait partie de l'attrition salutaire; le concile de Trente, nous l'avons dit, l'exige explicitement. Le pécheur doit enfin faire l'humble aveu de ses fautes au représentant de Dieu et se déclarer prêt à satisfaire à la justice divine par des œuvres de pénitence (2).

Sont-ce là des actes et des sentiments de moindre valeur ou neutres au point de vue moral et religieux ? Est-ce là une demi-contrition, une contrition qui n'en est pas une et qui vaut autant que rien, qui peut exister sans aucun changement intérieur ? Sont-ce là des actes d'un vil égoïsme, qui se contente de regretter les suites fâcheuses du péché et non le péché lui-même ? Seule une fausse idée de l'attrition permettrait de l'affirmer.

3. **L'indissolubilité absolue du mariage.** — On reproche souvent à l'Eglise catholique son intransigeance sur la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Repoussant tout divorce, combien de fois n'enchaîne-t-elle pas l'un à l'autre, pour toute une vie, longue peut-être encore, deux malheureux époux, qui ne sont pas faits l'un pour l'autre et qui pourraient encore espérer quelque bonheur d'une nouvelle union. Le bien des conjoints, le bien des enfants, le bien de la société n'exigent-ils pas, en certains cas, qu'exception soit faite à la loi de l'indissolubilité et que le divorce soit autorisé ?

Il est des cas dans lesquels il peut paraître préférable pour les époux et même pour les enfants que les conjoints ne soient pas obligés à vivre plus longtemps ensemble. L'Eglise peut alors dispenser du devoir

(1) *Praxis confessarii*, n. 10.

(2) Cf. Mausbach, *op. cit.*, p. 101 et suiv. — Sur cette question de l'attrition on peut voir nos articles sur *La contrition imparfaite*, dans *La Vie diocésaine* (Malines), t. IX, 1920, p. 49-73 et 144-162.

de cohabitation et accorder la séparation du lit, de la table et de l'habitation, ou, comme on dit vulgairement, la séparation de corps, tout en maintenant intact le lien conjugal lui-même. Dans la plupart des cas, cette mesure permettra d'éviter les inconvénients de la cohabitation. Mais en fût-il autrement, en aucun cas l'Église ne peut dissoudre un mariage validement contracté et charnellement consommé. Le divorce au sens strict, la destruction du lien, avec autorisation de contracter un nouveau mariage, ne peut jamais être accordé. Il peut arriver que l'indissolubilité du mariage crée des situations tragiques, alors que le divorce n'entraînerait peut-être aucune des conséquences fâcheuses qu'on lui attribue d'ordinaire. C'est vrai. Mais on aurait tort de juger la doctrine de l'indissolubilité du mariage en s'arrêtant à un cas particulier ; c'est la répercussion sur la généralité des unions et sur la société entière qu'il faut envisager. Si la loi de l'indissolubilité absolue peut, pour un couple déterminé, causer plus de conséquences malheureuses que de bons effets, pour l'ensemble du genre humain la possibilité d'une exception aurait des conséquences pernicieuses. Il est possible que la rigueur de la loi soit funeste à quelques individus, dignes d'intérêt, mais elle protège bien plus efficacement l'ensemble des unions ; si elle va peut-être, en des cas particuliers, à l'encontre du bien de quelques époux, d'autant plus malheureux qu'ils sont innocents, l'indissolubilité favorise par contre le bien général. La possibilité de la séparation aurait pour effet que les mariages se contracteraient plus à la légère. La séparation constituera souvent une récompense du vice, que l'espoir même de la dissolution a encouragé ; le coupable recevra la prime de ses fautes en devenant libre d'épouser sa complice. Il est possible que la loi de l'indissolubilité condamne la partie innocente à manquer de bonheur pendant le reste de sa vie ; mais s'il y a ainsi un certain nombre de victimes, dignes de pitié, combien plus grand serait le nombre des victimes, tout aussi dignes d'intérêt, sous la loi du divorce. Point de doute que ce dernier régime, à ne considérer que les époux, ne soit un régime d'oppression pour les innocents, un régime de liberté et d'encouragement pour le vice. S'il y a des victimes à raison de l'indissolubilité, ce sont des sacrifices individuels exigés par le bien commun. Les innocents sacrifiés par l'indissolubilité sont beaucoup moins nombreux que ceux qui seraient sacrifiés par le divorce (1). Comme le dit le Souverain Pontife dans son encyclique sur le mariage chrétien, « à tous les avantages que l'on peut énumérer » en faveur de la nécessité du divorce, même limité à des cas exceptionnels, « correspondent autant de dommages de l'autre côté, dommages très pernicieux tant pour les individus que pour la société tout entière... Il est à peine nécessaire de dire qu'autant l'indissolubilité conjugale comporte de biens, autant est abondante la moisson de maux que recèlent les divorces. D'un côté, en effet, avec le lien intact, nous voyons les mariages tranquilles et en sécurité ; de l'autre la perspective d'une séparation prochaine, le péril même d'un divorce éventuel rend précaire l'union conjugale ; ils y introduisent, en tout cas, des soupçons pleins d'anxiété. D'un côté, la bienveillance mutuelle, et la communauté des

(1) P. Castillon, S. J., art. *Mariage et divorce*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, sous la direction d'A. d'Alès, t. iii, Paris, 1916, col. 99-101.

biens merveilleusement affermies ; de l'autre, misérablement affaiblies par la possibilité même de la séparation. D'un côté, de très opportunes garanties pour la chaste fidélité conjugale ; de l'autre, de pernicieuses excitations offertes à l'infidélité. D'un côté la venue des enfants, leur protection, leur éducation efficacement protégées ; de l'autre, sujettes aux plus graves dommages. D'un côté, la porte étroitement fermée aux discordes entre les familles et entre les proches ; de l'autre, les occasions qui s'en multiplient. D'un côté, les semences de discorde plus facilement étouffées, de l'autre jetées plus largement et plus abondamment. D'un côté, surtout, la dignité et la fonction de la femme, aussi bien dans la société civile que dans la société domestique, heureusement restaurées et remises en honneur ; de l'autre, indignement humiliées, car les épouses encourent alors le péril, après avoir servi à assouvir la volupté de leurs maris, d'être considérées comme abandonnées. » La faculté du divorce est, de plus, la voie ouverte à la dépravation des mœurs ; comme l'expérience en fait foi, la possibilité de la séparation complète et l'espoir de pouvoir contracter une nouvelle union ouvre la route aux habitudes les plus vicieuses de la vie privée et de la vie publique. La multiplication croissante du nombre des divorces, dans les pays où ils sont autorisés par la loi civile, montre combien il est dangereux de laisser entamer le principe de l'indissolubilité du mariage : pour être efficace, cette indissolubilité doit être absolue ; toute exception, si rare qu'on l'admette, ouvre la porte à de trop grands abus.

4. **Annulation de mariages par l'Eglise.** — Mais l'Église elle-même n'admet-elle pas des exceptions à la loi de l'indissolubilité ? N'y a-t-il pas des cas où elle annule les mariages ? Avec d'habiles avocats et moyennant une belle somme d'argent, on obtient facilement la dissolution du lien conjugal.

Le Souverain Pontife peut, d'après le droit en vigueur, déclarer dissous un mariage non encore consommé ; c'est ce qu'on appelle la *dispensatio super rato non consummato*. Il peut encore dispenser du lien d'un mariage contracté et consommé entre infidèles, quand l'un des époux se convertit et reçoit le baptême et que le conjoint ne veut pas se convertir et refuse de cohabiter pacifiquement ; c'est le cas qu'on appelle le privilège paulin. Mais un mariage validement contracté entre baptisés, une fois qu'il est consommé, ne peut être dissous que par la mort.

Il peut arriver aussi qu'un mariage soit invalide, il peut y avoir des cas où à proprement parler il n'y a pas de mariage, où le mariage est nul et n'existe qu'en apparence, soit par défaut de consentement, soit parce que les formalités prescrites n'ont pas été observées, soit à cause de l'incapacité juridique des contractants. Dans ces cas, l'Église peut donner une déclaration de nullité. Celle-ci n'est pas à proprement parler une annulation du mariage ; en réalité, le mariage n'a jamais existé et ne saurait donc être annulé.

On reproche à l'Église d'accorder parfois ces annulations par complaisance envers les grands de la terre ou de les concéder à prix d'argent.

Aucune accusation n'est plus fausse.

Si l'Église avait eu des raisons de se montrer complaisante, c'est assurément envers les souverains, qu'elle avait tout intérêt à gagner ou à ménager. Or, elle a été inexorable envers les rois dont la cause était inique. L'histoire en fournit plusieurs exemples. On n'a qu'à étudier la conduite de Nicolas Ier envers Lothaire, d'Urbain II et Pascal III envers Philippe II de France, de Clément VII et de Paul III envers Henri VIII d'Angleterre (1). Plutôt que d'obtempérer aux désirs de ce dernier, l'Église laissa l'Angleterre sombrer dans le schisme.

L'argent, on peut l'affirmer sans crainte de contradiction fondée, ne joue aucun rôle dans les causes matrimoniales et n'influence en rien la sentence des juges ecclésiastiques. Ceux-ci, outre leur traitement ordinaire, ne perçoivent aucun émolument, quelle que soit la sentence : les plaideurs n'ont rien à donner à leurs juges. Les frais de chancellerie, pour la rédaction et l'expédition des actes, les taxes et autres dépenses ne sont pas considérables. Il y a les avocats à payer, d'après des tarifs généralement fixés par les curies ; si certains clients rémunèrent plus largement leurs défenseurs, ils n'y sont nullement obligés. Pour les pauvres, l'assistance judiciaire est gratuite et les gens de médiocre condition bénéficient aisément d'une réduction notable. Sur les 93 causes matrimoniales introduites au tribunal de la S. Rote romaine en 1934, 54 ont obtenu le bénéfice de l'assistance gratuite, donc dans 56,25 % des cas. La proportion est sensiblement la même pour les années précédentes. Y a-t-il une meilleure réponse à ceux qui prétendent que l'annulation du mariage en cour de Rome n'est qu'une question d'argent ? On pourrait peut-être penser que les déclarations de nullité sont plus fréquentes dans les causes payantes, que ces déclarations de nullité sont réservées aux seuls plaideurs riches, qui peuvent recourir à la procédure payante. Rien n'est moins vrai. Nous pouvons, encore une fois, faire entendre le langage des chiffres. En 1929 aboutirent à des déclarations de nullité : 12 causes sur 28 dans les procédures gratuites et 8 sur 29 dans les procédures payantes ; en 1930 : 9 causes sur 26 dans les procédures gratuites et 5 sur 28 dans les procédures payantes. C'est dire que la gratuité ne paraît pas nuire au succès des causes et que les honoraires des avocats ne pèsent guère en faveur de la déclaration de nullité (2). Inutile d'insister ; les chiffres sont assez éloquents par eux-mêmes. Ils réduisent à néant l'accusation, tant de fois proférée, qu'avec de l'argent on parvient à faire casser tous les mariages.

CONCLUSION

Notre exposé aura montré, nous l'espérons, combien peu sont fondées les accusations et les objections contre la morale catholique : dans la plupart des cas, il a suffi d'exposer la doctrine de l'Église pour les mettre à néant.

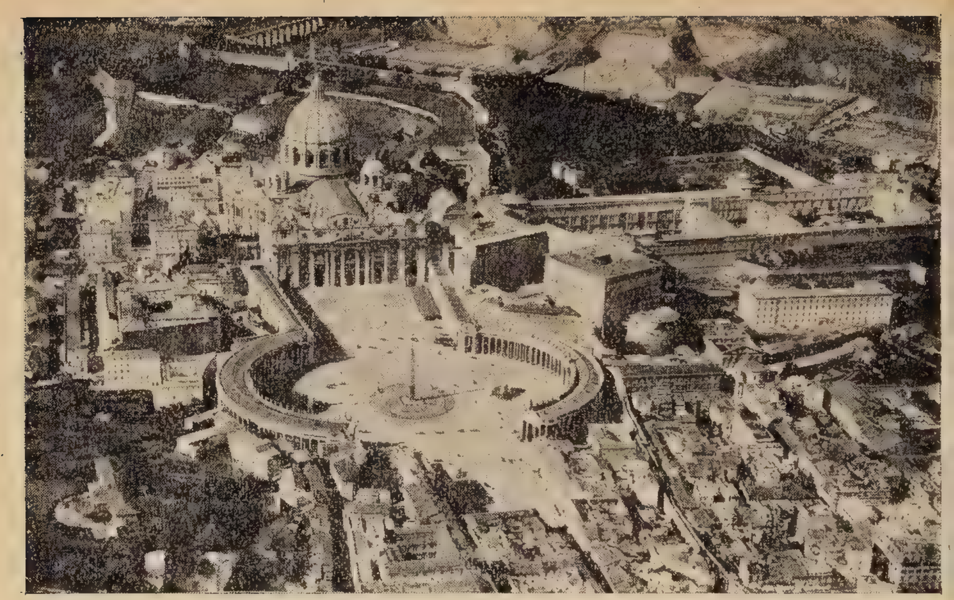
(1) *Ibid.*, col. 110. — Voir aussi l'article suivant : *Difficultés tirées de l'histoire de l'Église.*

(2) R. Brouillard, *Le mariage chrétien et les déclarations de nullité*, dans *Études*, t. CCX, 1932, p. 332.

Certaines de ces objections, on se le rappelle, tendaient à prouver que la morale catholique est trop large, qu'elle ne répond pas à l'idéal évangélique, qu'elle n'est pas animée de l'esprit vraiment chrétien ; d'autres, au contraire, la trouvaient trop sévère, lui reprochaient de ne pas assez tenir compte de la nature humaine, de sacrifier celle-ci à une fin surnaturelle. N'est-ce pas une preuve que les solutions de la morale catholique s'inspirent généralement de ce juste milieu qui caractérise la raison et le bon sens, la vertu et la vérité ?

Chanoine A. JANSSEN,

Professeur à l'Université catholique de Louvain.



Dans la ville éternelle, Saint-Pierre et la Cité du Vatican. (Cl. Alinari.)

VIII

LES DIFFICULTÉS TIRÉES DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION

Le scandale de l'Eglise. — La vie de l'Eglise est un sujet d'édification et de scandale. Elle ressemble à celle du Christ dont elle n'est que le prolongement terrestre. Elle est mystérieuse comme la sienne et celui qui ne la considère que du dehors, avec les seuls yeux de l'historien, se heurte en elle à une énigme. Le croyant s'y retrouve davantage, encore que pour lui tout n'y soit pas lumineux. Et c'est une première chose dont il faudra tenir compte en lisant les pages qui suivent, c'est qu'elles ne prétendent pas apporter des solutions fulgurantes qui ne laisseraient subsister aucune ombre. Non seulement en histoire de l'Eglise, mais en toute chose, les ombres ne se dissiperont entièrement que lorsque nous ouvrirons les yeux à la Lumière infinie dans laquelle tout s'éclairera radieusement. En attendant, il nous faut cheminer avec les points de repère amplement suffisants que nous offrent la raison et la foi, « la nuit de la foi qui mieux que le jour nous documente sur la route » (Claudel).

Ce qui fait le scandale de l'Eglise — et en même temps son miracle — c'est l'enchevêtrement, le mélange subtil, la compénétration de l'humain et du divin qui s'y révèle à chaque instant. D'une part tant

d'élévation et de l'autre tant d'abaissements ; d'un côté une transcendance incontestable et dans son fondateur et dans sa doctrine et dans son action, et d'un autre côté une immanence tellement forte aux choses humaines que son sort en apparaît lié aux avatars que celles-ci connaissent à travers les âges. À chaque époque elle peut se glorifier d'agir sur les peuples et d'engendrer des saints ; à chaque époque elle connaît des insuccès, des échecs retentissants et elle apparaît douloureuse sous les coups de ses adversaires et parfois défigurée par les stigmates que lui font ses propres enfants.

Pour comprendre cela, il faut pénétrer au cœur même du mystère de la Rédemption.

La Rédemption est un mystère de gloire et d'abjection. Elle s'est accomplie par ce qu'il y a de plus grand : le Verbe fait chair et par ce qu'il y a de plus pauvre : la souffrance et la mort. Le Christ est apparu en ce monde avec majesté, force et autorité, et on l'y a vu, d'autre part, persécuté, crucifié. L'Eglise, qui sort de Lui, qui est son corps et qui a mission de Le prolonger dans le monde, ne peut pas ne pas ressembler à son Chef. Comme Lui — il le lui a prédit, — elle reste forte, sereine, majestueuse, mais en même temps elle est en butte aux persécutions, elle souffre, elle est en croix.

L'objection du dedans. — Soit, dira-t-on, que l'Eglise ne présente pas uniquement une face rayonnante en ce monde, qu'elle ne connaisse jamais une période de gloire où son action ne se heurterait à aucune difficulté, qu'elle souffre dans ses enfants, de la part de persécuteurs du dehors, nous le voulons bien. Mais le mystère s'obscurcit quand je la vois échouer auprès de ses membres et ceux-ci devenir en elle des stigmates, quand je vois la médiocrité de beaucoup de chrétiens et la monstruosité de quelques-uns. Le Christ, lui, connaît l'objection, mais elle lui vient du dehors tandis que, pour l'Eglise, elle lui vient aussi du dedans.

Ceux qui se scandalisent de ce fait montrent qu'ils ont de l'Eglise une conception purement statique. Or, l'Eglise est un devenir. Partie du Christ, elle est un incessant effort pour conquérir les hommes, les arracher à tout ce qui les souille et les diminue, investir toutes leurs activités de manière à les rectifier, les élever, les diviniser. Seulement, elle n'agit pas sur de la matière brute, mais bien sur des volontés libres. Celles-ci peuvent céder et se livrer à l'action du Christ ; on assiste alors à ce spectacle, qui fait la gloire de l'Eglise : la sainteté. Tantôt, les forces hostiles qui poussent chacun de nous vers un mauvais amour de soi-même l'emportent plus ou moins et l'on a beau être baptisé ou consacré, simple fidèle ou dignitaire de l'Eglise, on vit alors dans la médiocrité ; même on peut descendre jusqu'aux extrémités du vice. Mais ceux qui voient cette médiocrité ou ces chutes devraient se souvenir toujours que ce n'est pas parce que l'on est chrétien qu'elles se produisent, c'est parce qu'on ne l'est pas assez. Ce n'est pas par excès d'Eglise qu'ils deviennent tels, c'est par défaut. Et nous avons toujours le droit de renvoyer aux saints lorsqu'on nous demande où se trouve pleinement exprimée l'âme de l'Eglise. Ce sont en effet ceux-là qui se sont le plus parfaitement laissés informer par elle ; les autres lui résistent, ils grimacent sous les efforts qu'elle fait en eux pour les assimiler au Christ, ils ne

constituent d'elle qu'une expression imparfaite, voire une caricature.

Le Royaume de Dieu en ce monde. — Une autre cause de scandale pour beaucoup, c'est ce que l'on pourrait appeler la collusion de l'Eglise avec le temporel. Alors que le Christ a dit que son Royaume n'était pas de ce monde, alors que l'Eglise, qui est ce Royaume, se glorifie d'être uniquement orientée vers le ciel et de s'occuper uniquement du spirituel, nous la voyons impliquée dans mille affaires terrestres : son Chef s'accroche à une souveraineté temporelle ; au moyen âge, elle gouverne des principautés ; à l'époque actuelle, elle prétend dire son mot et imposer ses directives dans tous les domaines : en politique, en économie, en littérature, etc.

Ici encore, pour comprendre, il faut être capable de pénétrer au cœur même de la mission de l'Eglise dans le monde. Son action est assurément d'ordre purement spirituel, mais elle s'exerce sur des êtres qui évoluent provisoirement dans le temporel. Elle a pour fin unique de purifier les âmes et de les mettre en possession des biens divins que le Christ répand par elle ; elle ne veut qu'une chose : former des saints. Seulement, ces hommes qu'elle doit transformer sont voués à des tâches terrestres. C'est dans ces tâches terrestres, c'est dans leur vie familiale, leur vie professionnelle, leur vie civique, leur vie économique, etc., qu'elle doit leur apprendre à vivre selon les principes du Christ. Dès lors, il est nécessaire qu'elle dise sa pensée sur l'organisation de la famille, du travail, des professions, de la vie politique, etc. Non qu'elle indique jusque dans les dernières déterminations tout ce qui doit se réaliser. Elle laisse cela aux compétences. Mais elle donne des règles très hautes et elle indique un esprit dont il n'est pas permis de se départir sans engager le temporel dans des voies qui seraient fatales à l'épanouissement de la vie spirituelle.

C'est évidemment une tâche périlleuse, non point tant parce que les directives sont difficiles à donner en ces matières extrêmement complexes — l'Eglise est prudente, et assistée par l'Esprit Saint, — mais, parce que ce sont des hommes faillibles qui sont chargés de mettre en pratique les prescriptions de l'Eglise concernant l'organisation chrétienne de la vie temporelle.

Il arrive, en effet, que ces hommes, en vue d'assouvir des ambitions personnelles, font dire à l'Eglise plus qu'elle n'affirme ou s'abritent derrière leurs qualités de catholiques ou de dignitaires de l'Eglise pour commettre des exactions flagrantes. Il faut sans hésiter les blâmer hautement, mais s'abstenir d'englober l'Eglise elle-même dans pareille réprobation.

Parfois aussi, des chrétiens qui, dans leur vie, s'inspirent des principes que l'Eglise leur enseigne manquent de l'habileté technique que requiert la direction des affaires temporelles et conduisent une entreprise à la catastrophe. Aussitôt des voix s'élèvent pour rendre l'Eglise responsable. C'est une criante injustice. Il faudrait distinguer et endosser la responsabilité de la catastrophe à l'incapacité technique du chrétien chargé de l'affaire.

Enfin, s'il arrive que des hommes qui se montrent fidèles à l'esprit de l'Eglise n'aient pu acheminer les affaires temporelles à l'état de perfection qu'ils se promettaient d'atteindre, ce n'est pas toujours

à leur ambition, ni à leur incapacité qu'il faut l'attribuer, mais tout simplement aux résistances acharnées de ceux qui prétendent édifier le monde sur les bases d'un autre idéal et qui souhaitent parfois le rendre inhabitable aux chrétiens. Et cela, c'est l'immense lutte qui se poursuit à travers les siècles et dont le monde actuel nous offre une des phases les plus dramatiques. Les adversaires du Christ diront toujours que l'Eglise, en tournant l'esprit des hommes vers le surnaturel, empêche qu'on ne construise sur terre le paradis de leurs espérances. Et, nous, nous croirons toujours que la cité terrestre la meilleure sera celle que les hommes construiront en priant et en regardant les cieux.

Ignorance et déloyauté. — Qu'il nous soit permis de faire encore deux remarques générales avant d'aborder les principales objections que l'on tire de l'histoire de l'Eglise.

La première c'est que beaucoup d'objections proviennent, non seulement de ce qu'on n'a que des idées confuses, voire totalement fausses sur le vrai rôle de l'Eglise dans le monde, comme nous l'avons montré dans les lignes qui précèdent, mais aussi de ce que l'on ignore la doctrine exacte de l'Eglise sur sa constitution intime.

Que d'ignorances, par exemple, au sujet de la vraie notion de l'infaillibilité pontificale ! C'est pour cela qu'au début de chaque chapitre, nous rappellerons brièvement la véritable doctrine. Dès que l'on possède bien celle-ci, la réponse aux objections est aux trois quarts accomplie.

La seconde remarque, c'est que si tout travail apologétique de réfutation ne va pas sans inconvénient, parce qu'il consiste à concentrer d'abord l'esprit sur les obscurités, cet inconvénient est particulièrement grave en histoire. Les adversaires de l'Eglise, j'entends ceux de bas-étage, utilisent, pour faire impression, la méthode que l'on pourrait appeler *d'accumulation* et *d'omission*. Ils groupent tout ce qui est sujet à caution et ils lui donnent un puissant relief. Ils laissent dans les oubliettes les saints qui sont la gloire de l'Eglise, et l'œuvre civilisatrice qu'elle a créée et qu'elle continue à réaliser dans un monde acharné à lui rendre sa tâche de plus en plus difficile. Nous allons les imiter en groupant, sous quelques chefs principaux, les objections que l'on va chercher dans l'histoire ecclésiastique et, sous ce rapport, nous avons conscience d'écrire des pages qui seraient dangereuses si le lecteur n'était pas assez avisé pour ne pas perdre de vue l'œuvre immense accomplie par l'Eglise dans les âmes et dans le monde. Dans cette revue des toiles d'araignées ou même des pierres mal équarries, n'oublions pas un instant les lignes de la cathédrale. Si l'Eglise apparaît à certains moments « toute pâle » (sainte Catherine de Sienne), elle garde cependant toujours les traits sacrés de l'Epouse du Christ.

CHAPITRE PREMIER. — LES ACCROCS A L'INFAILLIBILITÉ

Introduction. — Chargée de garder le dépôt sacré de la révélation et de le communiquer aux hommes, l'Eglise a reçu de son divin fon-

dateur l'assurance qu'Il serait avec elle jusqu'à la fin des siècles et qu'elle ne commettrait pas d'erreur dans son enseignement. C'est la prérogative de l'*infaillibilité*. Cette prérogative appartient à l'Eglise entière, de telle sorte que si celle-ci, par la voix de l'ensemble de ses évêques et de ses docteurs, enseigne une doctrine qui regarde la foi et les mœurs, avant toute définition solennelle, cette doctrine doit être admise par les fidèles. C'est ce qu'on appelle le magistère ordinaire de l'Eglise.

Mais l'infaillibilité réside d'une manière plus facilement contrôlable dans le corps représentatif de toute l'Eglise : le concile œcuménique et dans le chef de l'Eglise : le Souverain Pontife.

Une première chose à noter, pour bien délimiter le champ de cette infaillibilité, c'est que celle-ci ne concerne que la foi et les mœurs ; donc, pas les questions disciplinaires et moins encore les doctrines philosophiques et scientifiques, à moins que celles-ci ne soient en connexion intime avec des vérités révélées, de telle sorte que leur négation équivaudrait à mettre en doute les vérités révélées elles-mêmes.

Une deuxième chose à noter c'est que, pour jouir effectivement de cette prérogative de l'infaillibilité, le Concile ou le Pape doivent parler dans certaines conditions déterminées. Tout n'est pas infaillible dans ce que l'on énonce dans un concile. Seules sont revêtues de l'infaillibilité les déclarations que les Pères considèrent et approuvent comme telles. De même, tout n'est pas infaillible dans ce qu'énonce un pape, même en matière de foi et de morale, mais seulement ce qu'il définit *ex cathedra*, c'est-à-dire « quand, s'acquittant de sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, le Pontife romain définit une doctrine appartenant à la foi et aux mœurs, qui doit être tenue par l'Eglise universelle » (concile du Vatican).

Une troisième remarque, c'est qu'en dehors de ces moments solennels où le Concile et le Pape engagent tout le poids de leur autorité, ils peuvent également enseigner, soit par eux-mêmes, soit par les Congrégations romaines, mais sans mettre en jeu leur autorité infaillible. Ce n'est pas à dire que, dans ce cas, on ne doive pas se soumettre à leurs décisions, mais il n'est écrit nulle part qu'en ces circonstances ils ne pourraient pas se tromper.

De même, quand il s'agit de décrets disciplinaires, il ne faut point parler de vérité ou d'erreur, mais d'opportunité ou d'inopportunité, de prudence ou de maladresse. Des « erreurs » de gouvernement ne sont pas des erreurs dogmatiques. L'Eglise a reçu l'infaillibilité pour ces dernières ; quant à ses actes de gouvernement, il ne lui a jamais été promis que tous seraient parfaits.

Il fallait rappeler brièvement ces principes avant d'aborder les objections en particulier. Toutes les difficultés que l'on soulève contre l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape proviennent de ce que l'on ignore ou néglige l'un des principes énoncés ci-dessus. Tantôt le Pape n'a pas parlé *ex cathedra* ; tantôt, il ne s'agit pas d'un concile disposant de l'infaillibilité ; dans d'autres cas, il est seulement question d'un décret disciplinaire. Parfois, la chose est plus simple encore : tel concile n'a rien dit de ce qu'on lui fait dire.

§ 1. — *La chute « » du pape Libère.*

Les faits. — Le pape Libère a gouverné l'Eglise du 22 mai 352 au 24 septembre 366. L'hérésie arienne sévissait alors dans toute son intensité. Inventée par le prêtre alexandrin Arius, cette erreur réservait au seul Père la transcendance et la divinité et faisait du Fils un intermédiaire entre le Père et la création, un dieu de seconde zone. Le concile de Nicée avait condamné l'erreur en 325. Il avait déclaré le Fils consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père. Cette formule était devenue la pierre de touche de l'orthodoxie et elle avait trouvé dans les papes et dans l'évêque d'Alexandrie, Athanase, ses plus fervents protagonistes.

Cependant une forte fraction de l'épiscopat oriental était restée opposée à l'homoousios. Elle lui en voulait de n'être pas dans l'écriture et de contenir une certaine saveur de sabellianisme : une hérésie qui tendait à nier la distinction des personnes dans la Sainte Trinité. Appuyé par les empereurs, ce parti devint surtout menaçant à partir de 350. Les évêques qui le composaient mirent tous leurs efforts à faire condamner Athanase accusé injustement de toutes sortes de méfaits et à substituer une nouvelle formule de foi à l'homoousios nicéen. En 351, ils remportaient un premier succès en faisant adopter à Sirmium, en Pannonie, une formule de foi assez incolore (1re formule de Sirmium), mais surtout en faisant condamner un nicéen ardent, l'évêque de l'endroit, Photin, qui professait de fait des idées sabelliennes et méritait, de ce chef, un rappel à l'ordre.

Sur ces entrefaites, Libère monta sur le trône pontifical. Immédiatement on s'efforça de le circonvenir. L'empereur Constance, entièrement dévoué aux antinicéens, convoqua en 353 un concile dans la ville d'Arles et il invita les évêques présents à souscrire à la condamnation d'Athanase. En cas de refus, l'exil ! Tous signèrent, même les deux légats du pape. Mais celui-ci refusa de sanctionner la sentence et, en 355, il réunit un nouveau concile à Milan pour examiner la cause de l'évêque d'Alexandrie. Terrorisés de nouveau par l'empereur, la plupart des prélats cédèrent et condamnèrent Athanase, à part quelques exceptions parmi lesquelles le pape : « Tu as trois jours pour te décider, lui dit Constance. — Trois jours ne changeront pas ma décision, répliqua-t-il. Exile-moi où tu voudras. » Il sentait, en effet, qu'à travers Athanase, c'était l'orthodoxie nicéenne que l'on voulait atteindre. Il fut relégué à Bérée, en Thrace.

La victoire des anti-nicéens paraissait complète. Mais unis dans leur ressentiment contre Athanase, ils étaient divisés au point de vue doctrinal. Les uns n'en voulaient en somme qu'au terme *homoousios,* pour les raisons que nous avons dites et ils lui préféraient le terme *homoiousios,* « semblable en nature » au Père. Ce terme péchait sans doute par une imprécision susceptible d'être exploitée par des esprits dangereux, cependant il pouvait recevoir une interprétation parfaitement conforme à la pensée de Nicée. Ces évêques formaient le parti *homoiousien.* A l'autre extrême il y avait les Ariens purs, encore appelés *Anoméens,* parce qu'ils déclaraient le Fils en tout dissemblable au Père. Entre les deux enfin flottait un parti de courtisans qui se souciaient assez peu de doctrine et qui se contentaient

d'une formule vague : le Fils est semblable au Père. De là leur nom d'*Homéens*.

En 357 les Anoméens l'emportèrent, grâce à l'appui de l'empereur. Ils firent adopter une formule nettement arienne à un nouveau concile de Sirmium (2e formule de Sirmium). Triomphe éphémère, car, en 358, l'empereur s'étant orienté personnellement vers des conceptions plus orthodoxes, ce furent les homoiousiens qui firent recevoir leur formule (3e formule de Sirmium).

Or, en cette même année, le pape Libère obtint l'autorisation de rentrer à Rome, où il fut reçu par un peuple enthousiaste.

On a prétendu que Libère avait dû son retour à une défaillance coupable, à savoir qu'il aurait souscrit à la condamnation d'Athanase et accepté une formule de foi arienne. On s'appuie, pour le démontrer, sur des témoignages d'Athanase, de saint Jérôme, de saint Hilaire et surtout sur quatre lettres dans lesquelles le pape lui-même reconnaît s'être finalement séparé d'Athanase et avoir souscrit une formule de foi arrêtée à Sirmium.

Appréciation. — Il semble bien que les faits mis à charge de Libère sont exacts. Sans doute, beaucoup d'auteurs nient l'authenticité des lettres qu'on lui attribue et qui sont les documents les plus compromettants pour sa mémoire. Cependant, l'opinion de ceux qui les considèrent comme authentiques paraît plus solidement fondée ; d'ailleurs, il reste assez de documents qui accusent le pape de défaillance. Et si même, parallèlement à la tradition accusatrice, il existe une tradition qui exalte Libère sans restriction et qui paraît également autorisée, cela ne prouve pas que Libère n'ait pas fait preuve de faiblesse, cela prouve seulement qu'elle était de celles auxquelles on n'attache pas d'importance. Et ceci doit déjà nous mettre en garde contre une appréciation trop sévère de la conduite de Libère.

Qu'il se soit séparé d'Athanase, c'est là un geste qui ne tire pas à conséquence. Il témoigne seulement d'un manque de caractère. Encore faut-il faire une large part aux circonstances atténuantes ; la longueur de l'exil, les menaces et, sans doute, les informations mensongères au moyen desquelles on aura fait fléchir sa confiance dans l'évêque d'Alexandrie.

Mais on lui reproche également — et, si les lettres sont authentiques, lui-même le reconnaît — d'avoir souscrit une formule de foi prônée à Sirmium.

Mettons les choses au pire et supposons que cette formule soit la seconde de Sirmium, qui est nettement hérétique. On se trouverait simplement en présence d'une faiblesse personnelle de Libère, peu honorable pour lui, sans doute, mais n'engageant nullement l'autorité infaillible du chef de l'Eglise. Pour en faire une objection contre l'infaillibilité personnelle du Souverain Pontife, il faut vraiment tout ignorer des conditions dont celle-ci demande à être revêtue pour être véritablement exercée. La signature donnée à une formule de foi par un pape « déprimé par un long exil » (saint Jérôme) et même « sous des menaces de mort » (saint Athanase) ressemble aussi peu que possible à une définition *ex cathedra*.

Mais il y a plus. Ce n'est pas la deuxième formule de Sirmium que Libère a signée. Libère est rentré à Rome en 358, mais les docu-

ments prouvent que c'est au printemps 357 qu'il capitula et que c'est la formule de 351 qui fut proposée à sa signature. Cette formule omettait l'*homoousios*, mais pour l'unique raison qu'il était susceptible d'une interprétation sabellienne. Mais les termes qu'elle employait n'avaient rien de contraire à la foi et les seuls reproches qu'on pouvait leur faire était de rester trop imprécis. Libère prit soin d'ailleurs d'obtenir de ses adversaires une déclaration aux termes de laquelle étaient condamnés les vrais ariens, c'est-à-dire ceux qui n'admettaient pas que le Fils est par nature et en tout semblable au Père. Il espérait trouver ainsi un terrain d'entente qui préparerait la réconciliation de l'aile modérée des anti-nicéens avec les catholiques. Si, dans ses concessions, il fit preuve d'une certaine faiblesse, on ne peut pas, en tout cas, l'incriminer d'hérésie.

§ 2. — *La question d'Honorius.*

Les faits. — Un pape fauteur d'hérésie, un pape frappé d'anathème par un concile œcuménique, tel serait le cas d'Honorius I. Voici les faits. En 451, le concile de Chalcédoine avait condamné les monophysites, c'est-à-dire ceux qui prétendaient qu'il n'y avait qu'une nature dans le Christ, et il avait affirmé solennellement que, dans le Verbe fait chair il y avait deux natures complètes, entières, distinctes. Cependant, malgré cette condamnation, le courant monophysite avait continué à diviser l'Orient. Dans l'intention de refaire l'unité doctrinale qui servirait en même temps à reformer l'unité politique, le patriarche de Constantinople, Sergius, crut trouver un terrain de conciliation en proposant une nouvelle formule théologique aux termes de laquelle il n'y avait dans le Christ qu'une seule énergie ou volonté (de là le terme de monothélisme). C'était sans doute mitiger l'hérésie, ce n'était pas la rejeter. Saint Sophronius de Jérusalem crut de son devoir d'en informer le pape qui, à cette époque (625-638), était Honorius. Mais Sergius avait pris les devants et adressé au pape une lettre dans laquelle très adroitement il proposait de ne pas se prononcer pour « une énergie » ou « deux énergies », la première formule paraissant trop monophysite, la seconde portant à croire qu'il y aurait deux volontés opposées dans le Christ. C'était poser le problème en termes équivoques.

Le pape s'y laissa prendre. Il répondit à Sergius qu'il ne reconnaissait qu'une seule volonté dans le Verbe incarné. Quant aux formules : une ou deux énergies, il propose de fuir ces mots nouveaux pour les raisons que lui suggère Sergius. Malgré les éclaircissements que Sophronius envoya au pape, celui-ci maintint à peu près ses affirmations dans une seconde lettre adressée à Sergius. Celui-ci obtint plus qu'il ne désirait. Une formule fut rédigée qui communiqua à tout l'Orient la nouvelle doctrine avec l'espoir de rallier tous les hérétiques.

Sur ces entrefaites Honorius était mort. Ses successeurs ne furent pas longs à se rendre compte du danger et protestèrent contre le formulaire oriental. Ce fut durant des années un nouveau duel théologique, au cours duquel l'autorité d'Honorius fut souvent invoquée par les hérétiques. Le conflit se termina au VI[e] concile œcuménique, le III[e] de Constantinople, en 680-681, qui condamna le monothé-

lisme et anathémisa tous ceux qui s'étaient montrés favorables à son égard, parmi lesquels est cité le nom d'Honorius.

Que faut-il en penser ? — Le cas d'Honorius est la plus forte objection que l'on ait soulevée contre l'infaillibilité personnelle du Souverain Pontife. Elle a fait hésiter plusieurs savants lorsqu'au concile du Vatican cette question fut soumise aux décisions des Pères. Pour réduire l'objection, il est vain de vouloir récuser l'authenticité des deux lettres d'Honorius. Celle-ci est absolument certaine.

Mais se trouve-t-on là en face d'une définition *ex cathedra* ? Nullement. Honorius ne s'adresse pas à l'Eglise entière, mais à Sergius seul. En outre, il ne définit rien, il ne promulgue pas d'anathème contre ceux qui admettent deux volontés dans le Christ. Il répond d'une façon évasive et préconise simplement le maintien du silence. Tout cela indique à suffisance qu'on ne se trouve pas en présence d'une définition dogmatique.

Il reste, dira-t-on, qu'un Pape a enseigné une hérésie et cela dans des documents destinés à éclairer une notable portion de l'Eglise. Reconnaissons que le Pape répond d'une manière obscure et en termes équivoques sur la question des deux volontés. Mais la question était posée également en des termes équivoques quand Sergius parlait de « volontés opposées ». Reconnaissons aussi qu'il aurait été préférable de dirimer la controverse soulevée par les formules : une ou deux énergies, au lieu de recommander un silence dont devaient profiter seuls les partisans de l'erreur. Mais cela n'est pas suffisant pour que l'on accuse Honorius d'hérésie. Il affirme en effet d'une façon très claire qu'il reconnaît dans le Christ deux natures distinctes, opérant chacune ce qui lui est propre. C'est l'orthodoxie chalcédonienne, et celle-là il l'impose à tous. Sur le reste il refuse de se prononcer.

Mais encore, ajoute-t-on, il a été condamné par un concile œcuménique. Ou bien c'est Honorius qui s'est trompé, ou bien c'est le concile ? Et voici des pièges de tous côtés ! Le concile se serait trompé à coup sûr s'il avait porté un jugement doctrinal sur l'enseignement même d'Honorius. Car la doctrine du Pontife était dans le fond orthodoxe. Mais le concile visait beaucoup moins une théologie qu'une politique adoptée par un ensemble de personnages parmi lesquels se trouvait Honorius. Et comme cette politique avait favorisé la diffusion de l'erreur, on leur infligeait à tous, mais dans un sens singulièrement élargi, la note d'hérétique. Le pape Léon II tint un langage plus exact lorsque, au lieu d'accepter l'anathème lancé contre son prédécesseur, il fit cette importante distinction : « Nous condamnons aussi Honorius qui n'a pas fait resplendir de la doctrine apostolique cette Eglise de Rome, mais par une trahison profane a laissé la foi, qui doit être sans tache, exposée à la trahison ».

§ 3. — *L'âme des femmes.*

L'objection. — On ne devrait pas relever dans un livre sérieux une objection aussi absurde. Mais, puisque les feuilles anticléricales de bas étage la reprennent périodiquement *ex professo* ou par allusion, il faut bien s'arrêter à cette absurdité. L'Eglise aurait mis en doute,

dans un de ses conciles, l'existence de l'âme chez la femme. La fantaisie la plus haute se mêle à cette accusation. Tantôt on dit qu'un concile avait dû délibérer pour savoir si les femmes avaient une âme, tantôt on nomme le concile de Mâcon (585) comme responsable de cette absurdité ; tantôt on l'attribue à d'autres conciles, voire à celui Nicée ; tantôt enfin on nous dit que les Pères de ce concile n'ont reconnu qu'à une faible majorité que les femmes avaient une âme. Il s'est même trouvé des catholiques qui se sont laissés impressionner par ces affirmations, mais, disent-ils, il n'y eut qu'un évêque pour soutenir cette opinion.

Réponse. — On possède les actes du concile de Mâcon. Inutile de les parcourir. On n'y trouvera pas le moindre fondement à cette sottise. L'origine de cette légende se trouve dans un texte de Grégoire de Tours à propos de ce concile. « Il y eut dans ce synode un évêque qui disait que la femme ne pouvait pas être appelée *homo* (homme). Cependant il se tint tranquille lorsque les évêques lui eurent fait entendre raison, en alléguant le passage du vieux testament qui dit qu'au commencement, quand Dieu créa l'homme, il les créa mâle et femelle et leur donna le nom d'Adam (*Gen.*, v, 2), ce qui veut dire homme de terre, appelant ainsi du même nom d'*homo* la femme et l'homme. D'ailleurs Notre-Seigneur Jésus-Christ est aussi appelé Fils de l'Homme, parce qu'il est né de la sainte Vierge qui est une femme. Lorsqu'il changea l'eau en vin, il lui dit : Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi ? Elucidée par beaucoup d'autres témoignages, cette question fut assouplie ».

L'incident se réduit à cela. Un seul évêque contesta que la femme pouvait être comprise dans l'appellation d'*homo*, mais convaincu par les arguments de ses collègues, il n'insista pas.

D'aucuns pourraient s'étonner de la naïveté de la question et de la gravité avec laquelle les évêques répondirent à leur confrère. En réalité, il s'agissait de dirimer — probablement dans un de ces moments où l'esprit prend un peu de relâche — non pas un litige philosophique, mais une question linguistique. En latin classique, le mot *homo* signifiait tout individu humain, sans distinction de sexe, tandis que le mot *vir* désignait un individu du sexe masculin. En français on n'a que le mot « homme » pour désigner tantôt un individu humain, qu'il soit homme ou femme, tantôt un individu du sexe masculin. Or, au VIe siècle le mot latin *vir* tombe déjà en désuétude, tandis que le mot « *homo* », outre son sens universel, est employé pour désigner un individu du sexe masculin et même, on en a des exemples, pour désigner un individu du sexe féminin. Au lieu de *mulier* on dit parfois *homo*. C'est contre cet usage sans doute que s'élève l'évêque cité. Et ses collègues de lui répondre, en connaisseurs de l'Ecriture, par des exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et de lui montrer que sa critique n'était pas fondée.

§ 4. — *Les terreurs de l'an mil.*

L'objection. — Les terreurs de l'an mil devraient leur origine à une fausse croyance qui se serait accréditée dans le monde chrétien

du xe siècle finissant. C'est pour cela que nous en parlons dans le chapitre des erreurs attribuées à l'Eglise.

Voici les faits. Les populations de l'Occident chrétien se seraient attendues à la fin du monde pour l'an mil. A mesure que l'échéance fatale devenait plus proche, la terreur se serait accrue et aurait affolé le monde. Mais lorsque le soleil se leva, le 1er janvier 1000, une joie délirante se serait emparée des populations. On ajoute que ces terreurs seraient nées d'un passage de l'*Apocalypse* où il est dit qu'un ange enchaînera l'antique serpent pour mille ans (xx, 1-7) : pendant ce temps les justes régneront avec le Christ ; après, Satan sera déchaîné et séduira les nations, mais le feu descendra sur lui et sur elles, et un ciel nouveau et une terre nouvelle apparaîtront.

Réponse. — C'est aux xviiie et xixe siècles que les historiens ont mis cette légende à la mode. Il n'en reste plus, écrit Kurth, « que le souvenir d'une des plus bizarres bévues de l'érudition moderne ». Notons d'abord qu'il n'y a aucun rapport entre le passage de l'*Apocalypse* précité et *la fin du monde*.

Ensuite, de ces terreurs, nulle trace dans les documents. Dès le xviiie siècle certains historiens s'en étonnent, mais chose bizarre, la légende est tellement imposée que l'on ne songe pas à la contrôler. Il faut descendre jusqu'en 1873 pour trouver un bénédictin qui ose la remettre en question. Son examen, suivi de plusieurs autres, est décisif. Pas un auteur de l'époque ne fait allusion ni aux terreurs d'avant l'an 1000, ni à la joie qui aurait déferlé sur le monde après.

Ce qui est vrai c'est que les catastrophes de tout genre qui se produisirent au xe siècle : incendies, famines, tremblements de terre, amènent l'un ou l'autre prédicateur à supposer que la fin du monde pourrait être proche. Seulement ils se trouvent immédiatement réfutés par d'autres auteurs.

Si l'on examine en 2930 la littérature de notre époque, il ne sera pas difficile d'y relever maints articles, même des ouvrages d'écrivains sérieux qui annoncent aussi la fin du monde pour une date rapprochée, et qui se basent aussi sur les cataclysmes sans précédents dont notre monde est le théâtre. On les lit. On tourne la page, on dépose le livre ... et l'on continue à vivre, dans la crainte peut-être des difficultés du lendemain, nullement dans la terreur de voir la fin du monde.

§ 5. — *Jean XXII et la vision béatifique.*

Les faits. — Une question souvent agitée au xive siècle était de savoir si les âmes des justes jouissent de la vision divine après leur mort ou seulement après le jugement universel. Cette dernière hypothèse avait été enseignée dans un livre écrit par Jean XXII avant son accession au souverain pontificat. Devenu pape il continua à enseigner et prêcher cette doctrine qui trouvait un appui chez quelques anciens auteurs, surtout en Orient, et qui n'avait pas encore fait l'objet d'une décision de l'Eglise.

Cette opinion avait cependant de nombreux adversaires. La plupart des théologiens estimaient que les saints entraient en pleine possession de la béatitude éternelle avant le dernier jugement. Les ennemis du

pape, Occam, Michel de Césène et d'autres crièrent à l'hérésie. L'Université de Paris s'émut. Le roi de France, Philippe de Valois, et l'empereur d'Allemagne parlèrent d'intervenir. Le Pape se défendit. Il alla jusqu'à faire mettre en prison un dominicain qui l'avait contredit.

En 1333 le Pape permit aux théologiens de Paris de délibérer et d'examiner les textes qu'il invoquait en faveur de son opinion. Les théologiens déclarèrent unanimement que les âmes des saints arrivent immédiatement à la vision béatifique après la mort ou après leur purification. Ils firent observer cependant que le pape n'avait pas donné de décision à ce sujet, mais seulement enseigné une opinion qui restait libre.

Le 3 janvier 1334, après avoir fait examiner une nouvelle fois les textes à Avignon, le pape revint sur son opinion. Sur son lit de mort il rétracta de nouveau.

Jugement. — Le cas de Jean XXII est simple. Il est clair que le pape n'a pas enseigné *ex cathedra* l'erreur qu'on lui reproche. Il a parlé uniquement comme docteur privé. Il a eu tort d'user de moyens de coercition à l'égard d'un théologien qui ne partageait pas son avis. Cela prouve qu'il avait un caractère entier, mais cela n'a rien à voir avec l'infaillibilité pontificale.

§ 6. — *La condamnation de Galilée.*

L'objection. — En 1616 et en 1633, l'Eglise a interdit à un savant du nom de Galilée d'enseigner que la terre tourne sur elle-même et se meut autour du soleil, parce qu'elle considérait cette hypothèse comme contraire à l'Ecriture sainte. Or — plus personne ne songe à le nier — la terre est bel et bien animée d'un mouvement de rotation et de translation. Par conséquent l'Eglise s'est trompée : elle n'est donc pas infaillible ; l'Ecriture sainte se trompe : elle n'est donc pas inspirée ; l'Eglise fait violence à la conscience humaine ; l'Eglise est enfin un milieu d'obscurantins ennemis des progrès de la science.

Telle est l'objection que l'on tire du cas de Galilée. Elle est à première vue impressionnante. Nous espérons bien montrer que, si la majeure et la mineure de ce raisonnement sont vraies, la conclusion est cependant fausse parce qu'elle dépasse les prémisses.

Les faits : a) **Galilée et les systèmes astronomiques.** — Galilée est né à Pise le 18 février 1564. Après ses études primaires il suivit les cours de logique et de dialectique à Florence. On le retrouve à Pise en 1581, se livrant avec passion aux études mathématiques. Il professe ensuite à Florence, à Sienne et à Pise sans titre officiel. En 1592 il obtient une chaire à l'université de Padoue.

Esprit observateur, vif, ardent et plein de sagacité, il se heurta de front aux doctrines scientifiques de l'école aristotélicienne.

Les ouvrages d'Aristote exerçaient depuis cinq siècles une profonde influence sur tout le monde intellectuel. Au point de vue philosophique ces écrits formulaient d'une manière extrêmement heureuse les données essentielles du sens commun et ils avaient été très précieux aux théologiens pour approfondir la vérité révélée et construire une

synthèse du dogme. Au point de vue scientifique ils étaient de leur temps, c'est-à-dire qu'au lieu de reposer sur l'observation des faits — observation rendue d'ailleurs la plupart du temps impossible par le manque d'instruments nécessaires — ils procédaient *à priori*, en partant de principes philosophiques, et charriaient une foule d'erreurs. Sans doute, plusieurs théologiens et non des moindres avaient, dès le commencement des temps modernes, opéré les discriminations nécessaires et rejeté les hypothèses périmées ; cependant la plupart des aristotéliciens continuaient, au temps de Galilée, à soutenir indistinctement toutes les doctrines de l'école et leur trouvaient même des appuis dans l'Ecriture sainte. C'est contre ceux-ci que Galilée allait se cogner.

Un des premiers problèmes scientifiques qui sollicite l'attention de tout homme ouvrant les yeux sur le monde, c'est celui du mouvement des astres. De tout temps on a imaginé, pour expliquer leur gravitation, les hypothèses les plus ingénieuses. Or, le système qui avait les faveurs de l'école aristotélicienne, c'était celui de Ptolémée, astronome égyptien du 2e siècle après J.-C., qui reprenait dans les grandes lignes, mais en le perfectionnant, le système imaginé par Aristote lui-même. D'après eux, la terre est immobile au centre du monde, autour d'elle tournent les planètes et les étoiles.

Cette hypothèse, retouchée incessamment pour résoudre les difficultés qu'elle comportait, régna sans conteste sur tous les esprits jusqu'au XVe siècle. A cette époque le cardinal Nicolas de Cuse († 1464) émit une opinion différente : la terre n'est pas un centre et elle n'est pas dépourvue de mouvement. Après lui, le chanoine Copernic (1473-1543) adopta et précisa ce système. Il peut se résumer dans les trois propositions suivantes : 1° la terre tourne, de l'ouest à l'est, autour d'un axe fixe et de là résulte le mouvement diurne apparent des corps célestes en sens contraire ; 2° la terre se meut, de l'ouest à l'est, autour du soleil, de façon que son axe demeure parallèle à lui-même, en faisant un angle déterminé avec le plan de l'orbite terrestre ; 3° toutes les planètes tournent comme la terre autour du soleil.

Il faut bien le dire, si l'hypothèse était séduisante, Copernic n'apportait aucune preuve décisive en faveur de ses idées. Aussi ne s'imposèrent-elles qu'à peu d'esprits. Par ailleurs le système de Ptolémée avait pour lui l'ancienneté ; il était communément adopté et il paraissait cadrer parfaitement avec l'Ecriture sainte. On comprend que le système de Copernic rencontra d'abord peu de faveur. En Allemagne et en Autriche, il fut combattu par les chefs du Protestantisme, Luther et Melanchton. En Italie, par contre, le pape Clément VII se montra plutôt favorable et les onze papes qui suivirent n'y trouvèrent rien de répréhensible. Il fallut que Galilée, un siècle plus tard, prît la défense des idées nouvelles pour susciter contre elles la condamnation dont nous allons parler.

b) **Le procès de 1616.** — En astronomie, Galilée avait d'abord enseigné le système de Ptolémée. Comment fut-il, vers 1604, converti au système copernicien, cela n'a pas d'importance. Le fait est qu'en 1609, l'invention des lunettes astronomiques lui ayant permis d'inspecter plus complètement le ciel, il n'hésita pas à donner les divers phénomènes observés comme d'éclatantes confirmations du système de Copernic.

En 1611, Galilée venait à Rome. Son arrivée y fit sensation. Pape, prélats et princes, tous voulurent se faire montrer et expliquer les merveilles dont il parlait. Seulement les protestations des partisans de Ptolémée ne se firent pas attendre et la discussion ne tarda pas à s'animer. Il ne serait probablement rien arrivé de fâcheux si l'on était resté sur le terrain strictement scientifique. Mais le débat fut bientôt porté sur le terrain exégétique. Vers la fin de 1611, un des adversaires de Galilée, Fr. de Sizi, l'accusa de se mettre en contradiction avec l'Ecriture sainte. Galilée répondit et expliqua de façon fort soutenable les textes qu'on lui opposait. Seulement, il laissa échapper, dans sa réponse, des propos assez malheureux à l'adresse de ses adversaires. Il les défiait et en appelait à l'autorité ecclésiastique.

Mise en branle par d'autres interventions encore et surtout par la publication de deux ouvrages dans lesquels des religieux s'efforçaient de démontrer que le système Copernic-Galilée n'était pas opposé à la Bible, la Congrégation du Saint-Office condamna, le 19 février 1616, les deux propositions suivantes : 1° le soleil est le centre du monde et il est immobile ; 2° la terre n'est pas le centre du monde et elle a un mouvement de translation et de rotation. La première proposition était condamnée comme hérétique et la seconde comme à tout le moins erronée.

Galilée fut invité à abandonner ses idées. Il promit d'obéir et reprit le chemin de Florence.

c) **Procès de 1633**. — Galilée fut fidèle à sa promesse jusqu'en 1623. A cette époque il fut ramené dans la lutte par le livre du P. Grassi, qui prenait vigoureusement à partie la théorie copernicienne. La réponse que Galilée lui fit obtint l'imprimatur et même l'agrément du pape Urbain VIII. Encouragé par cette attitude, Galilée travailla pendant plusieurs années à la composition d'un nouvel ouvrage sur la question. Il n'obtint l'*imprimatur* qu'à la condition de faire certaines corrections, car, au lieu de présenter ses idées comme une pure hypothèse, il les prétendait scientifiquement démontrées. Galilée omit de faire les corrections exigées et son livre, publié en 1632, souleva à Rome une tempête de colères et de récriminations. Galilée avait, en effet, manifestement enfreint la défense de 1616.

Saisie de nouveau de l'affaire, la Congrégation du Saint-Office fit venir Galilée à Rome (1633). A toutes les questions de ses juges, Galilée se contenta de répondre que, dans son for intérieur, il n'avait jamais tenu pour vraie l'opinion de Copernic. Et comme on lui objectait son ouvrage et qu'on l'invitait à dire la vérité en le menaçant de la torture, il s'en tint à sa première déclaration. Le 22 juin 1633, le Saint-Office rendit sa sentence. Le livre de Galilée était prohibé ; son auteur serait détenu en prison à la discrétion de la Sacrée Congrégation, et il réciterait chaque semaine les sept psaumes de la Pénitence. Galilée fut ensuite invité à signer un acte d'abjuration.

Galilée reçut l'autorisation de séjourner chez des amis, puis dans sa propre villa d'Arcetri, près de Florence. Il y passa ses dernières années, aigri par les infirmités et le souvenir de sa condamnation, mais fidèle à ses devoirs religieux. Il mourut en 1642.

Appréciation. — « *E pur si muove.* » « Et pourtant elle tourne »

aurait dit Galilée, en frappant du pied, après son abjuration. Cette parole est légendaire. Mais qu'importe ! Tout le monde est maintenant d'accord avec lui. Par conséquent, dit-on, l'Eglise s'est trompée et n'est donc pas infaillible ; l'Ecriture sainte se trompe, elle n'est donc pas inspirée ; l'Eglise opprime les consciences et force les savants à rejeter des vérités dont ils ont l'évidence ; l'Eglise est un milieu d'obscurantins qui contrecarrent les progrès de la science.

1. *Galilée et l'infaillibilité de l'Eglise.* — Pour que l'infaillibilité de l'Eglise fût compromise dans la condamnation de Galilée, il faudrait qu'elle y fût engagée. Or, ce n'est pas le cas. L'infaillibilité de l'Eglise, répétons-le, ne se trouve engagée que dans les définitions *ex cathedra* prononcées par le Pape ou dans les définitions conciliaires. Or, les décrets incriminés émanent du Saint-Office, c'est-à-dire d'une des Congrégations romaines, lesquelles, même lorsque le Saint-Père les préside et approuve leurs décisions, ne peuvent jamais revendiquer l'infaillibilité.

Il y a plus. Il ne s'agit pas, dans le cas de Galilée, d'un décret dogmatique, mais d'un décret disciplinaire : interdiction d'enseigner telle théorie. Or, ces décrets ont uniquement pour but de faire acte de police doctrinale ou morale ; ils ne sont pas définitifs et irréformables ; des circonstances nouvelles ou des arguments nouveaux peuvent amener l'Eglise à les modifier ou à les retirer.

Mais, objectera-t-on, la théorie copernicienne a cependant été rejetée comme « formellement hérétique, parce qu'elle contredit expressément les sentences de la sainte Ecriture ». Voilà qui est cependant de l'ordre doctrinal. Soit ! Mais faisons remarquer que cette appréciation ne se trouve que dans les considérants qui précèdent le décret. Or, tous les théologiens l'affirment, ces considérants ne sont jamais imposés par l'autorité infaillible ; ils sont uniquement présentés comme motifs de la décision prise et ils pourraient être erronés même lorsqu'ils accompagnent une décision infaillible.

2. *Galilée et l'inspiration de l'Ecriture sainte.* — La raison majeure qui a poussé des théologiens à rejeter la théorie de Galilée se trouve dans l'opposition qu'ils lui trouvaient avec certains textes de l'Ecriture sainte. Le psalmiste ne dit-il pas : *Qui fundasti terram super stabilitatem suam ?* (Ps. CIII, 5). Ne lit-on pas dans les *I Paral.*, XVI, 30 : *Ipse enim fundavit orbem immobilem ?* ou encore dans l'*Ecclésiastique*, I, 4-6 : *Oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur : ibique renascens gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem ?* Autant de preuves, disait-on, que le soleil tourne et que la terre est immobile au centre du monde.

Pour cette partie de l'objection nous renvoyons au chapitre où sont étudiées les difficultés soulevées au nom de la science contre l'Ancien Testament. Chose assez piquante à signaler, le principe posé par Galilée pour la solution de difficultés semblables a été repris par les théologiens modernes et même utilisé presqu'à la lettre dans l'Encyclique de Léon XIII *Providentissimus.* « ...L'Ecriture sainte et la nature viennent toutes deux de la parole divine : l'une a été inspirée par l'Esprit Saint, et l'autre exécute fidèlement les lois établies par Dieu. Mais pendant que la Bible, s'accommodant à l'intelligence du commun des hommes, parle, en bien des cas et avec raison,

d'après les apparences, et emploie des termes qui ne sont pas destinés à exprimer la vérité absolue, la nature se conforme rigoureusement et invariablement aux lois qui lui ont été données ; on ne peut pas, en faisant appel à des textes de l'Ecriture sainte, révoquer en doute un résultat manifeste acquis par de mûres observations ou par des preuves suffisantes... ».

3. *Galilée et la morale.* — En obligeant Galilée à l'abjuration, dit-on, l'Eglise a forcé le savant à nier ce qui pour lui était une évidence. Elle l'a donc fait agir contre sa propre conscience.

Pour que cela fût vrai, il faudrait que Galilée eût possédé, à l'endroit de la théorie copernicienne, une certitude absolue. Or, ce n'était pas le cas. Ses preuves étaient loin d'être décisives et les documents du procès nous prouvent qu'il en avait conscience. Avant la décision, il considérait les deux théories, celle de Ptolémée et celle de Copernic, comme également probables. Après, convaincu, dit-il, par la prudence de ses supérieurs, il se rangea à l'opinion de Ptolémée. Sans doute, laissé à lui-même, aurait-il continué à préférer le système de Copernic, mais on ne voit pas qu'il ait dû faire violence à sa conscience pour se ranger aux décisions du Saint-Office.

En réalité ces décisions obligeaient Galilée à se taire, mais, quant au for intérieur, elles ne le contraignaient qu'à une adhésion provisoire, compatible avec l'espoir qu'un jour viendrait où sa théorie appuyée sur des arguments décisifs serait reconnue par l'autorité. Les décisions des Congrégations, nous l'avons dit, tout en ayant force juridique, n'ont cependant pas un caractère absolu, et ce serait dépasser leur portée que de leur donner un assentiment égal à celui qui est exigé par les décisions infaillibles.

Galilée, en se soumettant, faisait confiance « à la sagesse de ses supérieurs », ainsi qu'il le dit dans l'interrogatoire du 21 juin 1633. Est-ce à dire que dans la suite il n'ait eu aucun accès de mauvaise humeur contre le sort qui lui était fait ? Nullement. Mais de là à dire qu'il a dû manquer de sincérité avec lui-même pour rester fidèle aux décisions du tribunal romain, il y a un abîme.

4. *Galilée et les progrès de la science.* — La condamnation de Galilée a, dit-on, entravé pour longtemps le progrès des sciences mathématiques et astronomiques.

C'est là une affirmation toute gratuite. Ecarté d'un domaine, Galilée lui-même poursuivit ses études sur d'autres points et publia encore après sa condamnation. Nombreux, à Bologne, à Rome et ailleurs furent, au XVIIe siècle, les mathématiciens de mérite. Ce qui est vrai pourtant, c'est que la décision romaine gêna pendant quelque temps les recherches des savants au sujet du mouvement de la terre. Bientôt cependant ils reprirent leurs recherches et, dès la fin du XVIIe siècle, les théologiens eux-mêmes admirent qu'il n'était pas interdit de rechercher une démonstration décisive de la thèse copernicienne.

Conclusion. — Ni l'infaillibilité du Pape et de l'Eglise, ni l'autorité de l'Ecriture sainte ne se trouvent donc engagés dans la condamnation de Galilée, mais seule la responsabilité des juges qui faisaient partie du Saint-Office.

Il faut le reconnaître sans détour, ces juges ont manqué de modé-

ration : 1° en prenant fait et cause pour un système scientifique, alors qu'ils auraient dû laisser la liberté en cette matière ; 2° en cherchant dans l'Ecriture sainte un enseignement scientifique alors que, dans les choses de la nature, elle parle, comme tout le monde, selon les apparences.

L'aventure de Galilée a eu comme heureuse conséquence de dégager les études scientifiques des études théologiques et, en situant les unes et les autres sur leur terrain propre, de favoriser leur développement respectif. Cela ne s'est pas fait sans grincement, nous venons de le voir. C'est là une chose très humaine. Nous ne devons pas trop nous en étonner.

CHAPITRE II. — LES GRANDS SCANDALES

Introduction. — L'Eglise, dit-on, se prétend sainte ; elle proclame même la sainteté comme étant une de ses notes essentielles. Or, voici qu'en la considérant de près, on y trouve beaucoup de médiocrité, on y voit même régner le péché, tous les genres de péchés, non seulement parmi ses membres, mais encore parmi ses chefs hiérarchiques, voire parfois dans son Chef suprême : le vicaire de Jésus-Christ, celui qu'on appelle Notre Saint Père le Pape. A certaines époques, le mal semble tellement généralisé que tout le monde s'accorde sur la nécessité d'une réforme. L'Eglise est-elle donc sainte avec des membres pécheurs ?

Tel est le problème. Voici quelques remarques d'ordre général avant d'aborder les principaux chefs de difficultés.

L'Eglise est sainte — personne n'en doute — dans ses enseignements qui sont ceux du Christ et qui constituent un appel impérieux à la perfection. Et — fait intéressant à souligner — à aucune époque, même au temps des plus grands relâchements, elle ne s'est jamais laissée entraîner à atténuer l'intransigeance de ses enseignements et de ses appels. Pour ne citer que deux exemples, elle a gardé intactes sa doctrine de l'indissolubilité du mariage et sa discipline du célibat ecclésiastique. L'Eglise demeure vraiment, malgré les passions des humains qui la composent, une école de sainteté, c'est là une preuve de l'assistance divine dont elle jouit.

Réussit-elle en fait ? Nous sommes en droit de l'affirmer. Visible est la fécondité de l'Eglise soit dans l'ordre de la sainteté commune née de l'observation des préceptes, soit de la vertu plus haute réalisée dans les états de vie qui impliquent la pratique des conseils évangéliques, soit enfin de l'héroïsme atteint dans les conditions d'existence les plus diverses, par ceux que l'Eglise incessamment met sur ses autels et propose à la vénération et à l'imitation de ses enfants. Même aux époques les plus relâchées, la sainteté à ces différents degrés, n'est pas absente de l'Eglise. Seulement, pour la découvrir, il faut une attention plus aiguë. La sainteté — surtout la sainteté commune — est semblable aux peuples heureux, elle n'a pas d'histoire. Il faut, par exemple, pour se rendre compte des vertus familiales qui continuent à se pratiquer sur une grande échelle dans la société corrompue du XVe siècle, aller glaner ses renseignements dans des sources très incomplètes, telles que les « livres

de raison ». Les personnages peu édifiants défrayent au contraire toutes les annales. Souvent leurs ennemis ne se contentent pas de mettre en lumière des méfaits qui ne sont que trop certains, ils en inventent de nouveaux et les leur prêtent. On risque ainsi de se faire une vision déformée de la réalité historique et de perdre de vue que, si le monde continue à rester habitable, c'est grâce aux vertus cachées qui agissent en lui à la manière d'une atmosphère assainissante ou d'une armature invisible.

Maintenant que, parmi les fidèles et jusque dans le clergé, on trouve de très apparentes médiocrités et trop de réels scandales, cela prouve tout simplement que l'homme garde le pouvoir de se refuser aux influences de la grâce et à l'effort que l'Eglise fait sur lui pour le transformer, mais sans violenter sa liberté. Ces résistances ont été prévues et annoncées. L'ivraie doit exister dans le champ du Père de famille. Il faut qu'il y ait des scandales. Et qu'est-ce que cela prouve ? « Que l'Eglise sur terre n'est encore que militante. Elle possède tout ce qu'il faut pour rendre ses membres parfaits ; elle ne prétend pas que tous ses membres le soient. L'Eglise n'est pas une société de parfaits, note fort exactement un auteur anglais, mais l'école des imparfaits. Confondre l'Eglise militante avec l'Eglise triomphante est une erreur déjà ancienne. » (P. Plus, *La sainteté*, p. 143-144.)

§ 1. — *L'Eglise au Xe siècle.*

Les faits. — Le xe siècle est présenté par nombre d'historiens comme le « siècle de fer ». C'est « une des époques les plus lamentables, la plus triste peut-être dont il soit fait mention dans les annales de l'histoire ecclésiastique. » (Moehler.)

Pendant soixante ans (896-962) la papauté devient le jouet de quelques grandes familles italiennes ou romaines. Elle est d'abord dominée par la maison de Spolète, et l'on voit un pape Etienne VI, sous la pression d'Ageltrude, extraire de son sarcophage le cadavre de son prédécesseur mort depuis neuf mois et se livrer en présence de ces restes à un simulacre de jugement. Ensuite elle tombe sous la domination d'une famille toscane : celle des Théophylactes. Pendant un demi-siècle, Théodora, puis sa fille, Marozzia, puis le fils de celle-ci, Alberic, vont diriger les destinées de Rome et imposer leurs candidats à la tiare. Et l'on verra se succéder sur le trône de Pierre des hommes incapables, trop jeunes et, par surcroît, aussi débauchés que celles dont la faveur les avait portés au souverain pontificat. Rappelons surtout les noms de Sergius III, Jean X, Jean XI et Jean XII.

Ce dernier, débordé par l'aristocratie romaine et menacé par le roi d'Italie, Béranger, appelle un prince allemand à son secours, Otton de la maison de Saxe. Celui-ci accourt et Jean XII le sacre empereur le 2 février 962. Mais le nouveau protecteur va se transformer promptement en oppresseur. La noblesse romaine relève la tête et, pendant un nouveau demi-siècle, la ville est le théâtre de révoltes et de luttes sanglantes qui exercent une influence funeste dans le choix des Souverains pontifes. Le dernier pape de cette triste période fut Benoît IX (1033-1045) qui, installé encore enfant sur le trône pontifical, donna bientôt le spectacle d'une vie totalement dissolue.

Le reste de l'Eglise souffre de la même crise. La plupart des princes se sont emparés des élections épiscopales. Les évêchés sont donnés aux plus offrants. Parfois ils sont livrés à de petits enfants. Le prélat désigné se dédommage à son tour en vendant les charges qui dépendent de lui. Et ainsi la simonie gangrène toute la hiérarchie ecclésiastique. On ne se soucie naturellement pas de la vocation des candidats. Une fois nommés, ceux-ci ont tôt fait d'oublier le célibat ecclésiastique. Et dans tout le corps sacerdotal, dans beaucoup de monastères aussi, règne la lèpre de l'incontinence (nicolaïsme).

Appréciation. — On manquerait de loyauté en niant dans l'ensemble les faits que nous venons de rappeler. Les historiens catholiques n'y pensent pas. Qu'on lise par exemple A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, Introduction. Cependant, une première chose à souligner, c'est que la source à peu près unique qui nous renseigne sur les scandales de la Cour romaine est celle de Luitprand, évêque de Crémone, lequel était animé de rancunes et d'antipathies contre les Romains. Les Centuriateurs de Magdebourg et Baronius ont accepté sans défiance les accusations de ce chroniqueur passionné, — son livre ne s'intitule-t-il pas : *Revanche* ? — et les historiens protestants les ont accueillis avec empressement. Mabillon s'est opposé sans succès à ce jugement partial. Mais de nos jours, les historiens — tel Fédelé, professeur à l'Université de Turin — ont repris le procès et montré que, si l'influence des Théophylactes a été réelle, on ne peut cependant pas leur attribuer toutes les infamies dont ils sont accusés.

Une seconde chose à noter, c'est que, à mesure que l'on a mieux connu ce siècle, on a constaté également que les accusations avaient été trop généralisées. La situation de l'Italie ne doit pas faire juger de la situation de toute la chrétienté. « La Belgique et la Germanie, voisines de nous, dit Arnoul, évêque d'Orléans, en 991, renferment un bon nombre d'évêques éminents et d'une piété insigne ». Plusieurs évêques, Atton de Verceil et Rathier de Liége, évêque de Vérone, sont en train dès ce moment de lancer des idées qui libéreront l'Eglise de l'étreinte laïque et c'est en plein xe siècle que s'opère, sous l'impulsion de saint Odon, la réforme de Cluny, qui va purifier l'atmosphère et rendre possibles les réformes futures.

Enfin une troisième remarque à faire, c'est que les violences et les scandales qui souillent la chaire de saint Pierre, et beaucoup d'églises, ce n'est pas à l'Institution divine qu'il faut les attribuer, mais à l'oppression qu'elle subit de la part des puissants. L'Eglise est victime des empereurs qui n'acceptent pas de se borner à leur rôle de protecteurs mais s'immiscent indûment dans les affaires ecclésiastiques. Elle est victime de la féodalité naissante, qui s'accompagne de la mainmise des seigneurs sur les évêchés et les abbayes dans lesquelles ils voient, non des centres d'apostolat et de vie intérieure, mais des maisons de rapport. Elle conserve cependant, sous l'oppression des pouvoirs temporels, assez de vigueur spirituelle pour échapper à l'étau. Ce sera là l'œuvre de Grégoire VII.

§ 2. — *La papesse Jeanne.*

Les faits. — La légende de la papesse Jeanne présente beaucoup de variantes. Dans ses lignes essentielles elle revient à ceci. Une jeune fille allemande ? anglaise ? thessalienne ? s'appelant Jeanne ? Gilberte ? Agnès ? Glancia ? aurait dissimulé son sexe en portant un habit d'homme. Après avoir étudié à Athènes, elle serait venue à Rome et y aurait enseigné avec grand succès. Après avoir accédé à diverses charges, elle serait devenue cardinal et enfin elle aurait été élue pape en 855 ? 915 ? 1087 ? 1100 ? et aurait régné pendant plus de deux ans. Au cours d'une procession ou d'une promenade dans les rues de Rome, elle aurait été subitement prise des douleurs de l'enfantement, à un endroit situé entre le Colisée et Saint-Clément. Selon les uns, elle serait morte immédiatement. Selon d'autres, la justice romaine l'aurait condamnée à être liée par les pieds à la queue d'un cheval qui la traîna une demi-lieue en dehors de Rome pendant que le peuple la lapidait.

Critique. — Cette légende n'apparaît pas avant le XIIIe siècle, mais elle s'est imposée avec une telle force au moyen âge que, lorsqu'au XVIe siècle certains auteurs en contesteront la valeur historique, on les réfutera en leur opposant la croyance de l'Eglise universelle.

Depuis la fin du XVIe siècle, elle a été définitivement écartée de l'histoire, entre autres par deux historiens protestants. Et les efforts que l'on a fait dans la suite pour la ressusciter ont complètement échoué.

Elle n'est plus reprise à l'heure actuelle que par des polémistes sans scrupules qui font flèche de tout bois.

Les documents de l'époque n'en soufflent mot. Les Orientaux qui avaient tant d'intérêt à exploiter les côtés faibles du Siège de Pierre sont aussi muets sur la papesse que les Occidentaux. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que le récit apparaît. Constatons le flottement qui règne dans les différentes versions au sujet du nom, de l'origine, de la date. La plus précise que l'on donne, c'est 855 ; la papesse aurait succédé à Léon IV. Or, il est absolument démontré que Benoît III a succédé à Léon IV, dès cette même année 855, au bout d'un intervalle très restreint.

On a imaginé toutes sortes d'hypothèses pour expliquer la formation de cette légende. La plus vraisemblable est la suivante. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le Xe siècle fut un temps d'épreuves pour la Papauté. En fait, ce sont les femmes qui disposent de la tiare et toute une série de papes prennent le nom de Jean. De là à dire : « Nous avons des femmes pour papes », il n'y avait qu'un pas. Un auteur très lu, M. A. Benoît de Saint-André, dit qu'à l'avènement de Jean XI, Rome tomba aux mains d'une femme (Marozia) et fut gouvernée par elle. Ces paroles ont pu être prises à la lettre et la papesse appelée Jeanne.

Une fois lancée, la fable, d'abord « confuse et maigre », se sera nourrie de détails que fournissaient l'interprétation hautement fantaisiste de certains monuments. Ainsi, il existait autrefois à Rome une statue représentant une divinité païenne avec un enfant, et

portant l'inscription suivante : « P. Pat. Pat. P. P. P. » L'interprétation obvie était *P.* (un nom propre) *Pater Patrum* (titre donné aux prêtres de Mithra) *propria pecunia posuit.* Mais une fois l'idée d'une papesse lancée, on a lu : *Petre, pater patrum, papissa prodito partum.*

Les papes, en se rendant du Vatican à Saint-Pierre de Latran, évitaient la rue qui mène du Colisée à Saint-Clément et où se trouvait la statue. La raison en était l'étroitesse de la rue qui ne permettait pas au cortège pontifical de se déployer. On déclara que c'était pour montrer leur indignation contre la papesse.

Un cérémonial assez curieux, qui ne fut aboli qu'après Léon X, existait lors de l'élection d'un pape. Le nouvel élu devait se rendre à Saint-Jean de Latran, où il s'asseyait sur un siège de marbre placé sous le portique de l'église, et les deux plus anciens cardinaux le prenaient sous le bras et le soulevaient, tandis que l'on chantait : *Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem.* De là le nom de chaise stercoraire. Le pape devait ensuite s'asseoir sur un siège de porphyre où il recevait les clefs, insignes de son pouvoir, puis enfin sur un autre siège, d'où il rendait les clefs. Ces deux derniers sièges étaient percés ; c'étaient des sièges antiques qui avaient servi à des bains et dont on se servait dans cette cérémonie non à cause de leur forme, mais à cause de leur valeur. La légende, confondant tout, retint seulement la chaise stercoraire, elle en fit une chaise percée et déclara que, depuis l'aventure de la papesse Jeanne, le nouvel élu devait s'y asseoir pour que l'on pût vérifier son sexe. Tant il est vrai qu'une fois mise en branle, l'imagination peut se perdre jusque dans de suprêmes extravagances ! (1)

§ 3. — *Les papes d'Avignon.*

Le séjour des papes à Avignon. — De 1305 à 1378, les sept papes qui se sont succédé ont fixé leur résidence, d'une manière plus ou moins continue, dans la ville d'Avignon. Ces papes — tous Français d'origine — furent les suivants : Clément V (1305-1314), Jean XXII (1316-1334), Benoît XII (1334-1342), Clément VI (1342-1352), Innocent VI (1352-1362), Urbain V (1362-1370), Grégoire XI (1370-1378).

On leur a fait un crime de ce séjour hors de Rome, que l'on a qualifié de « captivité de Babylone ». On leur a en outre reproché leur servilisme à l'égard des rois de France, leur népotisme, leur luxe, leurs dérèglements moraux, leur fiscalité.

(1) Voici, à titre de curiosité, le texte de la légende d'après Martin von Troppen, *Chronicon pontificium et imperatorum*, ap. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des roemischen Katholizismus*, 4e édit., Tubingue, 1924 : « Post hunc Leonem Iohannes natione Maguntinus sedit annis 2, mensibus 7, diebus 4, et mortuus est Romae, et cessavit papatus mense 1. Hic, ut asseritur, femina fuit, et in puellari aetate Athenis ducta a quodam amasio sui in habitu virili, sic in diversis scientiis profecit, ut nullus sibi par inveniretur, adeo ut post Romae trivium legens magnos magistros discipulos et auditores haberet. Et cum in Urbe vita et scientia magnae opinionis esset, in papam concorditer eligitur. Sed in papatu per suum familiarem impregnatur. Verum tempus partus ignorans cum de sancto Petro in Lateranum tenderet, angustiata inter Coliseum et sancti Clementis ecclesiam peperit, et post mortua ibidem, ut dicitur, sepulta fuit. Et quia domnus papa eandem viam semper obliquat, creditur a plerisque, quod propter detestationem facti hoc faciat. Nec ponitur in cathalogo sanctorum pontificum propter mulieris sexus quantum ad hoc deformitatem ».

Examen des griefs. — 1. La Papauté hors de Rome. — Le séjour de la Papauté hors de Rome ne constitue ni un scandale ni un fait inouï dans les annales de l'Eglise. Tout en étant évêques de Rome, bien des papes ont été élus et couronnés ailleurs qu'à Rome et ont gouverné le monde d'un autre endroit. On a calculé que, de 1100 à 1304, soit en 204 ans, les papes sont demeurés 122 ans hors de Rome et 82 ans dans Rome : soit une différence de 40 ans en faveur de l'absence.

Le séjour prolongé des papes hors de Rome au XIVe siècle s'explique et même s'excuse par de nombreuses causes. La principale est sans contredit l'insécurité de Rome et de l'Italie à cette époque : insécurité due aux luttes qui déchirent la péninsule en tous sens durant ce siècle. « Si la Papauté n'a pas résidé en Italie depuis Clément V, a-t-on écrit, c'est que l'Italie la chassait hors de son sein ». Ensuite il faut citer le désir des papes de travailler à la réconciliation de la France et de l'Angleterre engagées dans la guerre de Cent ans, la préparation de la croisade que les Papes ne pouvaient appuyer que sur la France et sur l'Angleterre, la nécessité de terminer le procès intenté par le roi de France à la mémoire de Boniface VIII ; enfin, au début, l'affaire des Templiers et le concile de Vienne. A ces causes principales il faut en ajouter d'autres qui ne justifieraient pas à elles seules l'abandon de Rome par les papes, mais qui, si elles révèlent une certaine faiblesse chez les Pontifes avignonnais, n'ont cependant rien de scandaleux : l'antipathie des cardinaux français pour le sol italien, la sécurité trouvée dans le palais construit à Avignon, l'attachement de Clément VI pour sa patrie, l'âge et les infirmités d'Innocent VI, les intrigues des rois de France pour retenir la Cour pontificale à la portée de leur influence, et la nécessité de s'appuyer sur la France dans le conflit avec Louis de Bavière.

2. Le servilisme des papes d'Avignon à l'égard des rois de France. — On a prétendu que les papes d'Avignon avaient été les « esclaves » des rois de France, des « évêques de Cour français », qu'ils n'eussent osé faire acte de gouvernement sans l'approbation des rois de France. Il y a là de notables exagérations. On verra plus loin comment Clément V se comporta dans l'affaire des Templiers. S'il fit des concessions, il fut loin de s'incliner devant toutes les volontés de Philippe le Bel. Il supprima l'Ordre, mais il en attribua les biens aux Hospitaliers, trompant ainsi la rapacité du Roi. Dans le procès de Boniface VIII, il ne fit au Roi que de légères concessions. A la vérité, ses successeurs adoptèrent une attitude constamment favorable aux rois de France. Ils les aident financièrement ; ils les secondent dans leur politique tant extérieure qu'intérieure, mais ce n'est point par servilisme qu'ils agissent de la sorte, mais parce qu'ils voient dans les rois de France leurs protecteurs contre Louis de Bavière et les capitaines de la future croisade. D'ailleurs ils surent en maintes occasions appliquer, dans toute sa rigueur, la théorie de la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle : dans les nominations, les procès, les questions de juridiction et de fiscalité. Et quand Urbain V reprit le chemin de Rome, il le fit malgré les instances de Charles V.

3. **Les mœurs de la Cour d'Avignon.** — Les papes, les cardinaux et la Cour pontificale d'Avignon ont été accusés par plusieurs chroniqueurs de mœurs légères, voire de véritable libertinage.

Parmi les papes, les accusations atteignent surtout Urbain V, Benoît XII et Clément VI. Les bruits qui coururent sur le premier proviennent d'une interprétation tendancieuse de la vie recluse menée par le pape, vie qui trouvait sa raison d'être non dans l'inconduite, mais dans une maladie pénible que l'on croit avoir été un cancer à l'intestin ou à l'estomac. Quant à Benoît XII, Pétrarque et d'autres chroniqueurs l'ont accusé d'ivrognerie et d'inconduite. Mais ces accusations paraissent dues uniquement à la malignité de l'entourage, vexé par l'austérité et les réformes du pape. Les propos malveillants répandus contre Clément VI sont dus à deux chroniqueurs qui vivaient loin d'Avignon et faisaient leur spécialité de racontars scandaleux et à Pétrarque que sa haine contre les papes et ses affirmations contradictoires rendent tout à fait suspect.

Pétrarque et un autre chroniqueur n'épargnent pas davantage les cardinaux. On peut reprocher à plusieurs de ces derniers des vues trop humaines. Beaucoup, cependant, ont servi dignement le Christ. Quant aux accusations des chroniqueurs citées plus haut, elles sont le reflet de l'opinion italienne qu'exaspérait l'absence des papes et qui ne reculait devant aucun moyen pour jeter le discrédit sur la papauté avignonnaise.

Quant aux mœurs de la Cour et celles de la ville pontificale, les mêmes chroniqueurs n'ont pas de mots assez violents pour les qualifier. Et, sans doute, dans ce monde épris de faste et de luxe, dût-il régner une certaine inconduite et la ville d'Avignon, devenue ville cosmopolite, vît-elle arriver dans ses murs des aventuriers de toute nature. Ce n'est pas une raison pour y voir une « sentine de tous les vices et l'égoût de la terre ». Quand Pétrarque écrit cela, c'est de nouveau la passion et la littérature qui l'entraînent.

4. **La fiscalité des papes d'Avignon.** — Dès avant le XIVe siècle, les papes prélevaient des impôts sur les bénéfices ecclésiastiques. Mais il faut reconnaître que les papes d'Avignon les ont rendus considérablement plus onéreux, en les multipliant de toutes manières et en utilisant trop facilement l'excommunication pour les faire rentrer. Les conséquences de ce système ont été plus que fâcheuses. Ces impôts ont en effet rendu le ministère pastoral de plus en plus difficile. Ils ont créé dans le clergé et dans le peuple un mécontentement de plus en plus profond qui rendit le terrain propice au gallicanisme en France et à la Réforme en Angleterre et en Allemagne. On se tromperait fort cependant si l'on croyait que ces impôts eurent pour cause unique le faste de la cour avignonnaise et les libéralités des papes. Leur cause principale fut la guerre d'Italie et la nécessité dans laquelle les papes se trouvaient de travailler à la pacification de la Péninsule s'ils voulaient rétablir le siège pontifical à Rome.

§ 4. — *Le schisme d'Occident.*

Les faits. — Le schisme d'Occident est peut-être la plus terrible bourrasque que l'Eglise ait connue. Il a mis, en effet, en péril un des

caractères les plus essentiels à l'institution du Christ, et provoqué momentanément une confusion sans précédent parmi les fidèles et les âmes les plus saintes.

Voici les faits. Au lendemain de la mort de Grégoire XI (27 mars 1378), le peuple réclame un pape romain ou au moins italien. Les cardinaux élisent l'archevêque de Bari, qui prend nom d'Urbain VI. Celui-ci mécontente bientôt la Cour pontificale par ses réformes et sa violence. Une opposition se crée et treize cardinaux, prétextant que l'élection d'Urbain VI n'a pas été libre, mais effectuée sous la pression du peuple de Rome, choisissent Robert de Genève qui prend le nom de Clément VII et qui s'installe à Avignon. La chrétienté se divise en deux camps. La France et les puissances francophiles : Castille, Portugal et Ecosse, se prononcent pour Clément VII, l'Angleterre, la Flandre et l'Empire germanique restent attachés à Urbain VI. Les deux papes reçoivent l'un et l'autre des successeurs et les tentatives de conciliation échouent pendant trente ans. En 1408 des cardinaux romains et des cardinaux d'Avignon, brouillés avec leurs papes respectifs, réunissent un concile à Pise pour mettre fin au schisme. Ce concile dépose les deux papes régnant et en choisit un nouveau, Alexandre V, auquel succéda l'année suivante Jean XXIII. Mais les deux autres papes s'obstinent et, au lieu de deux, la chrétienté a désormais trois Pontifes à sa tête. Enfin, à partir de 1412, l'empereur Sigismond prend l'affaire en main. Il provoque la réunion du concile de Constance, qui après bien des difficultés rétablit la paix dans l'Eglise en procédant le 11 novembre 1417 à l'élection de Martin V. Le pape de Pise, Jean XXIII, fut déposé, celui de Rome, Grégoire XII, renonça volontairement à la tiare, quant à Benoît XIII, pape d'Avignon, il persista à se déclarer seul chef de la chrétienté. Il fallut le déposer et bientôt ses derniers partisans se détachèrent de lui.

Appréciation. — Il faut reconnaître que le schisme d'Occident a été un grand malheur pour l'Eglise. Il détourna l'attention d'une réforme qui s'avérait de plus en plus nécessaire. Il aggrava le système fiscal inauguré par les papes d'Avignon. Il jeta la confusion jusque dans les meilleurs esprits au sujet de doctrines primordiales telle celle de la constitution même de l'Eglise. Il détacha les esprits du centre de l'unité et prépara le terrain au schisme et à l'hérésie. Il faut regretter sans détour que des cardinaux aient, pour des motifs personnels, poussé l'Eglise dans cette terrible aventure et que les élus de la tiare n'aient pas mis fin à cette situation angoissante pour toute la chrétienté, en renonçant volontairement à leurs droits réels ou supposés. Les hommes ont tout fait pour ébranler la maison qui les abritait. Si elle est restée debout c'est que Dieu la soutient.

On a souvent exploité le schisme d'Occident pour en faire une objection contre l'unité que l'Eglise catholique revendique comme un des caractères qui prouvent sa vérité.

L'objection serait valable si la chrétienté avait admis à un moment comme fait normal l'Eglise bicéphale. Mais, en réalité, la foi en l'unité nécessaire n'a fléchi à aucun moment. Jamais on ne s'est révolté contre le pouvoir souverain dont Pierre fut le représentant. Au contraire, les théologiens, les canonistes, les princes et les fidèles recherchent passionnément l'unité et même ceux qui sont responsables

du schisme considèrent cette unité comme absolument nécessaire. C'est pour cela qu'on ne se trouve pas devant un schisme proprement dit,mais en face d'un imbroglio où personne ne parvient à se retrouver. C'est un schisme au cours duquel personne n'a d'intentions schismatiques. On ne refusait pas l'obédience à un pape considéré comme tel, ainsi que le firent les Orientaux, mais on refusait de se soumettre à celui que l'on considérait comme illégitime et sous la réserve qu'il le fût.

Une autre question qui se pose à l'apologiste au sujet du schisme d'Occident, est celle de la conservation de la foi, de la validité des sacrements et des actes de juridiction de cette époque. En ce qui concerne la foi, tout le monde le reconnaît, aucun des papes en présence n'a donné d'enseignement contraire à la doctrine révélée, ni, si peu que ce soit, porté atteinte à la pureté de la foi. Quant à la validité des sacrements et des actes administratifs, elle est sauve dans les deux ou trois fractions de l'Eglise. Non qu'il y ait deux ou trois papes légitimes, mais il y en a sûrement un et celui-là seul est la source de la juridiction, mais les prêtres et les évêques du parti qui est dans l'erreur sont investis de ce que le droit canon appelle un *titre coloré* et ils peuvent, en ce temps d'erreur invincible et de méprise commune, administrer légitimement les sacrements et poser les autres actes de juridiction. Une dernière question qui concerne plus l'historien que l'apologiste : quels furent les papes légitimes ? L'Eglise ne l'a jamais décidé officiellement, cependant les historiens sont de plus en plus d'accord pour reconnaître la légitimité d'Urbain VI et de ses successeurs.

§ 5. — *L'Eglise et la Renaissance.*

Le problème. — La Renaissance n'est pas seulement l'âge d'or des arts plastiques, elle constitue dans l'histoire une des révolutions les plus importantes qui aient eu lieu, et cela dans tous les domaines : littérature, art, philosophie, politique, morale. Elle ne fut pas seulement une étude de l'antiquité, mais une imitation de l'antiquité et une imitation sans discernement. A la conception chrétienne de l'homme qui en fait un être dont la gloire est de s'épanouir dans la soumission à l'Eglise, de vivre dans le Christ et de subordonner tout à Dieu, elle a substitué une conception païenne qui fait de l'homme le centre et la fin de tout. Alors que le moyen âge chrétien tendait à unifier et à harmoniser tout en Dieu, la Renaissance est à l'origine de ce courant d'idées qui a fait de l'homme la proie de ses plus vulgaires passions, qui l'a séparé de l'Eglise, du Christ et de Dieu, qui a disloqué la chrétienté et finalement dressé les nations les unes contre les autres ; bref, la Renaissance fut l'avant-courière des grandes révolutions qui firent trembler l'Europe sur ses bases au cours des siècles suivants et la première étape des transformations qui devaient, avec la Réforme et la Révolution française, acheminer le monde vers la crise où nous le voyons présentement se débattre.

Or, c'est un fait incontestable, c'est dans l'Eglise, c'est auprès des papes et des gens d'Eglise, que la Renaissance a trouvé ses plus ardents protecteurs. Comment expliquer cette anomalie ?

Mise au point. — Si la Renaissance n'avait comporté que des erreurs et du mal, il y aurait lieu de s'étonner que les gardiens attitrés de la foi et des mœurs s'en soient affirmés les protecteurs. Mais la question est infiniment plus complexe. La Renaissance a débuté par l'étude de l'antiquité, puis par l'imitation de la forme antique, ce qui a donné lieu à l'efflorescence littéraire et surtout artistique que l'on sait ; ce n'est que lentement et d'une façon plutôt sporadique que les idées ont commencé à se modifier. Encore, bien des opinions audacieuses étaient-elles présentées au début plutôt comme des jeux de dilettante que comme des doctrines dont on voudrait informer sa vie.

Or, dans l'étude des auteurs païens, l'Eglise ne pouvait rien trouver à reprendre. Ses Pères les plus illustres s'étaient formés à leur école. Il suffisait de mettre les chrétiens en garde contre l'influence pernicieuse que pouvaient exercer sur eux leurs idées. Les papes de la Renaissance l'ont fait et, après eux, l'Eglise a conservé les auteurs païens dans ses écoles. Ils gardent en effet une vertu incontestable pour la formation de l'esprit.

L'imitation de la forme des anciens n'avait en soi rien d'anti-chrétien. Naturellement on risquait de se laisser entraîner vers un art sensuel auquel s'oppose l'esprit du christianisme, et cette déviation a eu lieu, mais entre temps que de purs chefs-d'œuvres n'a-t-on pas vu éclore !

Même dans ce retour à l'homme, qui constitue l'originalité foncière de la Renaissance, tout n'est pas à blâmer. Le christianisme ne fait pas profession de mépris pour l'homme, il prétend s'emparer de tout ce qu'il comporte pour le rectifier, le perfectionner, le diviniser et le porter à Dieu. Le moyen âge avait peut-être mis trop exclusivement l'accent sur l'élément surnaturel, oubliant que la grâce a besoin de la nature pour subsister et s'épanouir.

Il est bien certain que, si l'Eglise avait boudé l'humanisme et la Renaissance, ses adversaires n'auraient pas eu de termes assez violents pour flétrir son obscurantisme. Ce ne fut certainement pas le cas et s'il y a un reproche à faire aux papes de la Renaissance, ce n'est pas d'avoir accueilli et mis au service de l'Eglise les richesses qu'elle apportait, c'est de ne pas s'être montrés assez fermes pour la dégager des éléments païens et immoraux qu'elle contenait. Ils ont accordé trop de faveurs aux humanistes. Il est vrai qu'ils en avaient besoin pour la rédaction des lettres de chancellerie et des discours d'apparat dont on était friand à cette époque. Mais ils ont ainsi laissé pénétrer dans les services pontificaux des hommes de mœurs douteuses tels les Poggio, les Valla et bien d'autres, et ils se sont montrés parfois d'une tolérance excessive à l'égard des audaces qui s'affirmaient chaque jour croissantes dans les lettres et les arts. Certains papes ont cependant réagi. Paul II (1464-1471),par exemple, prit des mesures draconiennes contre les tendances païennes des humanistes et proscrivit l'étude des poètes immoraux. La plupart cependant firent preuve d'une indulgence et d'une confiance excessives. Nos modernes libres-penseurs n'ont garde de leur en faire un grief. Les chrétiens par contre ont le droit de regretter chez eux un certain manque de clairvoyance et de vigilance dû à l'engouement trop humain pour les arts et les lettres.

§ 6. — *Les papes de la Renaissance.*

Les griefs. — Nous venons de dire quelle fut l'attitude de l'Eglise en face de la Renaissance. Une autre objection s'attache à la personne des papes de cette époque. On leur reproche la légèreté et même l'immoralité de leur conduite, leur attitude trop humaine dans la direction des affaires temporelles et enfin leur goût excessif du faste et du luxe. Trois papes qui se sont succédé sur le trône de Pierre méritent plus particulièrement l'un ou l'autre de ces reproches : Alexandre VI (1492-1503), Jules II (1503-1513), Léon X (1513-1521).

Mise au point. — 1. *Alexandre VI* est célèbre par ses dérèglements. Cardinal, il entretint des relations coupables avec une dame romaine et en eut quatre enfants. Devenu pape par simonie, il les pourvut richement. Il se laissa dominer complètement par son fils César Borgia et il continua sa vie scandaleuse en affichant sa liaison avec Giulia Farnèse. Toutes les tentatives de réhabilitation qui ont été faites de ce Pontife indigne ont lamentablement échoué. Le loyal aveu des désordres qui marquèrent le pontificat d'Alexandre VI s'impose à l'apologiste catholique. Cependant il faut écarter de sa mémoire certaines hontes que la calomnie y a ajoutées. S'il a gardé une conduite indigne même après son accession au souverain pontificat, il est faux qu'il ait eu des relations incestueuses avec sa fille Lucrèce ; s'il se montra d'une faiblesse intolérable envers les crimes de son fils César, il n'est pas exact qu'il ait lui-même usé du poison contre ses ennemis. Il faut également remarquer que ce pontife étrange n'a rien cédé sur le chapitre des principes moraux ni dans le domaine de la foi, et qu'il se préoccupa de l'évangélisation des mondes que l'on venait de découvrir.

Mais il faut reconnaître que, si la fonction est restée indemne — et c'est tout ce que le Christ a promis au chef de l'Eglise — la personnalité du Pontife doit être condamnée sévèrement. Elle constitua un de ces scandales à la vue desquels on ne peut se défendre, comme parle Bossuet, « d'être saisi d'une sainte et humble crainte en considérant les tentations si dangereuses que Dieu envoie quelquefois à son Eglise et les jugements qu'il exerce sur elle ». Mais elle prouve par ailleurs que, « si les hommes sont capables de faire du mal à l'Eglise, ils sont incapables de détruire l'œuvre de Jésus-Christ ».

2. *Jules II* est le type du pape guerrier. Il avait « plutôt l'étoffe d'un roi ou d'un général d'armée que d'un prêtre ». Son règne est une suite de luttes et de guerres. Il semble que, sous son règne, la fonction pontificale se soit sécularisée à l'excès et que l'Eglise soit entrée dans le temporel au point de perdre de vue l'objet de sa mission spirituelle. Il n'en est rien cependant et peut-être qu'à cette époque il fallait un tel pape à cause de l'enchevêtrement d'ambitions qui existaient à Rome, en Italie et dans l'Europe elle-même. Jules II a, en effet, poursuivi une politique dont le prestige et le rayonnement de l'Eglise est le sommet. Pour travailler à la réforme, il fallait d'abord pacifier les peuples chrétiens et cette pacification ne pouvait se faire sans que ne fussent d'abord raffermis la puissance et le prestige de l'Eglise. C'est ce programme qui explique les luttes de Jules II contre les Etats italiens et contre les Français. Il mourut au moment où il

allait récolter le fruit de ses efforts au concile de Latran, convoqué pour le 3 mai 1512.

3. *Léon X* représente, quant à lui, cet amour du luxe et du faste que l'on retrouve chez beaucoup de papes de la Renaissance et qui paraît si opposé à l'esprit de simplicité et de pauvreté que l'on souhaiterait trouver toujours dans l'Eglise. N'oublions pas, cependant, que le Pape est souverain d'un royaume temporel et qu'il doit, pour conserver son prestige, s'entourer d'un certain éclat. Il n'y a que les esprits chimériques qui rêvent de voir la papauté revenir au train de vie qu'elle possédait au temps de Pierre. Après cette remarque, nous voulons bien admettre que plusieurs papes — et Léon X en particulier — ont sacrifié avec excès aux goûts du jour. Nous sommes, quant à nous, partisans d'une simplicité de plus en plus prononcée en ce qui concerne la vie personnelle des dignitaires ecclésiastiques. Mais nous comprenons que l'on puisse penser autrement et croire qu'un certain faste est nécessaire à leur autorité. Nous comprenons surtout qu'au temps de la Renaissance, des papes, appartenant à des familles princières, aient pensé qu'une Cour luxueuse était indispensable à leur crédit et au prestige de leur pouvoir spirituel.

§ 7. — *Le népotisme dans l'Eglise.*

Le fait. — On entend par népotisme la tendance qui se manifesta chez certains papes à combler de faveurs leurs parents et neveux. Le népotisme des papes d'Avignon est un fait avéré. A part Benoît XII, qui affirmait « que le Pape devait ressembler à Melchisédech qui n'avait ni père, ni mère, ni généalogie », tous ont abondamment pourvu de bénéfices et de dignités ecclésiastiques leurs parents, leurs neveux, leurs alliés et leurs compatriotes. Le népotisme n'est pas l'apanage exclusif des papes avignonnais. Il existait dans l'Eglise avant le XIVe siècle. Il y sévit surtout à l'époque de la Renaissance.

Explication. — Le népotisme a donné lieu à des abus qui ne peuvent en aucune manière se justifier, surtout au temps d'Alexandre VI. Il s'explique naturellement par l'affection privilégiée que les ecclésiastiques, même du plus haut rang, se croient à juste titre obligés de garder pour leurs proches et qui, à mérite sensiblement égal, les incline à donner la préférence à leurs parents dans la collation des dignités et faveurs. Et l'on doit reconnaître que cette pratique, si elle a mis à l'avant-plan plus d'un indigne, a cependant valu quelquefois à l'Eglise des administrateurs de valeur et des réformateurs zélés, voire des saints, tel au XVe siècle, le cardinal Charles Borromée.

Le népotisme pontifical s'explique mieux encore et se justifie même en partie, si l'on considère combien l'Eglise est impliquée à cette époque dans les affaires temporelles et combien la papauté est menacée par l'hégémonie que veut exercer sur elle le Collège des cardinaux. En comblant leurs neveux de dignités et de libéralités, les papes espéraient d'une part être plus fidèlement secondés dans leurs luttes contre les princes pour le maintien de leur puissance temporelle, d'autre part ils croyaient trouver dans leurs parents un appui solide pour résister aux exigences des cardinaux, qui prétendaient dominer la Papauté.

CHAPITRE III. — LES ABUS D'AUTORITÉ

Introduction. — C'est une accusation souvent répétée que l'Eglise se sert de son autorité pour brimer les consciences. Encore, dit-on, si elle n'employait que les foudres spirituelles : l'interdit, l'excommunication. Mais on l'a vue fréquemment faire appel aux pouvoirs publics pour réduire ses adversaires au silence. Elle a eu recours à tous les moyens de contrainte, elle a infligé tous les genres de peine, la mort non exceptée. Et parfois la lutte contre les hérétiques s'est accompagnée de circonstances tellement odieuses qu'aucun homme civilisé n'oserait les approuver.

Telle est l'objection. On cite, pour l'étayer, surtout l'Inquisition, quelques victimes particulièrement célèbres et la Saint-Barthélemy.

Nous allons examiner successivement tous ces faits.

§ 1. — *L'Inquisition.*

Brève histoire de l'Inquisition. — Avant 1150, l'Eglise répugne à la répression violente des hérétiques. Elle préfère user à leur endroit de la discussion et de la prédication. « Qu'on les prenne non par les armes mais par des arguments », écrit saint Bernard. Elle emploie exclusivement les peines spirituelles, comme l'excommunication, malgré les sollicitations dont elle est l'objet de la part des gouvernements qui voudraient la voir user de rigueur. Le pouvoir civil, au contraire, se montre de plus en plus rigoureux contre l'hérésie. C'est lui qui, le premier, fait rechercher les hérétiques ; c'est lui qui allume les premiers bûchers en France, Allemagne, Italie et Flandre. L'opinion publique réclame des rigueurs et y applaudit avec enthousiasme. C'est au cours de la seconde moitié du XIIe siècle que l'Eglise est amenée à user de plus de sévérité et à travailler avec le pouvoir civil à la répression énergique de l'hérésie. Elle y est pressée par le développement que celle-ci prend de jour en jour et par les pouvoirs civils qui sont menacés par les menées subversives et anarchiques de ces mouvements hérétiques.

L'Inquisition s'établit et s'organise entre les années 1184 et 1240. Au concile de Vérone, en 1184, le pape Lucius III se met d'accord avec l'empereur Barberousse pour décréter le châtiment temporel des hérétiques notoires. Il ordonne de les rechercher activement. De là le nom d'*Inquisition*. Il confie cette tâche aux évêques (inquisition épiscopale). Mais l'action des évêques se révéla rapidement insuffisante. C'est pourquoi les papes décidèrent de confier la répression à des légats qui dépendraient immédiatement d'eux (inquisition légatine). Ces légats furent fréquemment choisis parmi les religieux dominicains ou mineurs. L'organisation alla se précisant pendant les années 1225 à 1240.

Le fonctionnement de l'Inquisition est très bien connu grâce surtout aux manuels des inquisiteurs qui nous sont parvenus. Quand l'hérésie était signalée dans un pays, l'inquisiteur nommé par le Pape arrivait avec le personnel destiné à constituer le tribunal. L'inquisiteur promulguait deux édits : un *édit de foi* qui obligeait les fidèles à dénoncer les hérétiques sous peine d'excommunication ; un *édit de*

grâce qui accordait un délai de 15 à 30 jours pendant lequel tout hérétique pourrait obtenir son pardon, en se dénonçant lui-même et en accomplissant la pénitence canonique qui lui serait imposée. Le délai écoulé, on dressait la liste des suspects et on les citait devant le tribunal. S'ils ne se présentaient pas, ils étaient excommuniés et parfois arrêtés et emprisonnés. Ils devaient ensuite comparaître. Habituellement ils réclamaient le nom des dénonciateurs. Beaucoup d'inquisiteurs refusaient pour éviter des représailles. Mais ces noms devaient être communiqués aux membres du tribunal chargés de contrôler les actes de l'inquisiteur et aux *boni viri*, c'est-à-dire aux notables de l'endroit. Lorsqu'un dénonciateur était pris en flagrant délit de faux, on le traitait avec autant de rigueur qu'un hérétique. Ordinairement l'accusé ne disposait pas d'avocat. Il pouvait se défendre lui-même et citer des témoins à décharge. Certains inquisiteurs voulurent cependant que l'accusé fût secondé par un avocat. Les *viri boni* assistaient au procès, surveillaient les débats et donnaient leur avis, à peu près comme nos jurés modernes.

L'inculpé pouvait ou se repentir ou s'opiniâtrer. Dans le premier cas, l'inquisiteur le confessait et l'absolvait en lui imposant une peine canonique, par exemple un pèlerinage, l'assistance à certains offices religieux. Dans le second cas, on essayait d'agir sur lui par des exhortations, la crainte de la mort, le cachot, la torture. La procédure terminée, l'inquisiteur prononçait la sentence dans une assemblée solennelle et publique appelée *sermo generalis* ou, en Espagne, auto-da-fé (acte de foi). Les peines infligées étaient fort variables. Certaines consistaient en des peines corporelles : flagellation, pèlerinage ; d'autres atteignaient le condamné dans ses biens ou ses prérogatives : confiscations, destitution, destruction de sa maison, incapacité civile et ecclésiastique pour lui et ses enfants et ses petits-enfants ; venaient enfin les châtiments majeurs : la prison et la condamnation au bûcher : on livrait le condamné au bras séculier, ce qui signifiait la peine de mort. Parfois il y avait des sentences posthumes portées contre des défunts que l'on découvrait avoir vécu hérétiques. Des sentences étaient prononcées qui entraînaient la confiscation de leurs biens et parfois l'exhumation de leur cadavre pour l'enterrer en terre non bénite.

Aux XII[e] et XIII[e] siècles l'Inquisition fut surtout dirigée contre le Catharisme qu'elle réussit à étouffer. Elle poursuivit son action aux XIV[e] et XV[e] siècles contre les Spirituels, les Fraticelles, les Béguins, les Lollards, les Hussites, les sorciers. Dirigée contre les hérétiques, elle ne s'occupait en général pas des Juifs et des infidèles. Mais, dès la fin du XV[e] siècle, devant le péril causé par le nombre et l'influence toujours croissants des Juifs et des Maures en Espagne, Ferdinand et Isabelle demandèrent au pape Sixte IV l'autorisation d'instituer contre eux et leurs sympathisants une inquisition espagnole. Celle-ci ne fut pas purement politique mais mixte. Le grand inquisiteur — dont le plus célèbre fut Torquemada — était nommé par le roi, mais investi de sa juridiction spirituelle par un bref apostolique. En fait, l'Inquisition espagnole fut dominée par l'Etat et elle sévit avec une telle vigueur que les papes intervinrent pour blâmer l'irrégularité de certains procédés. Ses excès furent cependant beaucoup moins considérables que ne l'ont prétendu certains écrivains.

Que penser de l'Inquisition ? — L'Inquisition n'est point facile à défendre. Pour l'accepter dans *son principe*, il suffit d'avoir une mentalité chrétienne. Et c'est ce qui manque à beaucoup de chrétiens. Ils sont plus ou moins libres-penseurs et, sous couleur de tolérance, ils se scandalisent de ce que l'on puisse défendre une idée avec force. L'Eglise n'a pas de ces timidités. Chargée de garder le dépôt de la révélation, elle y veille jalousement depuis ses origines. En somme, elle a toujours surveillé les déviations qui menaçaient sa doctrine et dès les premiers temps elle a porté des condamnations. Elle continue, car la Congrégation du Saint-Office a comme mission principale de défendre l'orthodoxie par la condamnation de tout ce qui pourrait y porter atteinte. Cette sévérité s'explique. L'Eglise manquerait à une de ses missions les plus importantes, si elle permettait que l'on corrompe la doctrine qui lui fut confiée. Les hommes du moyen âge fortement imprégnés de catholicisme avaient conscience de cela. Aussi professaient-ils envers l'hérésie une horreur que l'on ne retrouve plus, même chez les chrétiens les plus authentiques.

Ce n'était pas seulement l'orthodoxie que l'Inquisition défendait, mais également l'ordre social et, si elle a été réclamée et secondée par l'autorité civile, c'est parce que celle-ci sentait la civilisation menacée par les erreurs répandues. « Nul ne saurait dire, écrit un historien de l'Inquisition, M. Vidal, les graves dangers auxquels eussent été exposées la société et l'Eglise par la diffusion et la victoire de semblables doctrines. Non seulement l'Eglise et la société devaient se tenir en garde contre elles, mais on comprend qu'elle les ait attaquées et poursuivies ; et sans aller jusqu'à trouver excellentes toutes les armes employées contre leurs propagateurs, on doit reconnaître que les deux sociétés ne pouvaient guère, en ces temps et dans ces circonstances, s'empêcher d'user de rigueur à l'endroit de tels adversaires de la religion et de l'ordre social ». Et, de son côté, un des plus acharnés adversaires de l'Inquisition, Lea, fait cet aveu : « Quelqu'horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour les combattre, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons, sans hésiter, que la cause de l'orthodoxie n'était autre que celle de la civilisation et du progrès ».

Pour accepter l'Inquisition dans les modalités qu'elle a prises au moyen âge, il ne suffit plus d'être un chrétien. Il y a en effet dans son fonctionnement des choses qui heurtent tellement la mentalité des hommes du XXe siècle qu'il est nécessaire de se faire une âme d'ancêtre, c'est-à-dire de se mettre dans la vie, les mœurs, la mentalité des gens du moyen âge si l'on veut — je ne dis pas tout justifier en elle — mais tout comprendre et tout expliquer. Il faut cependant remarquer que l'on en a amplifié les horreurs à plaisir et que des écrivains plus soucieux de l'effet à produire que de l'objectivité à sauvegarder ont donné libre cours à leur imagination. Tel, par exemple, Victor Hugo. Cependant il reste que certaines choses dans l'Inquisition nous choquent tellement que nous ne parvenons pas à réaliser comment des esprits sains ont pu les tolérer et même ne pas s'en étonner. Faisons cependant à ce sujet une remarque psychologique qui s'impose. C'est que l'on découvre à peu près à toutes

les époques une de ces énigmes. L'esclavage nous fait horreur. Les Romains considéraient qu'il allait de soi et pas plus qu'ils ne concevaient le monde sans l'empire, pas plus ils ne concevaient l'empire sans esclavage. Et il y a gros à parier que, si nos arrière-petits-neveux vivent dans une Europe pacifiée et unie, ils auront peine à comprendre comment nous ne sommes pas sortis plus tôt de l'anarchie actuelle, tant le moyen paraîtra simple... lorsqu'il sera trouvé.

Ceci dit, il faut loyalement reconnaître les faits, regretter ce qui nous paraît regrettable, donner à chacun les responsabilités qui lui reviennent, rechercher les intentions profondes, meilleures assurément que les procédés, et ramener à leur juste proportion des faits que l'on a fréquemment exagérés.

Les principales choses que nous sommes en droit de regretter dans l'Inquisition c'est que, du moins au début, l'accusé n'ait pas toujours été assisté d'un avocat ; c'est ensuite la prison préventive, non dans son principe — elle se justifie — mais dans son extrême sévérité ; ce sont encore les irrégularités, les violences dont se sont rendus coupables certains inquisiteurs qu'animait une passion qui ne sied pas à des juges, et enfin les confiscations dont souffraient des innocents. C'est surtout la torture. Nous ne parvenons pas à comprendre que l'on se fie à des aveux obtenus par ce moyen-là. Son emploi dans les procès d'hérésie est d'autant plus étonnant que jusqu'alors l'Eglise s'était efforcée de faire disparaître cet usage barbare de toute procédure criminelle. Ce qui explique sa réapparition, c'est l'influence des tribunaux séculiers qui, malgré les efforts des papes, l'avaient conservée, et la gravité du péril d'hérésie qui poussa les inquisiteurs à ce moyen expéditif d'information. Disons à la décharge de l'Inquisition qu'elle n'y recourait que lorsque pesaient contre l'accusé des présomptions de culpabilité déjà fort sérieuses, qu'elle employa la torture, non pas avec cette cruauté raffinée que lui prêtent les adversaires, mais avec les plus grandes précautions et dans des cas tout à fait exceptionnels.

La plus grave objection que l'on fasse à l'Inquisition, c'est d'avoir prononcé la peine de mort contre les hérétiques. Celle-ci s'expliquerait, dit-on, s'il s'agissait de malfaiteurs dangereux pour l'ordre social ; mais la peine de mort a été prononcée dans des cas où il s'agissait seulement de péché d'hérésie, et quelle mort ! le bûcher ! Certains apologistes ont cru que seule l'autorité civile devait porter la responsabilité de ces condamnations. L'Eglise, disent-ils, livrait les coupables au bras séculier, c'est ce dernier qui prononçait et exécutait la sentence de mort. C'est là une erreur. En livrant le condamné au bras séculier l'inquisiteur savait à quelle peine il l'envoyait, d'abord l'emprisonnement, l'exil, puis après, le bûcher. Ce qui est vrai c'est que la peine du bûcher n'a pas été inventée par l'Eglise, mais bien par le pouvoir civil.

Il faut avouer sans hésitation que ces aspects de la procédure inquisitoriale déconcertent à bon droit l'âme de nos contemporains. « Le catholique souffre aujourd'hui plus que jamais de l'Inquisition et des autodafés du moyen âge. Plus il sait que derrière ces institutions il faut voir l'extraordinaire sérieux avec lequel l'homme du moyen âge, tout pénétré de vérité objective, voulait ainsi sauve-

garder la ferme réalité et la haute dignité de la révélation surnaturelle, plus il apprécie les rapports intimes qui, au moyen âge, tenaient la vie politique unie à la vie du catholicisme, plus il souffre en constatant qu'à cette époque le zèle pour la vérité objective dans la religion et la société a parfois fait trop perdre de vue la vie intime des individus, en particulier le droit et la dignité de la conscience, même erronée, que la rigueur d'une logique abstraite a empêché le sens psychologique de s'exercer et fait oublier certaines pierres précieuses du message évangélique, en particulier que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, qu'il ne se propage ni ne se garde par l'épée, qu'on doit pardonner soixante-dix-sept fois au frère qui pèche et qu'on ne doit pas attirer le feu sur les villes qui ne croient pas. » (K. Adam, *Le Vrai Visage du Catholicisme*, p. 299-300, Paris, 1935.)

Après cet aveu, mettons-nous cependant en garde contre les exagérations dont les historiens anticléricaux ont l'habitude d'user lorsqu'ils parlent de l'Inquisition.

Remarquons que l'Inquisition a fait relativement peu de victimes, qu'en son genre elle a constitué un progrès en mettant fin aux exécutions sommaires auxquelles se livrait le peuple. Rappelons aussi que les inquisiteurs étaient en général judicieusement choisis, que des règles précises leur étaient assignées pour l'exercice de leur charge et que, lorsqu'ils outrepassaient leurs droits, le Saint-Siège les rappelait à l'ordre et leur infligeait les peines les plus sévères. Robert le Bougre fut par exemple condamné à la prison perpétuelle à cause de ses procédés injustes. On a fait un reproche à l'Inquisition de ne pas livrer aux accusés les noms des dénonciateurs. Au début, cela se faisait. Mais les représailles qui en furent les conséquences poussèrent les inquisiteurs à observer la discrétion la plus complète. N'oublions pas, par contre, que le tribunal de l'Inquisition comprenait un jury de notables qui fonctionnait à peu près comme notre jury moderne et qui, comme lui, se prononçait sur la culpabilité ou l'innocence de l'accusé.

Quant aux sentences, très rare était la peine de mort. Sur les 75 sentences prononcées par le tribunal de Pamiers, de 1318 à 1424, cinq seulement livrent les hérétiques au bras séculier. Dans les 930 sentences de Bernard Guy, nous n'en trouvons que 42 portant la redoutable mention *relicti curiæ sæculari*. Les peines de l'Inquisition étaient souvent dans la pratique adoucies ou même effacées. Ceux qui étaient condamnés à la prison obtenaient des congés de maladie ou d'autres qui duraient parfois cinq à sept semaines. Tel hérétique relaps, Bernard Sabatier, condamné à la prison perpétuelle, obtint la permission de rentrer chez lui auprès de son vieux père malade, pour le soigner. Fréquemment, des peines graves étaient commuées en peines très légères ; et on vit même des inquisiteurs faire entièrement grâce à ces condamnés. Les papes, de leur côté, sont fréquemment intervenus pour adoucir les rigueurs de l'Inquisition et la sévérité des peines prononcées. Bref, l'Inquisition ne punissait pas pour punir. Elle se préoccupait de corriger, d'amender, de convertir le coupable que d'abord elle voyait loin du devoir. Elle avait l'ambition de le ramener à la foi. « Qu'il reconnût son erreur, qu'il y renonçât, qu'il reprît fidèlement le symbole de son baptême, c'est tout ce qu'on voulait... la pénalité devait aider ce retour. » (Mgr Dunoi, *L'Inquisition*, p. 224-225.)

Dès le début du XIVe siècle, l'Inquisition échappe de plus en plus à la direction du pouvoir religieux pour tomber entre les mains du pouvoir civil, en France surtout avec Philippe le Bel. « Du jour où elle fut ainsi soumise à l'influence du roi, l'Inquisition prit un caractère de plus en plus politique et, menée par un pouvoir civil qui s'imposait au pouvoir spirituel lui-même, elle fut entre les mains des rois sans scrupules un terrible moyen de domination et de tyrannie. » (Guiraud, *L'Inquisition médiévale*, p. 22.) C'est ce que nous verrons plus loin en parlant du procès des Templiers.

§ 2. — *Les grandes victimes.*

I. — Les Templiers.

Histoire des Templiers. — Les Templiers doivent leur origine à quelques chevaliers de Champagne et de Bourgogne qui, sous la conduite de Hugues de Payens, se fixèrent en Palestine pour assurer la police des routes et veiller sur la sécurité des pèlerins. Installés sur les ruines du temple de Salomon, ils reçurent le nom de Templiers. Ils se lièrent bientôt par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, et constituèrent ainsi un nouvel ordre religieux qui se distingua par ses vertus autant que par ses exploits militaires.

La prise de Saint-Jean d'Acre, qui consomma la perte de la Terre Sainte en 1291, les obligea à refluer en Europe. Ils y possédaient d'importants domaines et des places fortes. En effet, ils avaient été comblés par les princes et les papes désireux de leur faciliter l'accomplissement de leur mission. Celle-ci leur étant désormais devenue impossible, ils s'appliquèrent à gérer leurs biens et devinrent bientôt les plus grands financiers d'Occident. Les papes, les rois, les princes utilisèrent intensément leurs services.

La fortune des Templiers suscita la jalousie contre eux et, à la fin du XIIe siècle, les bruits les plus fâcheux couraient sur leur compte. On leur reprochait leur orgueil, leur morgue, leur convoitise. On les accusait d'ivrognerie (on disait déjà : boire comme un templier), on soupçonnait leur moralité et la rumeur publique allait jusqu'à prétendre que dans leurs réunions secrètes il se commettait des abominations.

Le procès des Templiers. — Ces accusations furent accueillies favorablement par l'entourage de Philippe le Bel et celui-ci les écouta avec une complaisance d'autant plus grande qu'il voyait dans les richesses des Templiers le moyen de remplir ses coffres vides. Philippe le Bel essaya de convaincre le pape en lui faisant part des accusations recueillies chez des gens très suspects. Clément V promit simplement de s'enquérir. Ce que voyant, le roi précipita les événements et fit arrêter le même jour tous les Templiers du royaume de France. Guillaume de Nogaret, le conseiller du roi, justifia cette mesure en organisant une publicité tapageuse autour des accusations qui pesaient sur les Templiers : « Ils reniaient le Christ au jour de leur réception et crachaient sur le Crucifix, ils pratiquaient la sodomie, ils adoraient une idole, etc. »

Clément V protesta contre cette arrestation. Cela n'empêcha pas

les officiers royaux de se mettre au travail. Livrés à la torture, les Templiers avouèrent tout ce que voulurent leurs bourreaux. Clément V, impressionné par ces aveux, donna l'ordre à tous les princes d'arrêter tous les Templiers et de mettre leurs biens sous séquestre. Mais bientôt les accusés rétractèrent leurs aveux. Ce qu'apprenant, le Pape suspendit la procédure en cours et appela l'affaire à son tribunal. Guillaume de Nogaret utilisa tous les moyens pour intimider le Pape. Celui-ci résista. Finalement, il confia aux évêques et aux inquisiteurs ordinaires le soin de juger individuellement les membres de l'Ordre ; quant à la décision qui devait être prise concernant l'avenir de l'Ordre, elle fut renvoyée à un concile.

Fatigué des lenteurs de la commission pontificale qui se refusait d'employer la torture et devant laquelle les chevaliers se rétractaient en masse, Philippe le Bel résolut d'en finir. Il réunit un concile provincial à Paris et, au mépris des juges pontificaux, il fit condamner au bûcher cinquante-quatre chevaliers (1310).

Entre temps, l'enquête menée dans les autres pays donnait des résultats plutôt favorables aux Templiers et des sentences d'acquitement étaient prononcées un peu partout.

Le concile de Vienne fut réuni en 1311, pour mettre fin à cette malheureuse affaire. Nonobstant l'avis favorable émis par la commission chargée de réviser le procès, l'Ordre fut aboli « par voie de provision, non par voie de condamnation ».

Restait à statuer sur le sort des premiers dignitaires. Leur procès dura jusqu'en 1314 et se termina par une condamnation à la prison perpétuelle. Ayant protesté de leur innocence et de la pureté de l'Ordre, Jacques de Molai et Geoffroy de Charnay furent considérés comme relaps. Le conseil royal les condamna au bûcher. Les deux accusés expirèrent en protestant de leur innocence.

Appréciation. — Les Templiers étaient-ils coupables des crimes dont on les accusait ? Il semble bien que non. Sans doute, les richesses avaient engendré dans l'Ordre certains abus auxquels on aurait dû apporter réforme. Mais les accusations de blasphème, d'apostasie, d'idolâtrie et d'immoralité doivent être abandonnées. On n'a, à leur sujet, retrouvé aucune preuve matérielle. Les accusations portées contre les chevaliers n'avaient pour garant que des gens tarés, expulsés de l'Ordre, et désireux de plaire à Philippe le Bel. Quant aux aveux arrachés par la torture, ils sont dénués de toute valeur.

Dès lors, on se trouve devant un procès inique, qui n'eut d'autre cause que la rapacité de Philippe le Bel. Le grand responsable de la condamnation et de la suppression des Templiers, c'est lui et son ministre, Guillaume de Nogaret. Quant à Clément V, on peut lui reprocher de ne pas avoir été assez ferme. Mais il faut remarquer que les mesures les plus rigoureuses ont été prises à son insu et à son corps défendant par des officiers royaux et que le roi et son ministre ont tout fait pour tromper et pour intimider un homme qui n'était pas dénué de générosité et de bonté, mais dont l'esprit de conciliation dégénérait facilement en faiblesse.

II. — Jeanne d'Arc.

Pourquoi parler d'elle ? — Jeanne d'Arc est une des gloires de l'Eglise. Elle a été canonisée en 1919. A part quelques voix discordantes comme celles de Voltaire, d'Anatole France, etc., qui ont essayé de la faire passer pour une hallucinée, le monde entier, même des protestants et des libres-penseurs, s'accorde à la louer et à l'exalter. Pourquoi évoquer son nom dans la série des reproches que l'on fait à l'Eglise ? Pour la raison bien simple que si l'Eglise l'a mise sur les autels en notre temps, c'est l'Eglise qui est accusée de l'avoir condamnée au bûcher il y a cinq siècles. Jeanne d'Arc est en effet une victime de l'Inquisition. C'est l'évêque de Beauvais, Cauchon, qui a conduit ce procès et qui, pour plaire aux Anglais, a condamné Jeanne d'Arc : « Evêque, c'est par vous que je meurs », lui a-t-elle dit avant de mourir.

Qu'en penser ? — Le procès de Jeanne d'Arc est, après celui des Templiers, une nouvelle preuve de l'asservissement au pouvoir civil dans lequel l'Inquisition était tombée à son déclin. « Faux procès ecclésiastique, écrit Ph. Dunand, ouvert uniquement par ordre du roi d'Angleterre, mené par un juge de son choix sans pouvoirs et sans compétence : procès dans lequel les règles les plus essentielles du droit sont violées, des pièces gênantes sont détruites, des textes faux mis en place ; procès enfin dont on laisse tout ignorer au Saint-Siège, de crainte qu'il n'évoque la cause à son tribunal, comme il le fit pour celle des Templiers, auquel cas la Pucelle n'eût jamais été condamnée : voilà ce que, dans la réalité, a été le procès de Rouen ». Pour le montrer, il faudrait suivre pas à pas le procès en s'aidant du procès de réhabilitation qui s'est terminé en 1456. Nous n'avons pas à le faire ici. On trouvera les développements nécessaires dans n'importe quelle biographie de Jeanne d'Arc. Quand donc on accuse l'Eglise d'avoir mis à mort l'héroïne française, il faut rectifier cette assertion en disant que Jeanne a été condamnée par les Anglais qui, au lieu de la mettre à mort sous n'importe quel prétexte, ont préféré voiler leur vengeance sous les apparences d'un procès religieux aboutissant à une condamnation canonique, qui aurait l'avantage non seulement de les débarrasser d'une adversaire dont ils connaissaient la valeur, mais aussi de l'atteindre dans son honneur, de la faire passer pour une aventurière en rupture de ban avec l'Eglise et de la perdre ainsi dans l'estime des foules. Il faut ensuite regretter qu'il se soit trouvé un évêque entièrement à la dévotion des Anglais et qui n'a pas hésité, pour les satisfaire, à coopérer à ce procès inique. Il faut enfin rappeler que l'Eglise a réhabilité Jeanne et déclaré « le procès de condamnation et les sentences qui s'ensuivirent entachés de dol, de calomnie, d'iniquité, d'erreur manifeste en fait et en droit, et conséquemment nuls, sans valeur et sans autorité ».

III. — Jean Hus.

Les faits. — Jean Hus, professeur à l'Université de Prague à la fin du XIVe siècle, s'y fit le promoteur des doctrines hérétiques de Wiclef et du mouvement national tchèque contre le parti allemand.

« Tribun plus que rhéteur, il n'épargne pas les personnes même les plus hautes, il s'en prend surtout au clergé, en séduit une partie et attaque le reste avec une animosité d'esprit opiniâtre et mal équilibré ». (Salembier.) Il fut pendant plusieurs années protégé par les plus hautes personnalités. Mais, en 1412, ses excès et son irrespect pour toute hiérarchie amenèrent un revirement. Il fut invité à aller s'expliquer au concile de Constance.

L'empereur Sigismond insista pour qu'il s'y rendît. Hus accepta finalement d'aller défendre sa cause au concile. L'empereur lui donna une escorte et lui remit un sauf-conduit lui promettant, dans les formes usitées, sécurité dans sa venue, sécurité dans son séjour et sécurité pour rentrer chez lui.

Arrivé au concile, il fut d'abord laissé en liberté. Mais quand on vit que les charges qui pesaient contre lui devenaient de plus en plus sérieuses, il fut gardé à vue, puis arrêté. L'empereur voulut d'abord le faire relâcher mais, informé des accusations portées contre Hus, il reconnut la liberté du concile en matière de foi. L'hérésiarque fut condamné et livré au bras séculier. Il mourut sur le bûcher le 6 juillet 1415.

On a exploité fréquemment son cas pour reprocher au concile d'avoir fait mourir un homme que ses disciples n'hésitaient pas à vénérer comme un saint ; d'avoir, avec l'empereur, violé la parole donnée en ne respectant pas l'immunité accordée par le sauf-conduit ; et enfin d'avoir proclamé, afin d'excuser ce manquement à la parole donnée, cette scandaleuse doctrine : la foi jurée n'oblige nullement dès qu'il s'agit d'hérétiques.

Réponse. — Tout d'abord Hus n'a rien d'un saint. Ce fut un esprit inquiet, ondoyant dans ses doctrines, un agitateur qui semait le trouble dans les âmes.

Quant au sauf-conduit violé, il faut s'entendre. L'intention de l'empereur n'a jamais été de mettre un hérétique à l'abri d'une condamnation légitime, mais de le protéger contre les dangers de la route. Ce n'était qu'un passe-port, d'autant plus nécessaire à l'époque de la féodalité que le voyageur se trouvait exposé à se voir rançonner par des seigneurs ou des chevaliers pillards.

C'est ce que le concile a tout simplement établi. Il n'a nullement affirmé, comme on le prétend, que l'on pourrait attirer frauduleusement un hérétique dans le lieu d'un concile, mais il a dit qu'un sauf-conduit délivré par un prince n'était pas un obstacle à ce que le juge ecclésiastique régulièrement institué procède légalement contre les hérétiques soupçonnés d'hérésie.

IV. — Savonarole.

Biographie. — Savonarole naquit à Ferrare, le 22 septembre 1452. En 1474 il entrait chez les Dominicains. Torturé par le spectacle de la corruption de son époque, il se réfugia d'abord dans les austérités et la prière. En 1482, ses supérieurs l'envoyèrent prêcher à Florence, le centre par excellence de l'humanisme, mais aussi de la licence des mœurs, du bel esprit frondeur, sceptique et sarcastique, dont la légèreté le froissa profondément. Il ne ménagea pas ses audi-

teurs. Mais les églises se vidèrent. Savonarole ne désespéra point, d'autant plus qu'il crut avoir été favorisé d'une vision dans laquelle Dieu lui enjoignait de travailler à la réforme de l'Eglise à l'instar des prophètes de l'Ancien Testament. En 1486, il reprenait ses prédications aux environs de Sienne sur le thème suivant : l'Eglise sera châtiée, puis renouvelée, et cela se passera dans le plus bref délai. En 1490, il reparaissait à Florence. Cette fois le succès fut foudroyant et s'affirma de plus en plus pendant les années qui suivirent. A sa voix la ville se convertit ; les femmes renoncèrent à leurs bijoux et devinrent modestes dans leurs toilettes ; les débauchés devinrent pieux ; dans le monde des artistes, il y eut des conversions retentissantes : Botticelli, Fra Bartolomeo, le Pérugin, Michel-Ange ; les changeurs juifs furent bannis et l'on institua une banque de prêts presque gratuits. Bref, la ville devint un monastère. Savonarole fit acclamer le Christ Seigneur et Roi de Florence et il rêvait de faire de la ville des Médicis le centre d'une réforme qui se propagerait dans toute l'Eglise. Malheureusement, emporté par son zèle ou grisé par le succès, il perdit le sens de la mesure. Il s'éleva avec une violence de plus en plus grande contre les mœurs corrompues des princes et du clergé et, pour lutter contre le relâchement, il recourut à des moyens tyranniques, condamnant par exemple des joueurs à la torture, utilisant les enfants pour espionner leurs parents.

Pendant le Carême de 1494, il annonça que des malheurs allaient fondre sur l'Italie et qu'un nouveau Cyrus allait l'envahir. Or, quelque temps après, on parlait d'une expédition des Français en Italie. Le 21 septembre de la même année, il remontait en chaire et il annonça l'imminence des châtiments dans un sermon qui, aux dires des témoins, fit courir dans la foule un frisson d'épouvante. Or, quelques semaines après, les Médicis étaient chassés et le roi de France entrait triomphalement à Florence. Grâce à Savonarole, le calme régna parmi les Florentins pendant le séjour des Français. Dès lors, sa puissance ne connut plus de borne. On lui confia le soin de rédiger une nouvelle constitution à l'intention de la ville et il en fit une théocratie dans le genre de celle qui existait en Israël au temps des Juges.

Tant que Savonarole travaillait uniquement à la réforme des mœurs, le pape Alexandre VI était resté indifférent et ne s'était guère inquiété des hardiesses de langage du fougueux dominicain. Il n'en fut plus de même lorsque Savonarole s'engagea à fond dans la politique, et dans une politique nettement opposée à celle du pape : une politique francophile. En 1495, le pape le pria de venir à Rome pour s'expliquer. Il refusa, prétextant sa santé, les embûches qu'on ne manquerait pas de lui tendre, et l'inconvénient qui résulterait de son absence pour la ville de Florence. Par un nouveau bref, Alexandre VI lui interdit de prêcher. Il se soumit d'abord mais, en 1496, il reprit ses prédications et, non content de discuter à propos de l'obéissance due à l'autorité religieuse, il se mit à prêcher avec violence contre la corruption de la Cour romaine et prôna la réunion d'un concile œcuménique. Le pape patienta encore malgré tous ceux qui réclamaient des mesures de rigueur. Le 12 mai 1497, le pape signa le bref d'excommunication. Les amis de Savonarole allaient peut-être obtenir la suspension du bref quand le fougueux tribun publia, le 19 juin, une « Epître à tous les chrétiens et fils chéris

de Dieu contre l'excommunication subrepticement obtenue contre lui ». Après avoir observé pendant quelque temps la sentence, Savonarole recommença à prêcher et à célébrer la Messe. Le pape somma les Florentins de le lui livrer ou au moins de lui interdire toute prédication (1498). Le moine répondit qu'il ne voulait se soumettre qu'à un concile général. Dès lors sa popularité commença à baisser. Elle disparut presque complètement lorsqu'il eut refusé de se prêter à l'épreuve du feu à laquelle un franciscain le conviait. Après une émeute provoquée le jour des rameaux, il fut arrêté et enfermé. Le pape le réclama, mais la Seigneurie de Florence se réserva de juger l'inculpé. Deux légats pontificaux figurèrent dans le tribunal. Condamné à mort, Savonarole mourut sur le bûcher le 20 mai 1498. Ses cendres furent jetées dans l'Arno.

Jugement. — Peu d'hommes ont été aussi discutés que Savonarole et aussi diversement appréciés. Les protestants en ont fait un précurseur de Luther. On en a fait une sorte de saint « laïque » défenseur contre Rome de la liberté de conscience. D'autres ont vu en lui un imposteur, un fanatique, un fou. Des catholiques ont nié son orthodoxie. Des saints l'ont considéré comme un saint, d'aucuns lui ont voué un culte ; des papes l'ont trouvé digne des honneurs de la canonisation ; des catholiques, sans aller jusqu'à voir en lui un saint, ont jugé que sa personne et son action, dans l'ensemble, sont dignes d'éloge.

Le fait est que le personnage est trouble. Il comporte des lumières et des ombres. On peut admirer sans réserve son intelligence, son zèle et son grand désir de réformer l'Eglise. Pour son malheur et celui de l'Eglise, il s'est cru investi d'une mission prophétique. On ne peut pas douter qu'il ait cru sincèrement à cette mission. Mais c'est cette idée qui l'a poussé à des outrances et qui finalement l'a jeté hors des voies de l'obéissance. C'est ce qui l'a perdu. Composée d'hommes, l'Eglise a un perpétuel besoin de réforme et, à l'époque de Savonarole, cette réforme était plus nécessaire que jamais. Seulement il y a deux manières d'y procéder. La première est celle de saint Bernard, de saint Pierre Damien, de sainte Catherine de Sienne ; elle consiste, tout en restant extrêmement respectueux de la hiérarchie, à insister avec une liberté toute évangélique pour que l'on travaille sans relâche à la beauté de « l'Epouse du Christ ». L'autre est celle de Savonarole et de Luther et de Lamennais : inquiète, impatiente, brûleuse d'étapes, manquant souvent de justice et toujours de charité, s'engageant finalement dans la voie de la désobéissance et de la révolte et poursuivant en définitive plutôt un succès personnel qu'un succès de Dieu.

Ce fut là la grande faute de Savonarole. Est-ce à dire qu'il ne faille pas regretter qu'on ait usé contre lui de la dernière rigueur ? Certainement. Et lorsqu'on blâme Savonarole de ses excès, on n'a nullement l'intention de louer la sévérité de ses juges, ni les passions politiques ou religieuses de ses adversaires, ni les mœurs du pape qui l'a laissé condamner. Mais de là à dire comme certains que Savonarole fut un martyr de l'apostolat chrétien et qu'il fut digne des autels, il s'en faut de beaucoup. Savonarole fut un révolté et c'est pour cela qu'il a été condamné. « Je ne le blâme pas pour sa doc-

trine, disait Alexandre VI, en mars 1498, à l'ambassadeur de Florence ; ce que je blâme uniquement, c'est qu'il prêche sans avoir reçu l'absolution et qu'il outrage ma personne et méprise mes censures ; le laisser faire équivaudrait à l'anéantissement de l'autorité apostolique ».

V. — Giordano Bruno. — Jean-Baptiste Van Helmont (1).

G. Bruno est un dominicain du XVIIe siècle. Accusé d'hérésie, il jeta, dit-on, son accusateur dans le Tibre, quitta l'habit de l'ordre et s'enfuit. Il erra partout, excommunié partout, même par les luthériens et les calvinistes. Revenu à Venise, il fut saisi par l'Inquisition romaine, condamné, livré au bras séculier et brûlé vif (17 février 1600). Les XVIIe et XVIIIe siècles ne se sont pas occupés de lui. Les libres-penseurs contemporains ont exalté sa mémoire et en ont fait un martyr de la science.

En réalité, les œuvres de Giordano Bruno n'ont rien d'original ni de remarquable et on l'aurait depuis longtemps oublié si, comme le dit un Anglais, les flammes qui consumaient son corps n'avaient embaumé son nom. Il ne fut nullement condamné à mort pour son enseignement mathématique et astronomique, mais bien pour avoir professé le panthéisme et nié le libre arbitre et l'immortalité de l'âme.

VI. — Le Chevalier de la Barre.

Non loin de la basilique de Montmartre, dans un petit square, se dresse un monument élevé au Chevalier de la Barre. On en a fait une des plus malheureuses victimes de l'intolérance cléricale. Que faut-il en penser ?

Les faits. — J.-F. de la Barre, né en 1747, était en 1765 lieutenant d'infanterie à Abbeville. Elevé religieusement, il s'était cependant laissé entraîner — c'est Voltaire qui le raconte — par de « jeunes étourdis que la démence et la débauche entraînaient jusqu'à des profanations publiques ». Or, le matin du 9 août 1765, un crucifix de bois exposé sur un pont d'Abbeville à la vénération publique fut trouvé profané par plusieurs coups de sabre qui y avaient laissé des traces profondes. Sous la pression de l'opinion publique, les magistrats se mirent en campagne, aidés par l'évêque d'Amiens qui, comme la loi l'y contraignait, lança un *Monitoire* obligeant les fidèles à seconder les autorités. Les soupçons se portèrent vite sur de la Barre. Cependant, arrêté avec quatre de ses compagnons, il ne put être convaincu de culpabilité en cette affaire. Malheureusement pour lui, les témoins, tout en le disculpant du sacrilège, l'accusèrent de paroles impies, obscènes et de faits scandaleux. Les juges le condamnèrent à mort. Appel fut interjeté, sans succès, à Paris. Le jeune homme fut exécuté le 1er juillet 1766.

(1) En Belgique, on a voulu exploiter contre l'Eglise la condamnation d'un autre esprit curieux du XVIe siècle : *Jean-Baptiste Van Helmont*. Il fut condamné par la Faculté de Théologie de Louvain, mais échappa à la mort. Les libres-penseurs bruxellois lui ont érigé une statue : bien à tort, comme il résulte du beau livre de P. Nèves de Mévergnies, *Jean-Baptiste Van Helmont, philosophe par le feu* (Liége, 1935).

La responsabilité. — Il faut laisser aux seuls juges civils la responsabilité de cette condamnation. Sans doute il s'agit ici d'un crime contre la religion. Mais la loi civile protégeait alors celle-ci et les juges se sont comportés dans cette affaire comme dans une autre cause purement civile.

Quant au *Monitoire* de l'évêque d'Amiens, il répondait uniquement à une des exigences — contre laquelle s'insurgeait l'Eglise — du pouvoir civil. Ce *Monitoire* ne concernait d'ailleurs que la découverte des auteurs de la profanation. Or, ce délit ne fut pas retenu parmi les accusations portées contre de la Barre.

Disons plus. Ce furent des gens d'Eglise qui s'employèrent le plus à le sauver. Sa tante, abbesse de Willancourt, qui l'avait élevé, fit valoir sa jeunesse et son étourderie pour expliquer ses propos inconsidérés. A la nouvelle de la condamnation, l'évêque d'Amiens travailla de toutes ses forces à obtenir une commutation de peine et écrivit au président du tribunal pour le supplier de suspendre l'exécution de la sentence. Le nonce à Paris blâma tout haut cette sentence d'une excessive sévérité. Les philosophes de l'époque, Voltaire, d'Alembert, qui sont bien loin d'être des amis de l'Église, conviennent de tout cela. Les vrais coupables, disent-ils encore, sont à chercher du côté des juges d'Abbeville, dont deux étaient des ignorants et l'autre un franc coquin. Tout, dans cette affaire, « fut l'effet d'une tracasserie de province et d'une inimitié de famille ». Quant à venger la religion outragée, ces indignes magistrats n'y pensèrent jamais.

VII. — L'affaire Ferrer.

Biographie. — Ferrer est un anarchiste espagnol qui fut condamné à mort et exécuté en 1909 après les troubles sanglants qui eurent lieu à Barcelone la même année.

Le personnage est des moins intéressants. Né en 1859, dans la province de Barcelone, il gagna Paris en 1885 après l'échec d'une insurrection dans laquelle il était gravement compromis. Il y fut d'abord débitant de vin, puis professeur d'espagnol. Marié, il faisait à sa femme une vie d'enfer. Finalement, il l'abandonna ainsi que ses trois filles pour vivre plus à sa guise. Il se distingua bientôt par sa propagande révolutionnaire. Affilié à la franc-maçonnerie, en relation avec les principaux anarchistes de l'Europe, il fut de toutes les tentatives d'insurrection qui eurent lieu dans la péninsule pour instaurer le régime républicain. La police française portait sur lui le jugement suivant : « Il est considéré à Paris comme un anarchiste très dangereux, capable de propager ses idées par tous les moyens possibles et imaginables ».

Pour former des révolutionnaires, Ferrer avait fondé une école à Barcelone. Celle-ci ne devait pas tarder à porter ses fruits. Le 26 juillet 1909, prenant prétexte de la guerre dans le Maroc, la grève générale est déclarée à Barcelone et dans les villes voisines. Se mêlant aux grévistes, les révolutionnaires firent tourner la grève en émeute et comme les troupes restées en garnison étaient insuffisantes, la populace fut maître de la rue pendant trois jours et se livra à tous les excès. Elle mit à sac 22 églises, 34 couvents, 22 établissements religieux de bienfaisance, 19 maisons particulières ou officielles ; elle

incendia 13 dépôts d'archives et bibliothèques, des œuvres d'art nombreuses. On déterra 35 cadavres de religieuses et on les promena dans les rues. On pilla les magasins, on détruisit les voies ferrées. Il y eut dans les échauffourées 110 tués et 300 blessés. Les révolutionnaires se livrèrent sur des religieux et des religieuses à des actes de barbarie et d'immoralité. Ils mirent le feu à un couvent où étaient enfermées les religieuses et 34 de leurs élèves.

Lorsque l'ordre fut rétabli, Ferrer fut arrêté et cité devant le conseil de guerre. L'enquête révéla en lui le principal fauteur des troubles de Barcelone. Il fut condamné à l'unanimité des juges et fusillé le 13 octobre 1909.

L'objection. — Les organisations révolutionnaires ont fait de Ferrer un de leurs plus glorieux martyrs. Elles ont prétendu qu'il avait été mis à mort uniquement pour ses idées progressistes, au mépris de toute justice et de toute légalité. Il aurait dû être jugé, d'après eux, par un tribunal civil et non par un conseil de guerre. En outre, il aurait subi en prison des tortures dignes de l'Inquisition. Ceci ne regarde que le gouvernement espagnol de l'époque. Cependant, disons-le en passant, tout cela est pure légende. Ferrer fut condamné pour ses excitations à la guerre civile, il le fut par une juridiction régulière et sans que le moindre accroc fût commis à la procédure. Comment l'Eglise a-t-elle été mêlée à cette affaire ? Sans doute parce que les anarchistes voient en elle une ennemie qu'en toute occasion il faut mettre en cause et faire détester.

On a accusé des prêtres d'avoir influencé les juges. Il n'en est absolument rien. Dans la soixantaine de témoins qui défilèrent, la plupart étaient républicains et radicaux ; quelques-uns appartenaient à l'armée ; un seul était catholique. Il n'y eut pas un seul ecclésiastique.

§ 3. — *La Saint-Barthélemy.*

Le fait. — Dans la nuit du 23 au 24 août 1572, entre deux et trois heures du matin, la cloche de Saint-Germain-l'Auxerrois se met à sonner à toute volée. Des hommes armés pénètrent aussitôt chez l'amiral Coligny. C'est le signal du massacre. Mais, aux gens chargés par Catherine de Médicis de faire disparaître les chefs qui contrecarrent ses projets, se joint bientôt la populace parisienne qui tue, pille et insulte quiconque est soupçonné de protestantisme et le carnage se poursuit jusque vers midi. Les jours suivants, sur un ordre venant de Paris, des massacres ont lieu en province, à Meaux, Orléans, à Troie, à Tours, à Angers et à Rouen, à Lyon. Dans beaucoup de villes cependant les gouverneurs catholiques refusent d'exécuter les ordres venant de Paris et ils répriment la populace qui veut faire un mauvais parti aux protestants. Cet événement a été fréquemment évoqué contre l'Eglise catholique. On l'accuse d'avoir été l'instigatrice ou du moins la complice de la Saint-Barthélemy. On invoque surtout contre elle le fait qu'à l'annonce du massacre le pape Grégoire XIII fit chanter un *Te Deum* et frapper une médaille commémorative.

Mise au point. — Le simple rappel des faits suffit à démontrer que dans la Saint-Barthélemy on se trouve uniquement en présence d'un crime politique dont la seule responsable fut Catherine de Médicis. On connaît la politique de la reine-mère : maintenir son influence sur le jeune roi Charles IX et contrecarrer les ambitions des Guise en pratiquant une politique de bascule entre huguenots et catholiques. Or, en 1572, les protestants deviennent puissants à cause de l'ascendant exercé par leur chef, l'amiral Coligny, sur Charles IX et ils menacent d'entraîner la France dans une guerre contre Philippe II pour venir au secours des protestants des Pays-Bas. Catherine veut au contraire la paix avec l'Espagne et, se rapprochant des Guise, elle décide, suivant les principes machiavéliques qui l'inspirent, de supprimer Coligny « pour raison d'Etat ». Le 18 août on célèbre à Paris le mariage de Henri de Navarre et de Marguerite de Valois. De tous les coins de la France, les gentilshommes protestants sont accourus pour la fête. Le 22, Coligny est l'objet d'un attentat. Il échappe. Les protestants, furieux, circulent, menaçants, dans la ville. Effrayée, Catherine se décide à tout avouer au roi et lui arrache l'ordre de massacrer non seulement l'amiral, mais tous les chefs huguenots présents à Paris. Le roi cède sous la pression. On sait le reste.

Très bien, nous dit-on. Mais vous omettez de signaler les lettres de Pie V dans lesquelles le pape exhorte Charles IX et Catherine de Médicis à exterminer les protestants français ! Ces lettres sont authentiques. On est au temps des guerres de religion et le pape conseille une politique vigoureuse, la guerre sainte contre les protestants. Mais il ne s'agit nullement d'un massacre à organiser en pleine paix et par surprise. Il s'agit d'une lutte contre les gens armés en état de rébellion et non d'un guet-apens à tendre aux huguenots. La Saint-Barthélemy n'a d'ailleurs été préméditée par personne, pas même par la reine-mère ; elle fut improvisée sous le coup de la panique qui s'empara de Catherine de Médicis, quand elle vit son attentat contre l'amiral Coligny éventé.

Encore, ajoute-t-on, ne pouvez-vous nier que le clergé de Paris fit célébrer une messe d'action de grâce et que le pape Grégoire XII fit chanter un *Te Deum* et frapper une médaille commémorative, adressa des félicitations à Charles IX et fit peindre une fresque où sont rappelés les événements. C'est exact. Mais le clergé de Paris ne pouvait savoir dans quelles conditions le massacre avait été décidé. La cour présenta les faits comme si le roi avait échappé à une conspiration. Il en fut de même pour Grégoire XII. Il ne connut que la version officielle que lui communiqua la Cour de France : « Un attentat calviniste écrasé juste à temps. » On peut trouver excessives les marques de joie données par le pape à cette nouvelle. Elles sont cependant, dans leur cause, aussi normales que les télégrammes de félicitation échangés de nos jours entre souverains étrangers lorsque l'un d'eux échappe à un attentat.

CHAPITRE IV. — L'INTRANSIGEANCE DISCIPLINAIRE DE L'ÉGLISE

Le libéralisme a tellement imprégné les intelligences et anémié les esprits même chrétiens, que beaucoup s'étonnent de la rigueur avec laquelle l'Eglise maintient certaines interdictions. Parmi celles-ci il en est deux qui sont périodiquement l'objet des attaques et des sarcasmes des feuilles anticléricales : c'est l'*incinération* et la loi de l'*Index*.

§ 1. — *L'incinération.*

L'attitude de l'Eglise. — Entre les deux rites funéraires qui étaient en usage parmi les hommes : l'incinération (ou crémation) qui consiste à brûler les cadavres et l'inhumation qui consiste à les déposer dans la terre, l'Eglise a choisi ce dernier non seulement parce qu'il était en usage dans la nation où elle est née, mais parce qu'il cadrait excellemment avec sa doctrine de la résurrection : la mort n'est pas un anéantissement, c'est un sommeil dont on s'éveillera un jour.

Partout où l'influence de l'Eglise s'est exercée, ce rite s'est introduit et n'a pas soulevé de protestation pendant de nombreux siècles. C'est la Révolution française, en mal d'une nouvelle religion et de nouveaux rites, qui fit surgir la première suggestion d'incinération de cadavres (1796). Mais le projet n'eut pas de suite. Il faut attendre la seconde moitié du XIXe siècle et l'âge d'or des conceptions matérialistes pour retrouver l'idée reprise et réalisée en différents pays. En 1873, l'incinération était permise en Italie, quelques années après elle était introduite dans certains territoires allemands ; en 1887 elle était votée en France. Dès 1880 s'était fondée en France une *société pour la propagation de la crémation*. Ce sont les effets de cette société qui ont fait autoriser dans presque tous les pays l'usage de l'incinération.

La propagande continue actuellement par différents moyens de publicité pour que l'on adopte ce rite de préférence à l'inhumation. Cependant certaines législations continuent à l'interdire parce qu'elle empêche de faire les enquêtes rendues nécessaires par certains délits.

L'Eglise s'est toujours opposée à cet usage. Par décret du Saint-Office, 19 mai 1886, elle a défendu de donner son nom aux sociétés qui ont pour but de promouvoir l'usage d'incinérer les cadavres humains et d'ordonner la crémation de son cadavre ou du cadavre d'autrui. D'autres décrets sont intervenus établissant les peines. Le Droit Canon déclare la crémation illicite, même si elle a été ordonnée par le défunt (c. 1203), et il ordonne de priver de sépulture ecclésiastique ceux qui ont donné ordre d'incinérer leur cadavre.

Tout en se montrant sévère à ce point, l'Eglise admet cependant des exceptions et permet en cas de nécessité, par exemple en temps de guerre ou de maladie contagieuse, d'incinérer les cadavres.

Pourquoi cette intransigeance ? — Cette intransigeance étonne et même elle pousse certains chrétiens à voir dans l'interdiction de la crémation une loi qui dépasse le pouvoir de l'Eglise et qui lui est

imposée par la loi naturelle ou par un ordre formel de son fondateur. Il n'en est rien. Il s'agit uniquement d'une mesure disciplinaire que l'Eglise pourrait modifier, mitiger ou même abolir.

La raison de son maintien en a été exprimée très complètement et très exactement par l'abbé Besson : « Il est sage, écrit-il (*Dict. Apol. de la Foi cath.*, t. II, col. 632), de la part de l'Eglise, de retenir un rite traditionnel d'une très haute antiquité, lié au symbole dogmatique et moral et conforme aux inclinations les plus élevées de l'âme humaine, au moment surtout où l'on poursuit son abolition dans une pensée anti-religieuse, et sans apporter aucune raison convaincante ». Puis donc que ce rite est de tradition parmi les chrétiens, qu'il exprime leur foi à souhait et qu'il est conforme au respect inné que nous vouons à ceux qui vécurent avec nous, l'Eglise aurait bien tort de l'abandonner. Sauf toutefois si des raisons sérieuses et pressantes l'y obligeaient. Or celles que l'on a fait valoir jusqu'à présent : qu'elles soient d'ordre hygiénique comme la pollution des eaux de pluie et empoisonnement des rivières et des puits, et la viciation de l'air par les exhalaisons des tombes, qu'elles soient d'ordre pratique, comme l'encombrement progressif du monde par les morts, ou d'ordre humanitaire, comme le souci d'éviter par l'incinération les risques effrayants d'enterrements prématurés (!), tout cela a été démontré d'une inanité parfaite. Par contre, il reste incontestable que l'incinération rend plus difficiles, si pas impossibles, les enquêtes judiciaires jugées indispensables en cas d'empoisonnements. En réalité derrière ces prétextes s'abrite tout simplement le désir d'atteindre l'Eglise dans un des points les plus touchants et les plus humains de sa liturgie, et par le fait même d'anémier dans les chrétiens leur foi dans l'au-delà. Dans ces circonstances l'Eglise aurait bien tort de céder.

Quelques mots d'explication !

L'usage de l'inhumation s'est introduit partout où s'est introduite la religion chrétienne, même dans les milieux gréco-romains où elle n'était pas pratiquée. Les chrétiens ont compris d'emblée que ce rite symbolisait à merveille ce que la mort représente aux yeux de leur foi. Elle est dissolution certes, mais pas anéantissement. L'âme continue à vivre et même commence à vivre vraiment. Quant au corps, s'il se dissout, ce n'est pas définitivement : il est, selon le mot de saint Paul (I *Cor.*, xv, 42), comme une semence mortelle qui doit germer à l'immortalité. Il redeviendra la demeure de l'âme qui l'a animé et il participera avec elle aux joies de la Gloire. C'est pour cela que l'Eglise se montre pleine de respect pour les dépouilles des baptisés. Elle n'a pas le culte de la matière, mais elle en a le sens. Le corps n'est pas tout l'homme, mais c'est l'homme aussi. Le composé humain forme un tout substantiel, et la noblesse de l'âme transfigurée par la grâce, nourrie par l'Eucharistie, habitée par la Sainte Trinité, rejaillit sur le corps dont les activités rectifiées sont d'ailleurs normalement indispensables à l'âme pour qu'elle agisse.

Or, cette foi en la résurrection et ce respect voué aux restes mortels de l'homme s'affirme mieux dans l'inhumation que dans l'incinération. Celle-ci implique davantage l'idée d'anéantissement définitif, et son usage est loin de se prêter aux marques de respect qui sont possibles dans le rite d'inhumation.

§ 2. — *L'index.*

Les griefs qu'on lui fait. — L'Index est le catalogue des livres que le Saint-Siège a condamnés comme nuisibles à la religion ou à la saine morale et dont la lecture et la détention, sauf dispense légitime, sont interdits aux fidèles.

L'Eglise a presque de tout temps condamné les mauvais livres. Avant la fin du XVe siècle elle ordonnait de livrer ou de brûler les écrits pernicieux. Après l'invention de l'imprimerie et l'éclosion de la Réforme, la diffusion des livres dangereux devint telle que l'on décida de donner aux fidèles le *catalogue* des livres qu'ils devaient éviter de lire et de garder. Telle est l'origine de l'*Index*. La législation qui le concerne a été fréquemment remaniée. Nous n'avons pas à détailler ici la législation actuelle contenue dans le Droit Canon.

On fait à l'Index différentes objections. Il est, dit-on, une restriction abusive faite à la liberté ; il est un obstacle à la culture, à la science, à la littérature ; il est en tout cas d'une sévérité excessive et arbitraire. Examinons quelque peu ces objections.

Réponse. — 1. L'Index et la liberté. — On a dénoncé dans l'Index « l'incarnation du despotisme ». Il n'est pas douteux qu'il restreint la liberté. Toutes les lois sont de ce genre. Mais ce n'est pas d'avoir toutes les libertés qu'il s'agit ici sur terre, c'est d'user de notre liberté pour l'épanouissement le plus complet de notre nature et de notre surnature, à la gloire de Dieu. Or, cette liberté a besoin d'être éclairée, aidée, protégée et guidée pour cheminer à travers toutes les difficultés qui se dressent sur notre route. Nous avertir que tel livre peut ruiner notre foi ou corrompre notre cœur, nous en interdire la lecture, c'est de la part de l'Eglise chargée de nous guider, non seulement un devoir mais un acte de bonté maternelle. C'est à chaque instant qu'une mère restreint la liberté de son enfant. Elle serait criminelle si elle ne le faisait pas. Loin de léser un droit elle vient au secours d'un droit : celui pour le faible, pour l'ignorant d'être défendu contre les dangers qui le guettent.

2. L'Index et la culture. — L'Index serait un obstacle à la culture littéraire et scientifique en fermant l'accès à de nombreux chefs-d'œuvre de la littérature et à des ouvrages de haute valeur scientifique.

Tout d'abord n'exagérons pas le nombre de chefs-d'œuvre atteints par l'Index. Tout le monde sait que les ouvrages de l'Antiquité ont été soustraits aux lois de l'Index « *propter pulchritudinem formæ* », à cause de leur beauté littéraire.

Notons ensuite que ceux qui font des études supérieures ou dont la culture est suffisamment développée pour les rendre capables de contrôler davantage le contenu d'un livre et filtrer son influence, obtiennent facilement les dispenses nécessaires.

Enfin, il faut le dire, au risque de scandaliser les libres-penseurs, les raffinés et les dilettantes, la culture littéraire et scientifique ne peut devenir un but dans la vie, elle n'est qu'un moyen comme l'art lui-même, elle est soumise aux lois supérieures de la morale. Dès lors qu'elle devient source de diminution de la valeur humaine et surnaturelle de l'homme, il faut la fuir. L'Eglise a suffisamment donné de

preuves qu'elle n'est point l'ennemie de l'intelligence ni de la beauté, ni de la science. Mais elle donnerait tous les livres pour un acte de charité ; elle estime que le salut d'une âme vaut toutes les bibliothèques du monde. Son idéal c'est le « saint » et non « l'homme qui a lu tous les livres ».

3. **Sévérité de l'Index.** — On reproche parfois aussi à l'Index d'être arbitraire dans ses décisions. On s'étonne de voir tel livre frappé alors que tel autre, qui paraît bien plus dangereux, est épargné.

Pour porter un jugement adéquat sur cette matière, il faut tenir compte de plusieurs choses. De l'époque par exemple. Il est probable que des livres comme *Jocelyn* ne seraient plus mis à l'Index de nos jours où la licence des livres a dépassé toutes les limites ; mais, au moment où il a paru, il pouvait véritablement faire scandale.

Il faut tenir compte aussi de la notoriété de l'auteur et des chances plus ou moins grandes que son ouvrage se propage. Un inconnu peut écrire une insanité. Elle tombera sans doute sous les lois générales de l'Index, mais la Congrégation ne se mettra pas en peine de le condamner nommément.

Enfin, que l'on paraisse avoir fait preuve de trop grande sévérité vis-à-vis de tel ouvrage, cela ne doit pas nous étonner. Très diverse est l'impression que peut produire un livre sur différentes personnes. On le voit bien par les polémiques qui éclatent régulièrement dans le monde des critiques au sujet de tel ou tel livre. Rien d'étrange que les avis puissent être partagés et que paraisse trop sévère à l'un ce qui paraît juste à d'autres en ces sortes de matières.

CHAPITRE V. — LES CONCESSIONS INJUSTIFIÉES DE L'ÉGLISE AUX PUISSANTS

Singulière destinée que celle de l'Eglise ! Et comme elle est bien comme son Fondateur et Chef « un signe de contradiction » ! Quelle que puisse être sa conduite, on lui fait des reproches véhéments. C'est ce que nous allons constater dans ce dernier chapitre.

On lui reproche sa complaisance envers les grands, les puissants, les riches, les gouvernants et les maîtres de l'heure. Et, chose curieuse, ce sont les mêmes voix qui l'accusent le lendemain d'être d'une sévérité excessive, d'une intransigeance incompréhensible, de manquer de diplomatie ou d'esprit d'adaptation, de ne pas savoir temporiser, de sortir de son domaine, de faire de la politique et de vouloir dominer les pouvoirs publics et gouverner ceux qui gouvernent.

Elle déclare un mariage princier nul. Complaisance envers les princes ! Elle s'obstine pour de bonnes raisons à ne pas céder aux passions d'un Henri VIII. Intransigeance cléricale ! Elle accepte un nouveau régime politique. Faiblesse envers les puissants. Elle ose élever la voix contre les tendances antichrétiennes d'un gouvernement ou protester contre la rupture flagrante d'un concordat. Ingérence inadmissible dans le domaine politique !

Et toujours, de la part de ceux qui lui en veulent, ignorance réelle ou affectée soit de la doctrine de l'Eglise, soit de son droit et de sa procédure, soit de son vrai rôle en ce monde.

§ 1. — *Le divorce des princes et des riches.*

L'objection. — On reproche assez fréquemment à l'Eglise d'avoir accordé des annulations de mariage, voire des divorces, sans raison suffisante, mais uniquement par crainte des puissants ou par complaisance à leur égard, ou encore parce que l'on avait acheté les juges à prix d'argent. On cite principalement dans l'histoire Louis XII et Jeanne de Valois, Henri IV et Marguerite de Valois, et surtout Napoléon Ier et Joséphine de Beauharnais. En outre, périodiquement, lorsqu'un homme riche obtient une sentence d'annulation, on ne manque pas de dire dans toute la presse anticléricale que c'est grâce à sa fortune qu'il a réussi.

Réponse. — **1. Quelques considérations d'ordre général.** — Une première chose à faire observer c'est que l'Eglise n'a jamais accordé, pas plus à un prince qu'à tout autre fidèle, le divorce proprement dit, c'est-à-dire la rupture d'un mariage validement contracté et consommé, et la permission d'un second mariage.

Mais plus d'une fois, pour des princes comme pour d'autres fidèles, l'Eglise a reconnu l'invalidité d'un premier mariage et, par conséquent, la licéité d'un nouveau mariage. Ce fut le cas, par exemple, du mariage de Louis XII et de Jeanne de Valois proclamé nul le 17 décembre 1498, pour empêchement dirimant d'impuissance. Ce fut le cas également pour Henri IV et Marguerite de Valois, dont le mariage fut déclaré nul en 1599, pour défaut de consentement libre. De même, l'Eglise, assez souvent, pour des raisons sérieuses, a rompu des mariages contractés validement mais non consommés.

Il faut concéder que certaines défaillances d'hommes d'Eglise, voire de conciles particuliers, dans l'application des principes ci-dessus énoncés, ont eu lieu. Des évêques, des officialités, des conciles particuliers, tout en maintenant le principe de l'indissolubilité du mariage validement contracté et consommé, ont admis trop facilement l'invalidité originelle de tel ou tel mariage princier ou sa non-consommation, et par là servi les passions d'un souverain. En général les papes, sauf peut-être le triste Alexandre VI dans le cas de Lucrèce et de Jean Sforza, se sont montrés plus rigoureux.

Et c'est une dernière chose à faire observer : une des principales causes des démêlés que les papes ont eu avec les princes, c'est « l'inébranlable maintien des lois du mariage contre toutes les attaques du libertinage tout-puissant » (J. de Maistre). Il suffit de rappeler l'attitude intransigeante de Nicolas Ier envers Lothaire, d'Urbain II et Pascal III envers Philippe II de France, de Clément VII et de Paul III envers Henri VIII d'Angleterre. Plutôt que de porter atteinte à la loi sacrée de l'indissolubilité du mariage, ces deux derniers papes ont préféré voir tout un grand pays se séparer de l'Eglise.

2. Le cas de Napoléon. — Le cas de Napoléon mérite une mention spéciale à cause de la grandeur de l'intéressé, mais aussi à cause des circonstances qui entourèrent ce qu'on appelle son « divorce », ce qu'il faut appeler « la proclamation de nullité » de son premier mariage.

Napoléon s'était uni civilement à Joséphine de Beauharnais en 1796. La veille du sacre, en 1804, le pape fut informé de l'inexistence du

mariage religieux. Le pape refusa dès lors de faire la cérémonie aussi longtemps que Napoléon ne se serait pas mis en règle. C'est ce qui fut fait le soir même — à son corps défendant — par son oncle le cardinal Fesch qui s'était muni « de toutes les dispenses qui lui devenaient quelquefois indispensables pour remplir les devoirs du grand aumônier ». Le mariage eut lieu sans témoins.

En 1809, désireux de contracter un nouveau mariage afin de se donner une postérité, Napoléon résolut de faire annuler son premier mariage. Le mariage des princes est une des causes réservées au Souverain Pontife. Mais Pie VII était alors prisonnier de l'Empereur à Savone et on le savait très ferme. Napoléon porta sa cause devant l'officialité de Paris. Après avoir essayé de se dérober sous prétexte d'incompétence, celle-ci prit l'affaire en main et déclara le mariage nul pour *vice de forme* : le mariage devant être célébré en présence du curé du lieu et les dispenses obtenues par le cardinal Fesch n'étant pas assez spécifiées pour être valables.

Appel fut immédiatement interjeté à l'officialité métropolitaine. Mais celle-ci confirma la première sentence, ajoutant un second motif de nullité : le défaut de consentement. Au moment du sacre en effet, Napoléon songeait déjà à se séparer de Joséphine de Beauharnais et il prétendit qu'il n'avait jamais voulu s'engager sérieusement, mais seulement tranquilliser l'impératrice.

Informé de la sentence, Pie VII protesta devant les cardinaux contre l'*illégalité* des sentences rendues par les officialités de Paris en une matière qui n'était pas de leur compétence. Quant au *fond* même de la cause, jamais le pape n'a exprimé son avis.

Les officialités de Paris ont-elles accordé une annulation de complaisance ou bien les arguments invoqués par Napoléon contre la validité de son premier mariage avaient-ils une valeur suffisante, c'est ce qui est impossible à décider. On a prétendu que, outre le défaut de consentement et le vice de formes, il y aurait eu un empêchement dirimant que les officialités n'ont pas voulu divulguer (Rohrbacher, *Histoire de l'Eglise*, t. XII). En tout cas une chose est certaine, c'est que l'Eglise, pas plus dans le cas de Napoléon qu'en aucun autre, n'a prononcé un divorce, mais s'est bornée à constater la nullité.

3. **Annulations achetées ?** — Comme nous le disions plus haut, lorsqu'un homme riche obtient l'annulation de son mariage, on prétend que c'est uniquement à sa richesse qu'il le doit. Mais on oublie que des pauvres aussi obtiennent l'annulation. D'ailleurs « à Rome, quel rôle peut jouer la complaisance puisque les juges ne connaissent pas leurs clients ? Quel rôle peut jouer l'argent, puisqu'il ne revient aucun émolument aux juges, quelle que soit la sentence ? En dehors des frais de chancellerie, pour la rédaction et l'expédition des actes, il n'y a de payés que les avocats des plaideurs ». On peut voir les tarifs, « on constatera que, sans condamner ses employés à mourir de faim, l'administration de la justice ecclésiastique est plus économique que celle de la justice civile ». (P. Castillon, S. J., *Mariage*, dans le *Dictionnaire Apologétique*, t. III, col. 115-116.)

Notons aussi la sévérité de l'Eglise en ce genre de causes, tant pour celle des riches que des pauvres. Du début de 1931 à la fin de 1935,

sur 346 causes jugées par la Rote, 119 sentences d'annulation seulement ont été rendues.

§ 2. — *L'Eglise et les régimes politiques.*

L'objection. — L'Eglise, dit-on, est d'une servilité stupéfiante à l'égard des régimes politiques. Royaliste en Belgique, elle est républicaine en France et fasciste en Italie. Mieux que cela elle fait preuve d'une versatilité vraiment écœurante. A peine un nouveau régime s'est-il solidement établi sur les ruines de l'ancien qu'elle demande à ses fidèles de s'y soumettre et elle donne elle-même l'exemple du ralliement en entrant en conversation avec les nouveaux maîtres et en concluant avec eux des accords et des concordats qui restreignent son action et qui l'humilient dans ses prérogatives. Autrefois impérialiste en Allemagne, elle s'est ralliée à la République fondée à l'issue de la guerre, et quand l'hitlérisme a triomphé, elle a conclu un concordat avec la dictature. Des palinodies pareilles se multiplient de nos jours où les gouvernements souffrent d'une instabilité sans précédent. Plus que jamais l'Eglise courbe l'échine devant les puissants et se fait la courtisane des pouvoirs établis.

Réponse. — Ce que l'on brandit comme un reproche à l'égard de l'Eglise est précisément une de ses gloires les plus pures, un des signes de sa transcendance, une des notes de sa divinité. L'Eglise travaille en ce monde, mais pour un autre but que ce monde. Elle prend les hommes dans toutes les contingences terrestres où elle les trouve, mais ce n'est pas elle qui règle ces contingences : elle veille uniquement à ce que toute la vie soit organisée de manière à ne pas contrecarrer, mais, au contraire, à développer le mieux possible l'épanouissement chrétien de la personne humaine. Elle a sa doctrine sur l'Etat comme sur la famille, la profession, le travail et elle l'a suffisamment exprimée au cours des temps pour que personne ne l'ignore, mais ce n'est pas elle qui fixe les ultimes applications auxquelles ces grands principes doivent aboutir. Pourvu que l'on gouverne en vue du bien commun, peu lui importe que le pouvoir soit absolu ou constitutionnel, aristocratique ou populaire, elle rend au César du jour ce qui est à César. Naturellement lorsque se produit un bouleversement qui aboutit à la création d'un nouveau régime, l'Eglise passe par une période très délicate. Il ne faut pas s'étonner de voir une certaine hésitation dans son attitude, à cause, non de ses principes, mais de la précarité même d'un gouvernement nouveau-né et des périodes de troubles qui accompagnent les révolutions politiques. Mais cela tient uniquement à l'instabilité des choses humaines et non aux principes de l'Eglise, qui sont très fermes en la matière.

Autre chose est l'Eglise, autre chose les membres de l'Eglise. Ceux-ci peuvent avoir leurs préférences pour tel ou tel régime et travailler à le faire triompher. C'est ce qui malheureusement donne le change à ceux du dehors. Ils concluent faussement de l'attitude de certains catholiques à l'attitude de l'Eglise catholique. Celle-ci cependant reste au-dessus des régimes et lorsqu'on l'invoque excessivement en faveur de tel ou tel régime, il lui arrive d'élever la voix pour protester et même pour dire à ses fils qu'ils ont à se rallier au pouvoir existant afin

de le rendre plus favorable aux intérêts religieux plutôt que de s'obstiner dans une opposition stérile.

Ce ralliement de l'Eglise aux pouvoirs existants signifie-t-il qu'elle approuve la doctrine dont ils s'inspirent et tous les actes qu'ils accomplissent ? Nullement. Nous l'avons dit, l'Eglise possède une doctrine de l'Etat et, dès qu'un Etat s'en éloigne, il tombe pour autant sous le blâme de l'Eglise.

L'idéal que l'Eglise souhaite, c'est le régime dans lequel sa doctrine serait l'inspiratrice des gouvernants et dans lequel ceux-ci lui feraient une situation privilégiée, assurant à la seule Eglise vraie la protection à laquelle elle a droit pour réaliser son œuvre d'évangélisation. L'Eglise a peu connu cette situation. Même sous l'ancien régime, les pouvoirs devenaient vite oppresseurs, de protecteurs qu'ils auraient dû rester. Que l'on songe par exemple aux luttes du sacerdoce et de l'empire à travers les siècles : sous les empereurs de Constantinople, au moyen âge, au temps du gallicanisme, du joséphisme. Comme dans tous ces cas, l'Eglise se voyait menacée d'absorption par le pouvoir civil et qu'elle avait affaire à des princes chrétiens, elle n'a pas hésité à se défendre avec la dernière des énergies et à donner à ses princes de solennels avertissements.

Là où elle n'est pas reine, l'Eglise préfère être simple citoyenne plutôt que principale employée ou favorite (Veuillot). C'est la situation qu'elle occupe actuellement dans beaucoup de pays. Pas de privilèges, mais liberté d'action. Encore cette liberté est-elle plus ou moins grande selon les pays. Souvent aussi des limites sont fixées à cette liberté d'expansion par des concordats plus ou moins onéreux pour l'Eglise. Il est clair qu'en acceptant ces régimes, l'Eglise ne signifie nullement qu'elle les approuve en tout ce qu'ils sont et en tout ce qu'ils font. Tout qui connaît la doctrine théologique sur l'Etat le sait bien. L'Eglise va-t-elle, pour autant, rappeler *opportune et importune* à ces gouvernants qu'ils se laissent guider par une conception fausse de l'Etat ? Ce serait entretenir un malaise qui jetterait le trouble dans la vie civique et qui créerait une situation préjudiciable en tout premier lieu à l'action apostolique. Ajoutons que ces gouvernants ne se revendiquent nullement de l'Eglise et celle-ci n'a point mission pour faire des admonestations à d'autres qu'à ses enfants. Pour ceux du dehors il y a sa doctrine qu'elle prêche aux quatre vents du ciel et que tout e monde peut connaître. L'Eglise se contente donc d'utiliser les possibilités qu'on lui accorde pour remplir sa mission auprès des âmes. Sa thèse est connue. Elle vit dans l'hypothèse.

L'Eglise accepte même les régimes d'oppression. Elle a connu celui des Césars. Elle connaît celui de l'U.R.S.S. et, dans une mesure moindre, celui du Mexique et d'autres pays. Sauf quand la situation devient notoirement anarchique et que les gouvernants agissent manifestement contre le bien commun, elle interdit à ses fidèles de se révolter et leur demande de travailler à l'amélioration de l'état existant par les voies légales. Dira-t-on qu'elle approuve l'oppression dont elle est victime ? Evidemment non. Elle élèvera parfois la voix contre les persécuteurs et réclamera d'être traitée selon le droit commun. Mais elle souhaite la conversion du régime et ne travaille pas à sa ruine. Elle a pratiqué héroïquement la consigne du Maître : « Rendez à César » pendant les persécutions qui l'ensanglantèrent au berceau. Elle garde la même attitude devant les modernes persécuteurs.

Telle se dresse l'Eglise au-dessus des régimes. Telle elle demeure tandis qu'ils passent. Dirons-nous pour cela que jamais, dans les actes de ceux qui ont pour mission de la gouverner ou de la représenter, on ne trouve l'ombre d'un geste de courtisanerie ? Que non pas. L'Eglise est composée d'hommes et l'infaillibilité ne leur a pas été promise pour toutes les paroles qui sortent de leur bouche. Mais, avant de porter un jugement sur leur conduite, on ferait bien d'imposer silence à ses propres passions afin de se mettre dans les conditions idéales d'objectivité.

§ 3. — *L'Eglise et les riches.*

L'objection. — L'Eglise marche, disent ses adversaires — et les communistes étendent l'accusation à toutes les religions — dans le sillage des possédants, des exploiteurs. A certaines époques de l'histoire nous la voyons elle-même propriétaire d'immenses territoires qu'elle fait cultiver à son profit par un peuple de serfs. Maintenant qu'elle est dépouillée, elle n'en reste pas moins tournée vers les riches qu'elle fréquente de préférence aux pauvres et pour lesquels elle fait preuve d'une indulgence vraiment excessive. Enfin ses principes sociaux la mettent du côté du capitalisme contre le prolétariat, car elle admet comme une nécessité inéluctable deux classes dans l'humanité : une classe possédante et une classe serve, et elle se contente de faire appel à la charité de la première pour la seconde. Bref l'Eglise est à travers les âges ou capitaliste elle-même, ou servante ou complice du capitalisme.

Principes de solution. — 1. **L'Eglise capitaliste.** — Il est exact qu'au moyen âge l'Eglise est devenue une puissance féodale. Cela s'est fait naturellement à la suite des nombreux legs qui ont été faits aux évêques et aux monastères, sous la poussée des populations qui cherchaient protection auprès des seigneurs et préféraient parfois la recevoir d'un prince de l'Eglise plutôt que d'un prince temporel et, enfin, par suite de la nécessité dans laquelle l'Eglise elle-même s'est trouvée de se défendre contre les seigneurs féodaux qui menaçaient son indépendance.

Cette entrée de l'Eglise dans la hiérarchie féodale n'a pas été sans inconvénient. Nous avons montré au chapitre deuxième les maux qu'elle engendra dans le monde ecclésiastique *tam in capite quam in membris.* Mais pour les populations ce fut un bien. Il faisait bon vivre sous la crosse. Nous n'ignorons pas que trop de dignitaires ecclésiastiques ont abusé de leur situation et de leurs richesses. L'Eglise cependant n'a pas cessé de rappeler à tous que les biens de l'Eglise étaient le patrimoine des pauvres et que l'on devait s'en servir pour faire face à tous les besoins de la charité. Et s'il est un devoir auquel elle n'a point failli c'est bien celui-là. Que l'on se rappelle les Maisons-Dieu, les léproseries, les maladreries, les multiples confréries charitables et les congrégations tant d'hommes que de femmes qui surgirent au moyen âge pour le service des pauvres et des malades. La Charité restait à la fin de l'Ancien Régime un des plus beaux fleurons de l'Eglise.

2. **L'Eglise servante du capitalisme.** — Au sujet de l'attitude actuelle du clergé en face des riches il faut faire des considérations assez semblables à celles que nous avons faites en parlant de l'attitude de l'Eglise en présence des différents régimes politiques. Il n'y a pour l'Eglise ni riches ni pauvres, mais des âmes à sauver. Pour remplir sa mission l'apôtre doit entrer en contact avec tout le monde. Il ne doit pas pour autant être d'accord avec tout le monde ni justifier toutes les exactions. Mais il ne doit pas, d'un autre côté — s'il veut faire l'éducation des classes privilégiées et leur apprendre à mettre leur fortune au service des déshérités — prendre des attitudes de démagogue et faire retentir les airs de discours incendiaires. La transformation sociale du monde sera l'œuvre d'une longue patience et non des révolutions. L'Eglise y travaille depuis qu'elle existe. Il faudrait de gros volumes pour faire l'histoire de tout ce qu'elle a créé en faveur des pauvres. Sans elle et sans le travail constant de ses ministres pour rappeler aux riches qu'ils ne sont que les banquiers des pauvres et pour faire toucher à ces derniers leurs... dividendes, l'abîme entre les possédants et les déshérités serait encore dix fois plus effrayant. Après cela qu'on cite tel ou tel pasteur qui ne soit pas assez ferme devant les prétentions de l'un ou l'autre maître de la terre, qui pourrait s'en étonner ? Encore faudrait-il dans chaque cas connaître — avant de juger — toutes les circonstances qui accompagnent telle attitude. On serait effrayé de la fausseté des appréciations que l'on émet, et l'on constaterait que la présence de « mon curé chez les riches » n'a souvent d'autre raison que les nécessités du pauvre.

3. **L'Eglise, complice du capitalisme.** — L'Eglise est certes pour la propriété privée. Elle estime que c'est le moyen voulu par la nature elle-même pour que les choses créées puissent procurer aux hommes le plus d'utilité. Mais la propriété est un service ; elle a des devoirs. Sont condamnés ceux qui la mettent exclusivement au profit de leur égoïsme. « Il faut tout mettre en œuvre, déclare le pape Pie XI, dans *Quadragesimo anno*, afin que la part des biens qui s'accumulent aux mains des capitalistes soit réduite à une plus équitable mesure et qu'il s'en répande une suffisante abondance parmi les ouvriers ».

L'Eglise s'est élevée avec véhémence, non pas contre le capitalisme dont les bolchevistes ont fait une sorte de mythe destiné à faire impression sur les masses, mais contre les abus du capitalisme. A preuve les encycliques célèbres *Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno*. Cette dernière contient une critique des plus magistrales des abus du capitalisme moderne. A cause de lui, dit le pape, « toute la vie économique est devenue horriblement dure, implacable, cruelle » ; « les richesses créées en si grande abondance à notre époque d'industrialisme sont mal réparties », on ne tient « aucun compte ni de la dignité humaine des ouvriers, ni du caractère social de l'activité économique, ni même de la justice et du bien commun », et « la dictature économique qui a succédé aujourd'hui à la libre concurrence... est immodérée et violente, elle a besoin d'un frein énergique et d'une sage direction ».

L'Eglise est-elle donc vraiment la complice des capitalistes ?

Sans doute, tous les catholiques ne montrent pas l'empressement qui serait souhaitable à répondre aux ordres des Souverains Pontifes. Ce n'est pas l'Eglise qu'il faut en incriminer, mais la lenteur de certains

catholiques à comprendre et à obéir. N'est-ce pas encore Pie XI qui stigmatise « ces hommes qui, tout en se disant catholiques, se souviennent à peine de la sublime loi de justice et de charité... qui, chose plus grave, ne craignent pas d'opprimer les travailleurs par esprit de lucre. Bien plus, il en est qui abusent de la religion elle-même, cherchant à couvrir de son nom leurs injustes exactions, pour écarter les réclamations pleinement justifiées de leurs ouvriers ».

Qu'on ose dire, après ces fortes paroles, que l'Eglise fait preuve de lâcheté et de servilisme en face des puissances financières !

Abbé Jean VIEUJEAN,
ancien professeur au Grand Séminaire de Liége, aumônier général de l'Association Catholique de la Jeunesse Belge.

BIBLIOGRAPHIE. — Cet exposé des principales difficultés tirées de l'histoire de l'Eglise s'arrête à celles qui concerne l'Eglise en général. Nous avons, par conséquent, omis les objections qui concernent l'histoire des institutions particulières, par exemple l'histoire des ordres religieux, notamment celle des Jésuites. En cette matière, on continuera à consulter avec fruit l'ouvrage très agréablement écrit de A. Brou, *Les Jésuites et la Légende*, 2 vol., Paris, Retoux, 1906-1907.

La bibliographie du sujet est inépuisable. Le lecteur français consultera en tout premier lieu les grands dictionnaires dont la science catholique française peut être fière très légitimement : le *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, Letouzey), le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (*ibid.*), le *Dictionnaire de la Bible* (*ibid.*), le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* (*ibid.*) et surtout le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (Paris, Beauchesne). Ensuite, on aura recours à la collection des petites encyclopédies où paraît également le présent volume. Plusieurs d'elles, notamment *Le Christ*, *Eucharistia*, *Ecclesia*, *Tu es Petrus*, ont une portée directement apologétique. Enfin on consultera les grandes histoires de l'Eglise. Pour le lecteur français, celle de M. Mourret et celle de MM. Fliche et Martin, en voie de publication, rendront sans doute le plus de services.

Il existe aussi des volumes de mélanges qui traitent la plupart des difficultés ici brièvement examinées. Nous songeons en particulier aux volumes de M. Guiraud : *Histoire partiale et histoire vraie.*

En France, l'apologétique de vulgarisation a été au cours de ce premier quart de siècle quelque peu négligée. Il n'en fut pas ainsi dans les pays d'expression allemande ou anglaise. En ce qui concerne les pays anglo-saxons, on connaît le succès de certains livres populaires, tel B. L. Conway, *The Question Book. New Edition* (2.253.000 exemplaires vendus. New-York, The Paulist Press, 1929). En Allemagne, surtout avant la grande guerre, les publications du Volksverein, à München-Glattbach, furent réputées, et à bon titre : voir par exemple : *Gesammelte apologetische Volksbibliothek*, 2 vol., München-Gladbach, 1911 ; *Apologetische Vorträge.* Herausgegeben vom Volksverein für das Katholische Deutschland, 3 vol., München-Gladbach, 1909, 1907, 1912.

Comme organe périodique d'information, la *Revue apologétique*, bien qu'elle ait perdu la belle tenue de ses premières années d'existence, continue à bien mériter de la science catholique et à rendre service au clergé et aux laïques instruits.

En présence de la nouvelle offensive de l'impiété contre l'Eglise, l'apologétique a besoin d'être cultivée de nouveau, semble-t-il, avec plus de fermeté.

INDEX ALPHABÉTIQUE

*

E

G

H

I

J

M

N

O

P

U

V

W

X

Y

Z

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE. — L'APOLOGÉTIQUE PROPREMENT DITE

Première section. — *L'Ancien Testament.*

Deuxème section. — *L'Église de Jésus-Christ.*

TROISIÈME SECTION. — *Les Églises séparées et les hérésies.*

Quatrième section. — *Grandes religions non chrétiennes.*

Cinquième section. — *La foi et notre temps.*

Sixième section. — *Histoire de l'Apologétique.*

TROISIÈME PARTIE. — SOLUTIONS DES DIFFICULTÉS SPÉCIALES

Etablissements André Brulliard, Saint-Dizier (Haute-Marne). — 1937



Dessins préhistoriques de la grotte de Pech-Merle, Cabrerets (Lot). *Mains, chevaux, ponctuation et signes divers à intentions magiques. Emprise, consécration ou alliance, conjuration ?* (Dessin de l'abbé Lemozi.)



Bison blessé de la grotte de Niaux, (Ariège). *La flèche dans le flanc de l'animal figure l'emprise du chasseur sur l'animal. (Façon magique d'obtenir ce résultat : « magie sympathique. »)* (Communiqué par le comte Bégouen. Cl. Mandement.)

N. B. — Malgré le soin apporté à la lecture et à la correction des épreuves, des coquilles nous ont échappé. Pour les deux plus grosses en particulier, nos lecteurs auront rétabli d'eux-mêmes.

P. 71, en bas, c'est le nom du cardinal Gasparri qu'il faut lire à la place de celui du cardinal Pacelli.

P. 72 en bas, lire Jeunesse Ouvrière *Chrétienne*.

LE « SORCIER » DANSANT, DÉGUISÉ EN CERF, DE LA CAVERNE DES TROIS-FRÈRES (Ariège). *Dessin d'après nature de Delluc-Custody, 1937. Communiqué par le comte Bégouen. On prête à cette scène célèbre une signification religieuse ou plutôt magique.* (Cf. fig. 2.)



SÉPULTURE DE L'AGE DU RENNE A SAINT-GERMAIN-LA-RIVIÈRE (Gironde). *L'homme quaternaire ensevelissait ses morts suivant un rite : il croyait donc en un autre monde. Cette sépulture, découverte par le comte Bégouen qui la considère comme magdalénienne, présente ceci de particulier qu'il s'agit d'un squelette de femme brachycéphale.*



L'ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS. *Frontispice de l'ouvrage célèbre du P. Lafitau, S. J., missionnaire au Canada, 1681-1746 :* Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps, *1724, où, n'hésitant pas à instituer des comparaisons entre les rites « sauvages » de son temps et ceux, par exemple, de l'antiquité classique, il se montre un si remarquable précurseur de nos études actuelles d'histoire des religions. Gravure de I. B. Scottin. Selon Lafitau « le frontispice représente une personne... occupée à faire la comparaison entre plusieurs monuments de l'antiquité..., auteurs anciens et plusieurs relations... et autres curiosités de l'Amérique... Deux Génies rapprochent ces monuments..., lui aident à faire cette comparaison... mais le Temps... lui rend ce rapport encore plus sensible en lui [montrant la connexion de ces monuments] avec la première origine des hommes, avec le fond de notre religion... [et avec la Révélation primitive] qu'il lui montre dans une espèce de vision mystérieuse. »*



POTEAUX TOTÉMIQUES, *portant des emblèmes totémiques, en bois sculpté et peint (sortes de blasons), fréquents dans l'Amérique septentrionale, Kitwanga (Canada).* (Phot. Canadian National Railways.)

A gauche : *poteau totémique : « Totem du Loup blanc. » Prince-Rupert (Canada).*
(Phot. Canadian National Railways.)

Ci-dessous : *deux poteaux fétiches betsiléos, Madagascar. (Ne pas confondre avec les poteaux totémiques, il s'agit ici de fétiches.) Bois sculpté.*
(Musée de l'Homme, Trocadéro.)





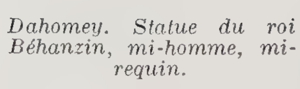




Porte en bois sculpté, peint. Provenant d'Abomey (Dahomey).

(Musée de l'Homme, Trocadéro.)





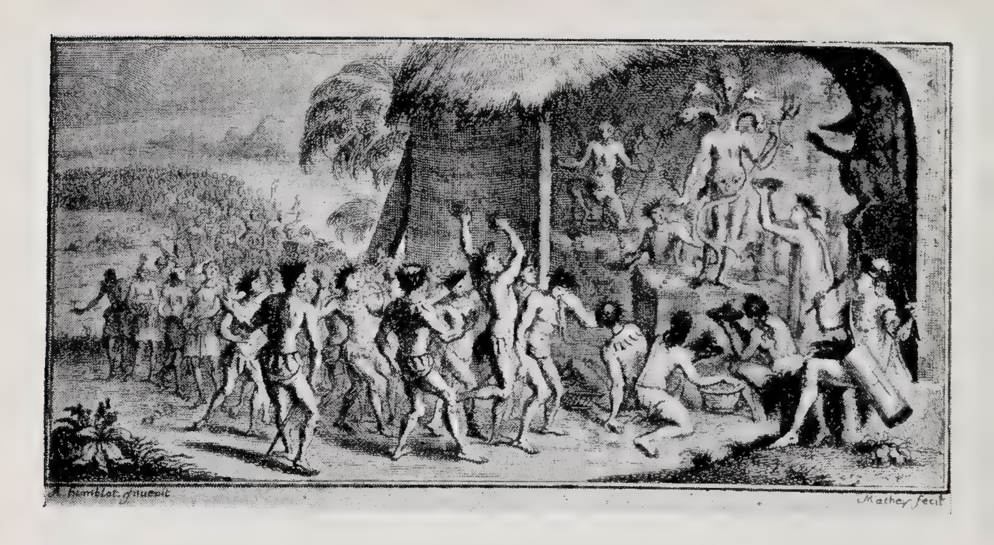
Dahomey. Statue du roi Béhanzin, mi-homme, mi-requin.

(Musée de l'Homme, Trocadéro.)

Idoles et emblèmes des Toungouses, Sibérie orientale. Expédition scientifique russe dirigée par le Professeur L.-A. Kulik. (Photo Rap.)

DANSE DU BISON CHEZ LES INDIENS MANDANS (Amérique du Nord). *Rite de chasse (magique). Les Mandans, portant la peau de la tête d'un bison (ou son masque) miment la chasse et la capture des bisons. Représentation destinée à obtenir le résultat souhaité : une chasse abondante, par « magie sympathique ».*

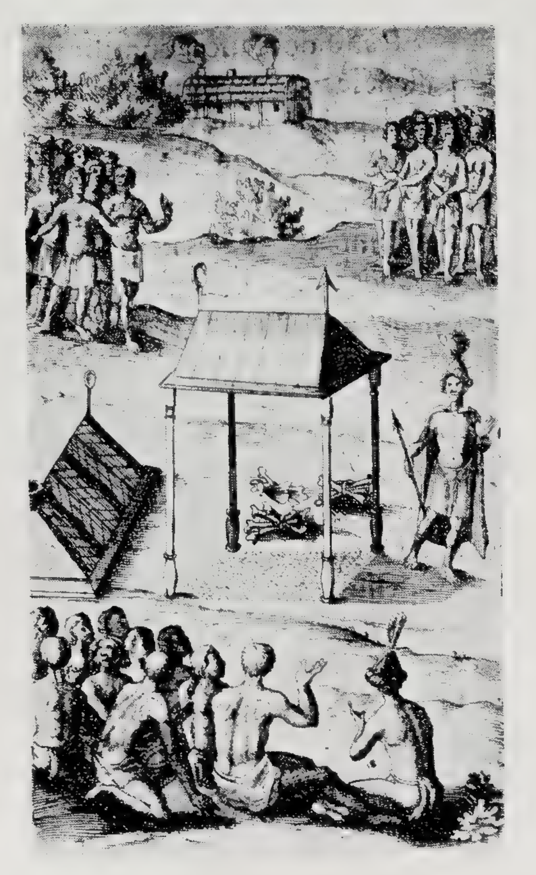
Cartaillhac et Breuil, *La Caverne d'Altamira*, (Monaco, 1906, pl. XXII, fig. 2, d'après le voyageur Catlin). (The North American Indians, Édimbourg, 1903.)



Cérémonie chez les Indiens : Offrande aux dieux. *Un musicien rythme la danse.* (D'après le P. de Charlevoix, S. J., 1682-1761 : *Histoire de Saint-Domingue*, 1730 ; gravure de Humblot.)

Carte des Pères Jésuites, 1672. *Missions d'Amérique, pays traversé par le Missis-sipi. Noter au centre l'indication :* « Manitou, *statue où les sauvages vont faire leurs adorations* ».

Religions primitives, I, v et vii.



A gauche : CULTE DES MORTS CHEZ LES IROQUOIS. *Vénération des ossements des ancêtres.* (D'après Champlain, 1567-1635, *Voyages faits par Samuel de Champlain, en la Nouvelle France.*)



A droite : DANSE RELIGIEUSE. (Illustration prise à l'ouvrage du P. Lafitau : *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724.)

Sacrifice d'offrande — non sanglant — selon l'usage ordinaire des peuples les plus anciens. *Offrande de feuilles de bétel chez les Veddas, population très primitive, à structure sociale très simple, de Ceylan.* (D'après Seligman, *The Veddas.*)

Sacrifice sanglant. *Selon Rattray, sacrifice de propitiation, de demande ou de culte des esprits ancestraux (le sang du sacrifice est recueilli dans un bol de bois), chez les Ashanti, population africaine, golfe de Guinée, ouest du Dahomey. Moins ancienne que la précédente ; selon la classification du P. Schmidt, n'appartient pas aux civilisations de stade primitif. mais à l'une des civilisations du stade primaire, celle de la civilisation à droit maternel, exogame, de la petite culture.* (D'après Rattray, *Ashanti*, Oxford, Clarendon Press, 1923.)

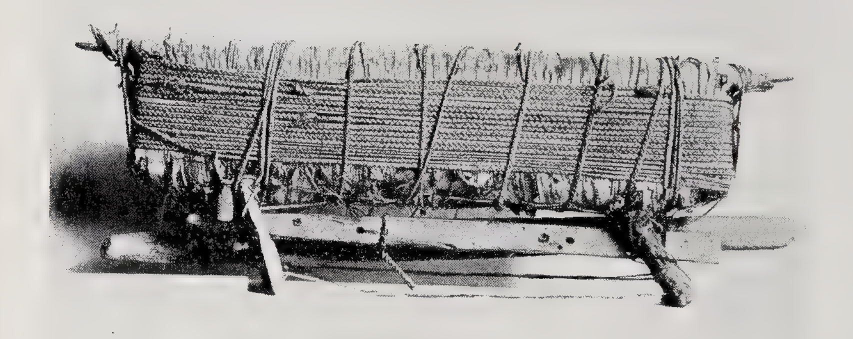
Religions primitives, I, v et vii.



Sacrifice sanglant aux ancêtres avant les semailles. (D'après Labouret, *Les tribus du rameau lobi* (peuple d'Afrique, Soudan Occidental), Paris, Institut d'Ethnologie, xv, 1931, pl. IX, 1).

Attirail de sorcier. *Brésil. Plateau de Matto-Grosso, village de Nalike (Indiens Cad'u ê o).* (Cliché Lévi-Strauss.)

Religions primitives, I, v et VII.



COFFRET SACRÉ *(Ile Tematangi, Arch. Tuamotu). En bois et en feuilles de pandanus, contenait les reliques des ancêtres.* (Musée missionnaire du Latran, Rome.)

AUTEL DU FEU, *à Souroukhany, dans l'Azerbeidjan, Perse du nord-ouest. On trouve dans l'Iran un certain nombre d'autels du feu, petits monuments volontiers taillés dans le roc, comme ceux de Naqch-i-Roustem qui sont célèbres. Dates difficiles à déterminer. Peut-être époque achéménide, VIe-IVe s. av. J.-C., peut-être époque antérieure. Le monument ici figuré est beaucoup plus récent, comme le montre l'architecture. On sait qu'un petit nombre de fidèles (Guèbres en Perse, Parsis émigrés dans l'Inde) ont conservé jusqu'à nos jours la religion mazdéenne et par conséquent le culte du feu, symbole (ou culte naturiste qui est devenu le symbole) d'Ahura-Mazda. Précisément, il se trouve, attirées par l'exploitation du pétrole, des colonies mazdéennes à Bakou et aux environs de Bakou, c'est-à-dire dans l'Azerbeidjan.* (Photo Rap.)

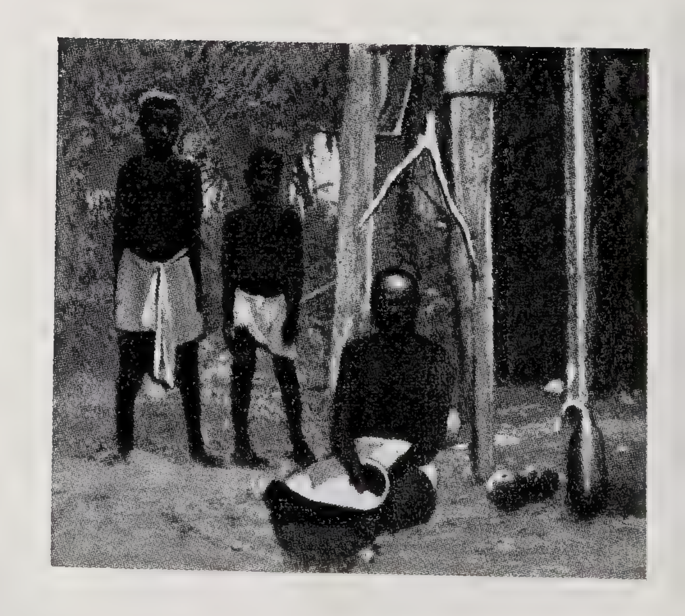


AUTEL *où l'on allume le feu, dans une cérémonie annuelle, pour la pêche du premier saumon. Appartient à l'une des tribus, fort anciennes, du centre de la Californie, stade des civilisations primitives, qui comportent ordinairement l'idée du Dieu suprême, créateur et régulateur de l'ordre moral. « Théologie » et morale dont la pureté se dégrade chez les civilisations ou cercles culturels plus récents.* (D'après J.-A. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington, 1925, planche VI.)

CÉRÉMONIE TOTÉMIQUE. *Dessins totémiques tracés sur le sol pour la fête en l'honneur du serpent mythique Wollunqua, chez les Waramunga, tribu du Centre australien. Les ethnologues les plus compétents regardent de moins en moins le totémisme comme un phénomène religieux (ce qu'on croyait d'abord presque universellement), mais plutôt comme un phénomène social, d'ailleurs complexe : ainsi l'emblème totémique est-il le « blason » du groupe.* (D'après l'ouvrage célèbre de Spencer et Gillen, *The native tribes of Central Australia*, New-York, 1904, p. 240, fig. 78.)

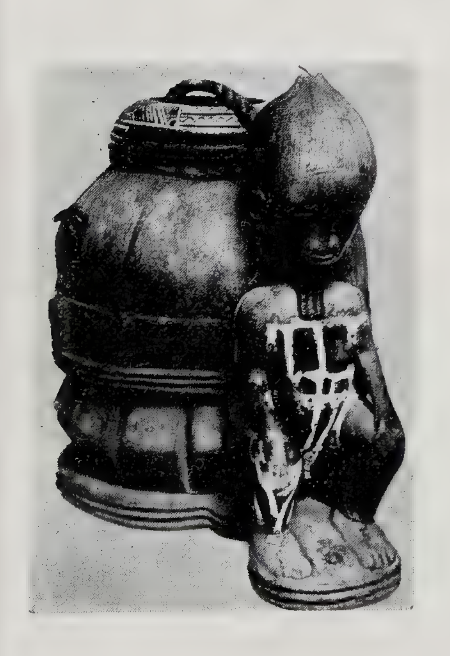


EMBLÈME TOTÉMIQUE FIGURÉ SUR LA TERRE *(Arunta d'Australie). Naturellement l'endroit devient interdit au vulgaire.* (Cliché Basedow, Maurice Besson, *Le totémisme*, Paris, 1924, pl. XII.)



SACRIFICE PROPITIATOIRE CHEZ LES CANAQUES, *pour obtenir une abondante récolte d'ignames. Série des rites agraires ou de fécondité, de tous temps et universellement répandus.* (Leenhardt, *La grande Terre*, Paris, 1922, p. 61.)

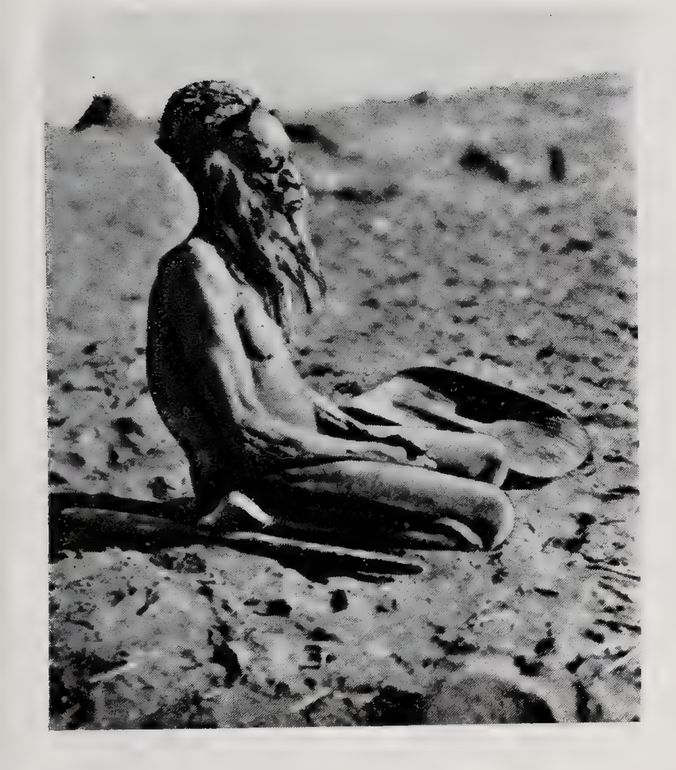
« Diseur de choses cachées » chez les lobi (Afrique, golfe de Guinée). *La prédiction se fait à l'aide de marionnettes.* (D'après Labouret, *Les tribus du rameau lobi*, planche XXX.)



Instrument divinatoire *en bois sculpté, chez les Baoulé. (Golfe de Guinée, Côte d'Ivoire.)* (Musée de l'Homme, Trocadéro.)

Sacrifices chez les pygmées. *Les pygmées appartiennent essentiellement à la civilisation primitive, avec idée de Dieu et morale restées assez pures. Sans doute représentent-ils « le stade d'évolution humaine le plus ancien que l'ethnologie puisse atteindre. » (W. Schmidt.) Dispersés dans le Centre africain, les îles Andaman (au golfe du Bengale), la péninsule de Malacca, les retraites montagneuses des Philippines.*
En haut, *sacrifice propitiatoire chez les Wakihuyus : immolation d'une chèvre blanche en expiation d'un grave péché.* (D'après les Dr Léonard Vandenbergh et Lowie. *On the trait of the Pygmees*, Londres, 1922. Planche aux pp. 100-101.)

En bas, *cérémonie pour la rémission de certains péchés (Kikouyou, Afrique orientale).*



KAI - KAI, MÉDECIN SORCIER DE L'OUEST ARUNTA. *Les Arunta sont une population, devenue célèbre chez les ethnologues, du Sud-Est australien. Très loin d'être primitive, elle est beaucoup moins ancienne qu'on ne l'a cru d'abord et que ne l'a cru, surtout, Durkheim dans son livre sur* les Formes élémentaires de la vie religieuse.

(Cliché Basedow, Maurice Besson, *Le totémisme*, Paris, 1924, pl. II.)



BAS-RELIEFS D'ABOMEY. *Les bas-reliefs peints qui décorent le palais des rois dahoméens à Abomey et quelques autres sculptures dahoméennes sont aujourd'hui célèbres. En voici un qui représente le* Loco *ou* Roco, *arbre mythique des branches duquel le premier homme et la première femme seraient descendus sur la terre.* (D'après Waterlot, *Bas-reliefs du palais d'Agadja à Abomey*, Paris, Institut d'Ethnologie I, pl. V, a.)

DANSE DE CLAN CHEZ LES INDIENS BORORO. *Plateau de Matto-Grosso (Brésil). Mission Claude et Dina Lévi-Strauss.* (Cliché Lévi-Strauss.)

DANSEUR MASQUÉ A SORONG. *Nouvelle Guinée, partie hollandaise (Mélanésie).* (Photo Rap.)

Religions primitives, I, v et VII.

PEINTURES RUPESTRES CHEZ LES DOGON DE SANGA, SOUDAN. *Cercle de Bandiagara. Auvent Desplaques. Partie centrale des peintures. Mission Dakar-Djibouti.*

DANSES RITUELLES. *Soudan, Sanga (Ogolda.) Noter le développement des masques. Mission Dakar-Djibouti.*

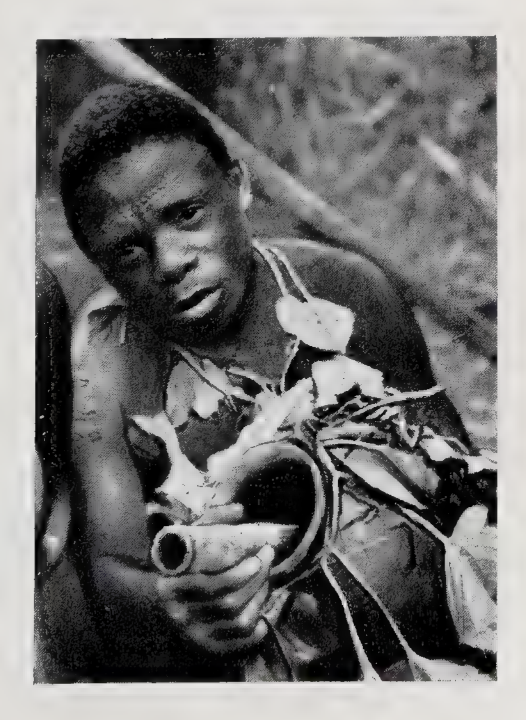


Féticheur. masqué. *(Congo belge)*. (Photo Rap.)



Fétiche a clous. *Instrument magique destiné à l'envoûtement. On sait que l'usage des clous et pointes diverses pour l'envoûtement est universel et se retrouve dans l'Europe antique aussi bien que contemporaine. Loango, côte du Moyen Congo (Congo français).*

RITES D'INITIATION. *Fréquentes partout, en tous temps et dans des civilisations fort élevées, sous nos yeux encore, les cérémonies d'initiation — qui font aussitôt penser aux célèbres mystères de l'antiquité classique — jouent un très grand rôle chez les Primitifs et notamment chez les Noirs. Elles sont de nature très diverse. Ce peut être l'initiation à une société secrète, particulièrement à une confrérie de sorciers (organisation parfois terrible ; le P. Trilles en a donné des exemples pour les Fân du Gabon). Ce peut être simplement le passage d'une classe, d'un âge à l'autre, surtout l'agrégation à la tribu du jeune homme qui atteint l'âge requis (rites de passage). Noter que ces cérémonies — telles certaines formes d'agrégation à la tribu — peuvent n'être pas exclusivement ou essentiellement magiques. Les instruments de musique y ont ordinairement une grande place. Cette photographie nous a été communiquée par le R. P. Schebesta, savant ethnologue de l'école du P. W. Schmidt, auteur entre autres d'un livre sur les* Conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri *(Négrilles de l'Afrique Centrale)*, Bruxelles, 1931. *Deux des Pygmées Banjari représentés ici portent des instruments de musique servant aux cérémonies d'initiation. Le P. Schebesta fait observer que chez les Pygmées — qui conservent le culte de l'Etre Suprême, du Grand Dieu, de Dieu... —, « la magie n'est pas aussi vivante ni d'usage aussi quotidien que chez les Nègres » (proprement dits), leurs voisins, auxquels les Pygmées ont dû emprunter bon nombre de leurs pratiques magiques ; elles sont donc d'origine secondaire.*



CIRCONCIS PENDANT L'INITIATION, *chez les Manjas ou Mandja, population assez primitive de l'Oubangui-Chari (Afrique équatoriale française).* (Collection ethnographique A. M. Vergiat, Villemontais, Loire.)

JEUNES INITIÉS CHEZ LES DAKJA, A BAMBARI (Oubangui-Chari.) *Le visage et le corps sont barbouillés de blanc avec du kaolin ; ils portent des trompes en bois ou en corne de buffle.* (Photo Wide World.)

Ziggourat d'Our en Chaldée. *La Ziggourat, ou tour à étages, portait au sommet une chapelle. Celle d'Our (en pays de Sumer) remonte à la IIIe dynastie d'Our. (Dates de la dynastie discutée, derniers siècles du IIIe millénaire av. J.-C., peut-être à partir de 2350.) Elle a été commencée par le premier roi de cette dynastie, Our-Nammou. Se trouve dans l'enceinte sacrée (l'Entémenil) qui enfermait, selon l'usage oriental (et grec, plus tard : le téménos), les divers sanctuaires.*

(Fouilles anglo-américaines de Woolley, 1923-1924.)



Partie de la stèle d'Our-Nammou, *premier roi de la IIIe dynastie d'Our. Le roi, représenté deux fois, verse des libations à Nannar, dieu-lune, patron d'Our, et à Ningal, épouse de Nannar. Il reçoit l'ordre de bâtir la Ziggourat d'Our.*

(Musée de Philadelphie.)



Lieu de culte élamite (Perse actuelle, partie sud). *Plateau votif en bronze représentant une cérémonie religieuse au lever du soleil. Dédié par le roi d'Elam, Shilhak-in-Shoushinak, fin du XIIe siècle avant Jésus-Christ.*

(Fouilles de la Délégation en Perse. Mission Morgan, campagne 1904-1905. — Musée du Louvre.)



Le roi ou prince sumérien Our-Nina et sa famille. *A gauche, Our-Nina « patési » de Lagash (auj. Telloh), (vers 2900 avant Jésus-Christ) en tenue rituelle : en jupon (kaunakès, étoffe à mèches laineuses, dérivée de la toison animale), et le torse nu, porte sur sa tête une corbeille à briques et va poser la première pierre d'un temple. A l'origine on officiait nu devant le dieu. Au registre inférieur le roi est assis.*

(Fouilles de Sarzec, 1877-1881. — Musée du Louvre.)



Stèle dite des Vautours, fragment : le dieu Nin-Girsou, dieu patron de la ville de Lagash avec son emblème. *Vers 2800 avant Jésus-Christ. Stèle de victoire (son nom vient des vautours qui dévorent des cadavres) élevée par Eannatoum I[er], patési de Lagash et troisième successeur d'Our-Nina, vainqueur de la ville voisine (sumérienne aussi) d'Oumma, perpétuelle ennemie de Lagash.* (Fouilles de Sarzec, 1877-1881. — Musée du Louvre.)

Charte de donation, dite « koudourrou », du roi kassite Melishipak II (1208-1188 environ). *Donation en faveur d'un fils du roi. La dynastie kassite (envahisseurs descendus du Nord-Est, des monts Zagros) réussit à s'installer à Babylone vers 1750 et aurait régné pendant 576 ans, jusqu'en 1175. Pierre emportée comme butin de victoire par les Elamites. Emblèmes des dieux avec leurs animaux attributs. Trouvé à Suse par la mission Morgan.* (Musée du Louvre.)



PRÉSENTATION AU DIEU. *Le bas-relief de ce koudourrou figure le roi kassite Mélishipak II, présentant sa fille à la déesse Nanaï. Les scènes de présentation sont très fréquentes depuis une époque fort ancienne dans l'art mésopotamien. En haut, symbole des divinités Shamash (dieu soleil), Sin (nom akkadien, sémitique, du dieu-lune), Ishtar (planète Vénus, aussi déesse guerrière et déesse de la fécondité). (Fin du XIII[e] siècle avant Jésus-Christ).* (Musée du Louvre. — Cliché Giraudon.)



SCÈNE RELIGIEUSE CHALDÉENNE. *Un personnage arrose la fleur sacrée devant le dieu. Au-dessus de ce dernier, le soleil, son emblème.*

(Musée du Louvre. — Cl. Giraudon.)



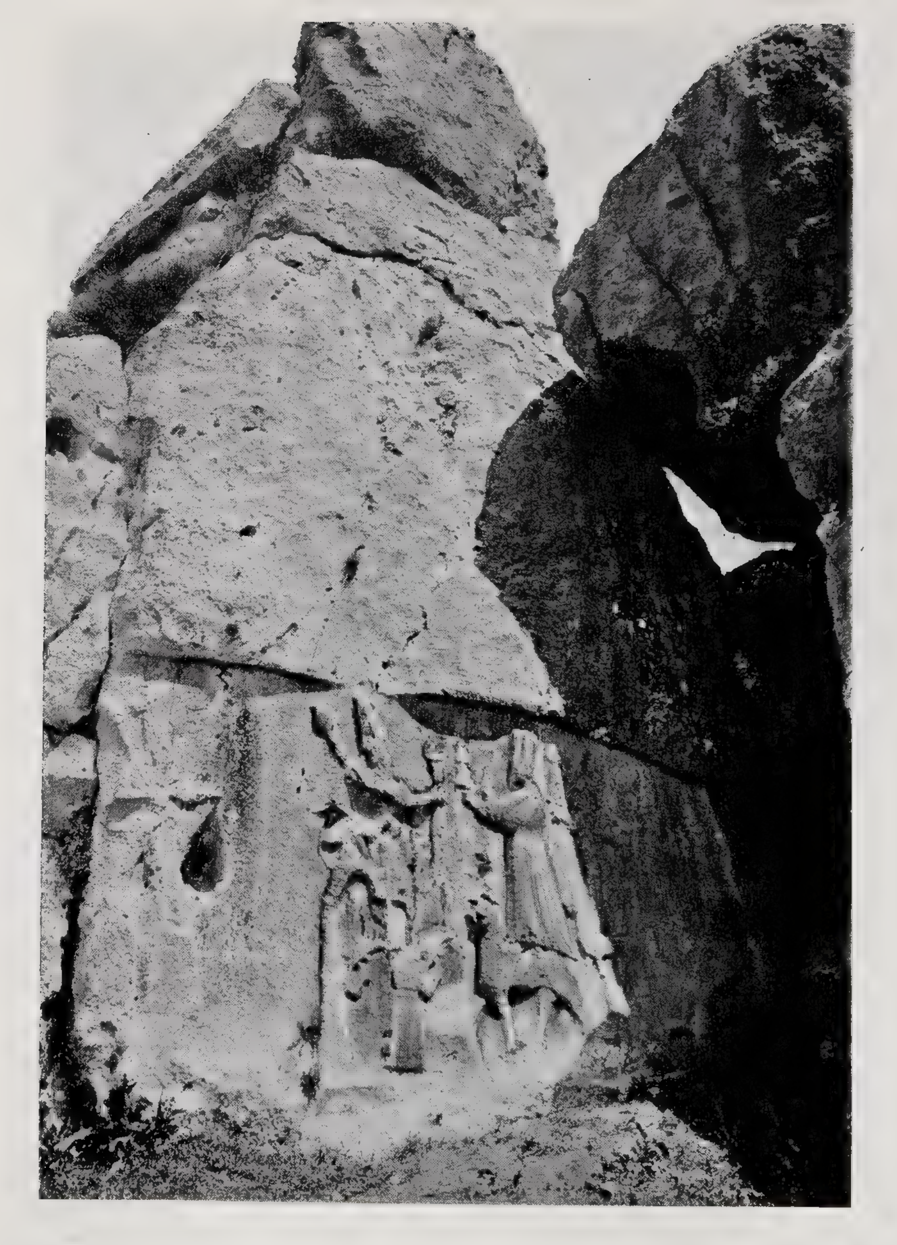
SOMMET DE LA STÈLE DE HAMMOURABI (milieu du XXe siècle). *Le dieu soleil Shamash dicte ses lois à Hammourabi, roi de Babylone (en Akkad, pays sémitique qui alors a la suprématie : première dynastie babylonienne). Epoque d'Abraham. Le texte est gravé au-dessous de l'image. Ce fameux code a été trouvé en 1901 par la Mission Morgan à Suse où les Elamites l'avaient emporté comme butin de guerre, ainsi que bien d'autres monuments de diverses époques qui nous sont ainsi parvenus. Stèle déchiffrée par le R. P. Scheil.*

(Musée du Louvre. — Cliché Giraudon.)

PARADIS CHALDÉEN (sumérien, XXVIIIe siècle avant Jésus-Christ). *Ce cylindre sceau représente le mythe d'Etana qui voulut, porté par un aigle, atteindre le ciel. En haut, la scène peut représenter l'Empyrée où les dieux festoient. Le cachet en forme de cylindre qu'on roule sur matière molle (argile) pour y imprimer le sceau du possesseur semble moins ancien que le cachet plat. M. Contenau le juge lié à l'expansion sémitique, qui l'a fait accepter dans toute l'Asie Occidentale.*

(Fouilles de Telloh, ancienne Lagash. — Musée du Louvre.)





CORTÈGES DU TEMPLE RUPESTRE DE YAZILIKAYA, PARTIE CENTRALE. *Au premier rang le dieu de l'orage. M. Delaporte, à qui nous devons l'aimable communication de ce cliché, ne connaît pas d'autre représentation* certainement *hittite de cette divinité. Les reliefs ont été sculptés sur les parois rocheuses de deux grottes naturelles, situées à moins de 2 km. au nord-est de Hattous, (aujourd'hui Boghaz-keuy, capitale des Hittites, au temps de leur grand empire, au centre de l'Asie Mineure, dans la Cappadoce, à l'est d'Angora), XIIIe siècle avant Jésus-Christ.*

Scène d'offrande assyrienne. *Ces trois figures, assemblées arbitrairement, appartenaient à des groupes séparés. A gauche, le génie ailé, coiffé de la tiare aux trois paires de cornes de taureau, devait participer à une cérémonie religieuse dont l'origine se rapporte à une très ancienne pratique agricole de Mésopotamie : la fécondation artificielle du palmier. (Remarquer que nous sommes ici en Assyrie, au nord, et non plus en Babylonie ou Chaldée, d'ailleurs à une époque postérieure.)*

(Musée du Louvre. — Cliché Alinari.)



Scène religieuse assyrienne. *Fin du IXe siècle ou début du VIIIe av. J.-C. Assyriens en prière devant le dieu à la hache (Adad, dieu de l'orage). Derrière lui la déesse de la guerre (Ishtar). Cylindre-sceau du préfet Ashour-Beli-Outsour.*
(Bibliothèque Nationale. — Cliché Giraudon.)

LA « CHAPELLE » DU PALAIS DE CNOSSOS (Crète). *Date : Minoen moyen III (1750-1580), grande époque de puissance et de magnificence en Crète. Dans cette sorte de chapelle privée, les objets de culte : cornes de consécration, hache double en stéatite, figurines de terre cuite, etc..., étaient en partie disposés sur une banquette (double ici). Cet usage se rencontre en des temps et pays fort divers, par exemple en Canaan.*

CNOSSOS. SALLE DES DOUBLES HACHES. *Ce grand hall se trouve dans la partie orientale du palais, dite des appartements privés. Il est orné de figurations de doubles haches, qui abondent à Cnossos. Le nom de la hache étant* labrys *dans les vieux dialectes d'Asie Mineure, sans doute le nom de* labyrinthe *(palais, sanctuaire de la hache) en est-il dérivé.* (Cliché Boissonnas, Genève.)



Sarcophage de Hagia-Triada. *Fragment d'un sarcophage célèbre en pierre stuquéee et peinte, appartient à l'époque du deuxième palais de Hagia-Triada (vers 1400 avant J.-C.). Scènes religieuses importantes pour l'étude de la religion crétoise. Ici noter le culte de la double hache. Le culte de la hache, répandu dans toute l'Asie occidentale, fleurissait sans doute aux temps préhistoriques. Symbole et réceptacle d'une force mystérieuse. Attribut du « grand dieu », du dieu de l'orage en Asie occidentale, du Zeus de Labranda en Asie Mineure (labrys), du Zeus crétois (héritage grec des religions préhelléniques).* (Musée de Candie. — Cl. Boissonnas, Genève.)

Déesse crétoise aux serpents. *Figurine en faïence émaillée, provenant du palais de Cnossos (v. 1600). Le culte du serpent divinité de la Terre, des Enfers, est quasi-universel.* (Musée de Candie. — Cl. Boissonnas, Genève.)



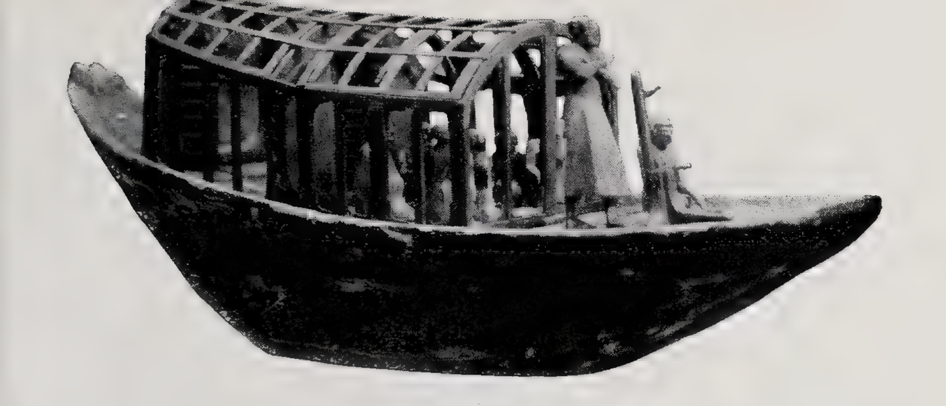
Scène religieuse égéenne. *Offrande de pavots et de fruits à la déesse de la végétation. Dans le champ, le soleil, la lune, la voie lactée, la double hache. Chaton d'une grande bague en or trouvée à Mycènes où s'étaient répandus la religion et l'art égéens* (Musée National d'Athènes. — Cliché Giraudon.)



Tauromachie. *Les scènes de tauromachie (plutôt acrobaties), sont fréquentes dans l'art égéo-crétois. Jeu d'origine religieuse, se rattachant sans doute au culte du taureau, (réceptacle de force). Légendes postérieures,* grecques, *du Minotaure, de Pasiphaë. Cette fresque provient du palais de Cnossos.* (Musée de Candie. — Cliché Boissonnas, Genève.)

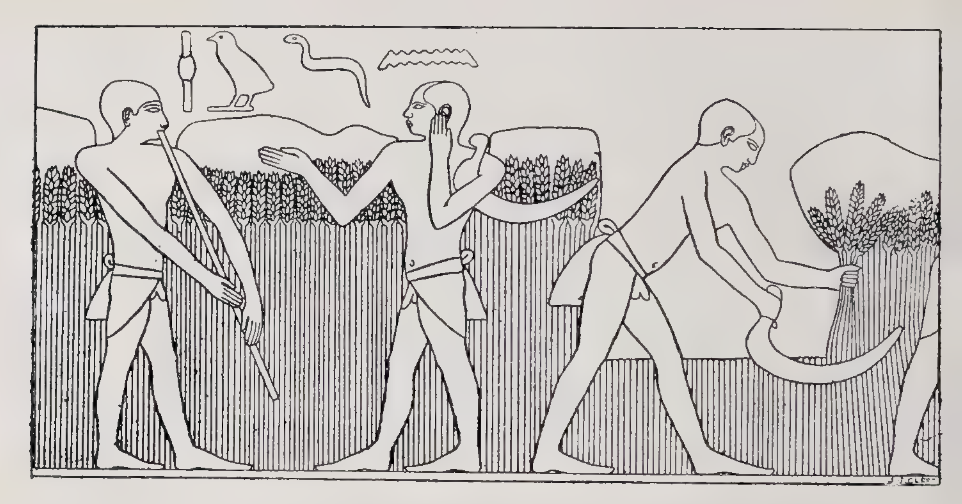
PRIÈRE AUX DIEUX SOLAIRES ÉGYPTIENS. *Papyrus hiéroglyphique.* (Bibliothèque Nationale. — Cliché Giraudon.)

PÈSEMENT ET JUGEMENT DE L'AME. *Sous le regard du dieu Tôt (sous la forme d'un singe) on pèse l'âme d'un mort : d'un côté ses bonnes actions, de l'autre les mauvaises.* Livre des Morts, *Egypte, XVIIIe dynastie.* (Musée du Louvre. — Cliché Giraudon.)



Barque funéraire. *Type des innombrables barques, trouvées dans les tombeaux et sur lesquelles le mort était censé faire le voyage de l'au-delà.* (Musée du Caire. — Cliché Lehnert et Landrock.)

Offrande des prémices au dieu. *Ramsès II vient de couper la gerbe qu'il fait offrir, avec un taureau blanc, au dieu Min* (Médinet-Habou). (Publié d'après Moret, *La mise à mort du dieu en Egypte*, Geuthner, éditeur.)



RITE DE LA MOISSON. *Le flûtiste, mêlé aux moissonneurs déplore la mise à mort des épis, dont la première gerbe sera offerte à Osiris, dieu agraire. « Les Egyptiens, dit Moret, croient que chaque force de la nature est animée par un dieu dont la vie et la mort expliquent le renouveau et le dépcrissement périodique de l'Univers... Comme partout, l'homme, en Egypte, s'est figuré les dieux à sa ressemblance : tout dieu naît, devient adulte, puis vieillit et meurt. Mais le dieu ne meurt que pour renaître comme le soleil qui meurt chaque jour à l'Occident et renait chaque matin à l'Orient. L'homme doit aider les dieux à bien supporter l'épreuve de la mort quotidienne ou périodique et contribuer à les faire renaître.» D'ou les rites de moisson.*

(Publié d'après Moret, *loc. cit.*, Geuthner, édit.).

OFFRANDES AUX DIEUX. *Stèle de Zéher, époque saïte.* (Musée Guimet.)

TEMPLE D'AMENOTHÈS III A LOUQSOR. *Ces colonnes, sont les seuls restes du temple grandiose élevé par Amenothès III au dieu Amon. (Après l'introduction du christianisme, le temple fut transformé en église.)* (Cliché Lehnert et Landrock, Le Caire.)

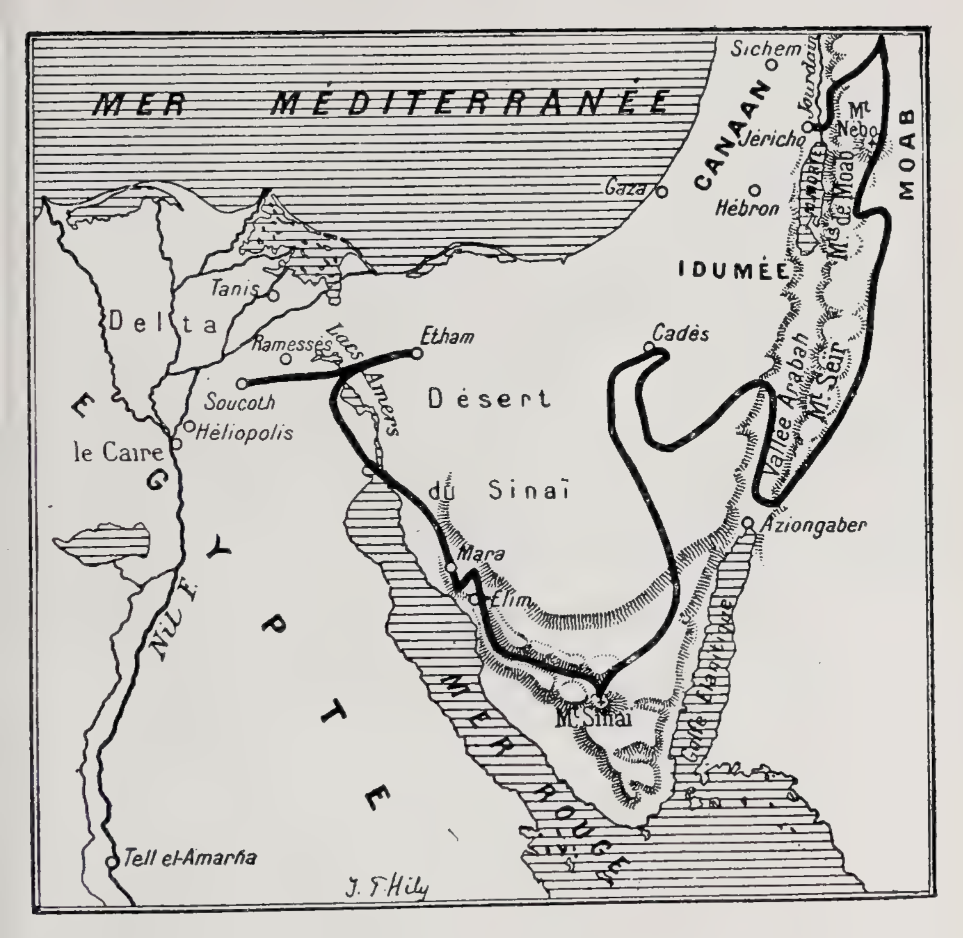


SACRIFICE D'ALLIANCE. *Sur la tombe d'un wely (saint personnage, protecteur, associé ou ami) que les Arabes visitent dans un dessein religieux, le sang d'une bête immolée est répandu en abondance.* (Jaussen, *Coutumes arabes au pays de Moab*, Gabalda, éd.)

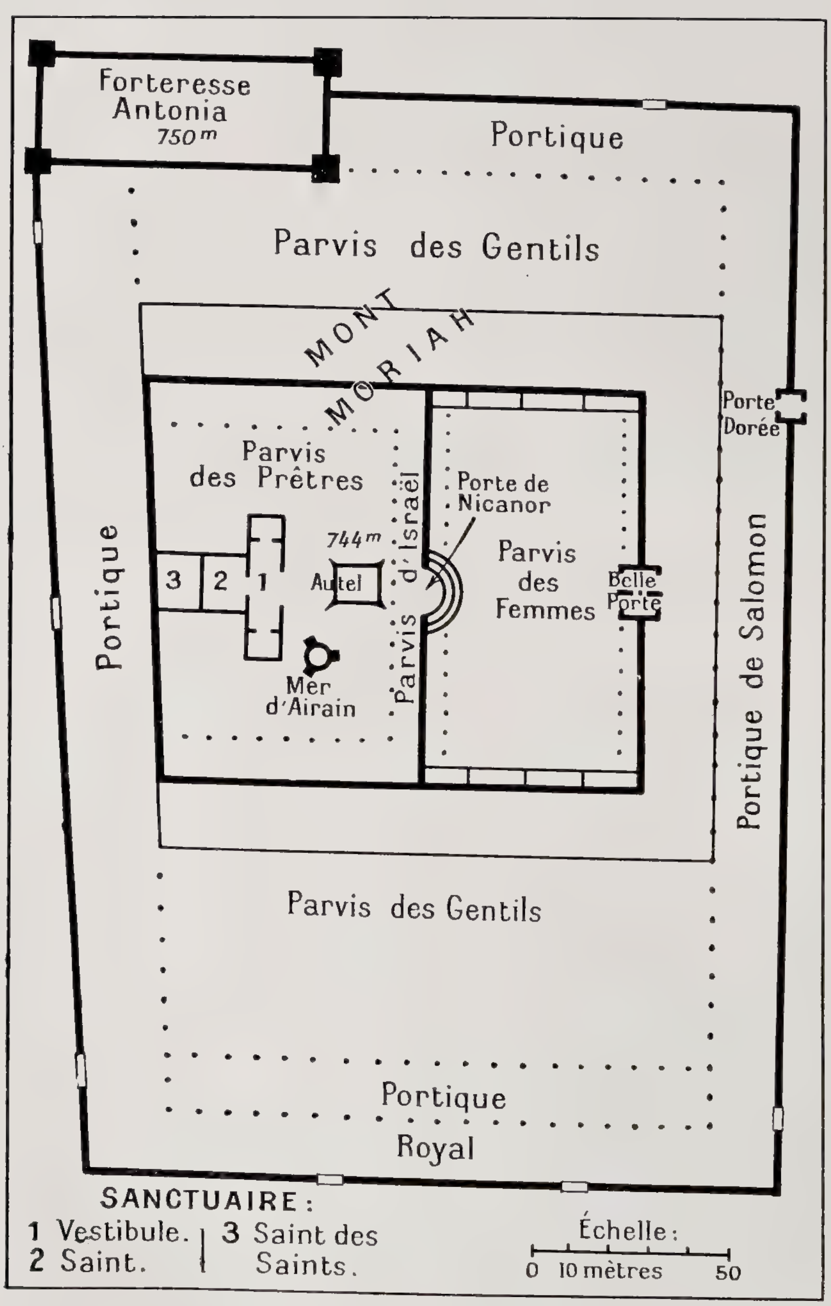
LES JUIFS A ÉLÉPHANTINE. *Fin de la lettre de la communauté judéo-araméenne d'Eléphantine à Magôhi, gouverneur de Judée, pour lui demander d'intervenir en faveur de la reconstruction du temple de Iavhé dans l'île de Jeb.* (Lignes 18 à 30 du papyrus. Comm. par A. Vincent.)



FONTAINES DE MOISE A CADÈS. *Les Israélites sortis d'Egypte nomadisèrent pendant trente-huit ans autour de l'oasis de Cadès, non loin du Sinaï et, là, Moïse les initia à une vie nationale et religieuse renouvelée.* (Cliché L. Soubigou.)



La route de l'exode.



Plan du second temple de Jérusalem.



LE HAUT-LIEU DE GÉZER AVEC SES STÈLES VOTIVES. *Type d'un sanctuaire en plein air des Cananéens païens (Gézer à l'O. de Jérusalem, fouilles de Macalister). Enceinte sacrée enfermant des pierres levées, soit bétyles où se concentre la puissance du dieu, soit symboles, stèles commémoratives ou funéraires, ou tout cela ensemble. L'une des onze pierres de Gézer atteste par son poli les frottements, onctions ou baisers séculaires. Souvent échancrure au sommet et cupules ou rainures sur les flancs, pour retenir mieux les onctions d'huile ou de sang provenant des sacrifices. Un bloc carré, à cavité centrale pour le feu, doit représenter l'autel ; parfois simple saillie du roc équarrie.*

Le sanctuaire devait comporter des ashéras, *troncs d'arbre souvent à peine dégrossis. Restes d'enfants inhumés dans des jarres (sacrifices humains ? — en tous cas, ces sacrifices sont attestés dans la religion cananéenne). Peut-être, comme ailleurs, fosse à mettre les cendres et les débris de vases sacrificiels, brisés rituellement après usage. Avec une citerne, bassin ou auge pour l'eau indispensable des sacrifices (à défaut d'une source), les hauts-lieux comportent des arbres et bosquets sacrés.*
(Cliché École Biblique de Jérusalem.)



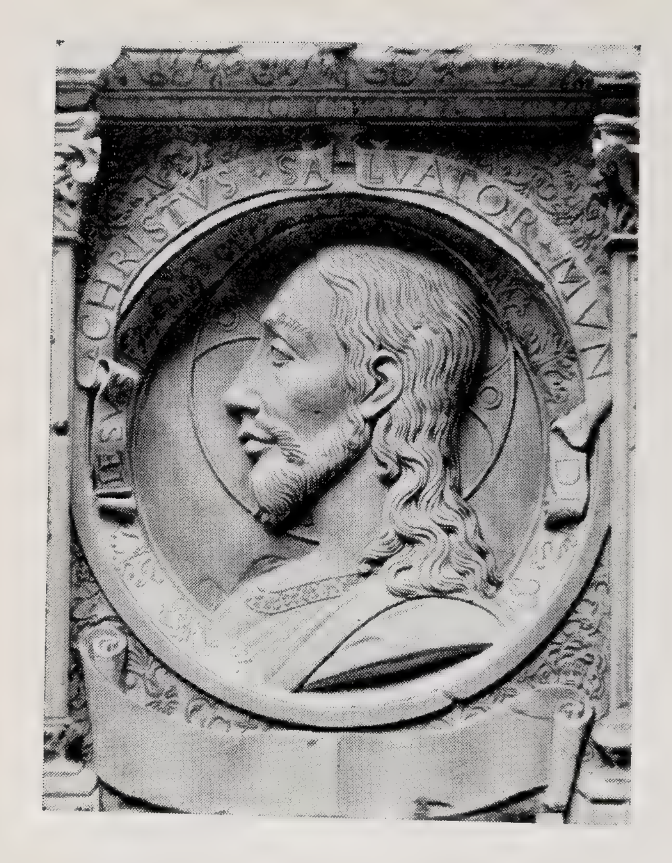
LE HAUT-LIEU DE PÉTRA ET SON AUTEL. *Pétra, la ville rupestre si curieuse (en Transjordanie, au S.-E. de la Mer Morte) comportait un haut-lieu (époque romaine) sur un rocher dominant leur capitale, les Nabatéens édifièrent un sanctuaire en plein air suivant l'antique formule.* (Cl. Ecole Biblique de Jérusalem.)



STÈLE DE MÉSA (milieu du IXe siècle av. J.-C.). *Sous le règne d'Ochozias (853-852), roi d'Israël (royaume du Nord), le pays de Moab (Transjordanie, est de la mer Morte), conquis par Israël, s'était rendu indépendant. Le roi de Moab célébra cette victoire dans l'inscription fameuse qui couvre cette stèle, découverte dans la moderne Diban (1868). Action de grâces au dieu Kamosh qui a procuré la victoire, mais dans le péril pressant le roi lui avait sacrifié son fils (tradition des sacrifices humains).*
(Musée du Louvre.)

LE BEAU DIEU D'AMIENS dit CHRIST ENSEIGNANT. « *Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours.* » (JO. XI, 25-26).

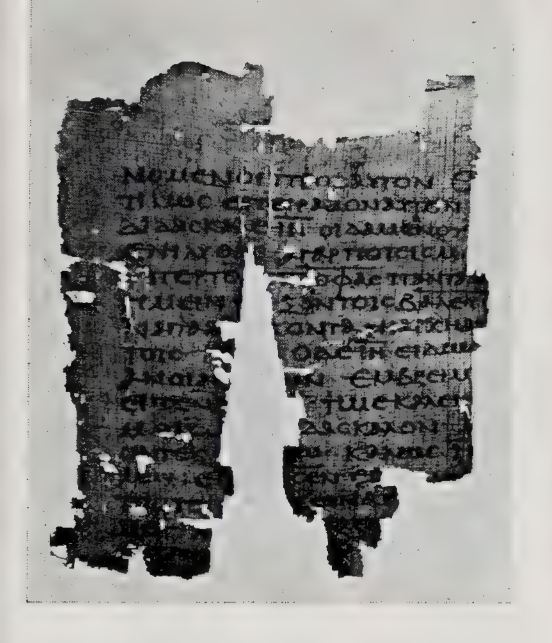
(Cliché Neurdein.)



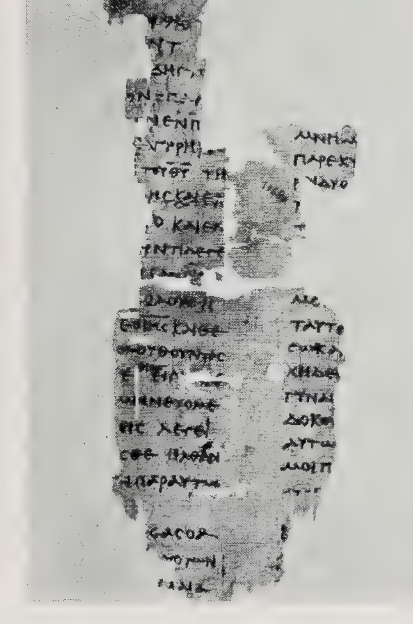
CHRIST DU CHATEAU DE BONNIVET, *XVIe siècle.*



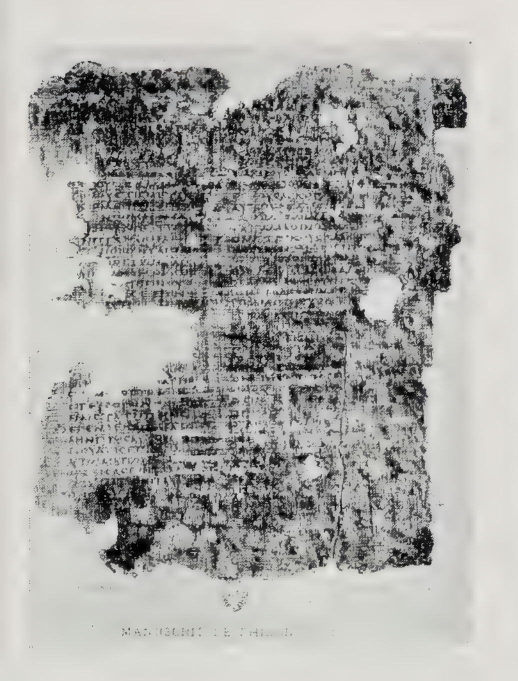
CHRIST SOUFFRANT. *Cette admirable tête, où se mêlent la souffrance et la sérénité, est conservée au* Musée Archéologique de Beauvais. (Cl. Harlingue.)



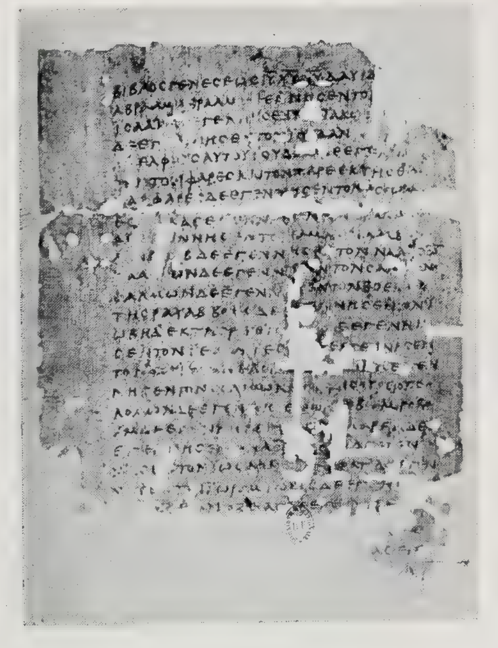
Papyrus évangélique. *L'un des trois feuillets récemment découverts d'un évangile du milieu du IIe siècle.* (Reproduit d'après *Fragments of a unknown Gospel*, édité par H. Idris Bell, Londres.)



Papyrus d'Oxyrrinque. *IIIe-IVe siècle (?). (Fragments de Jean,* I, 33-41 ; XX, 11-17.) Aujourd'hui au British Museum.



Papyrus de Coptos (Haute-Égypte). *Ve-VIe siècle (?). (Luc,* V, 30 ; VI, 4.) Aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale.



Papyrus d'Oxyrrinque. *IIIe-IVe siècle. (Passages de Matt.,* I, 1-20.) Aujourd'hui à Philadelphie.

CODEX SINAITICUS. *IVe siècle. (Luc, XV, 30; XVI, 25.)* Aujourd'hui au British Museum.

CODEX VATICANUS. *IVe siècle. (Matt., X, 16-42.)* A la Bibliothèque du Vatican.

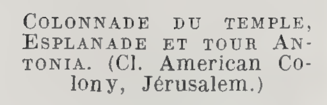
VERS BETHLÉEM. (Cl. American Colony, Jérusalem.)

LE VILLAGE DE LA VIERGE, NAZARETH. (Cl. American Colony, Jérusalem.)

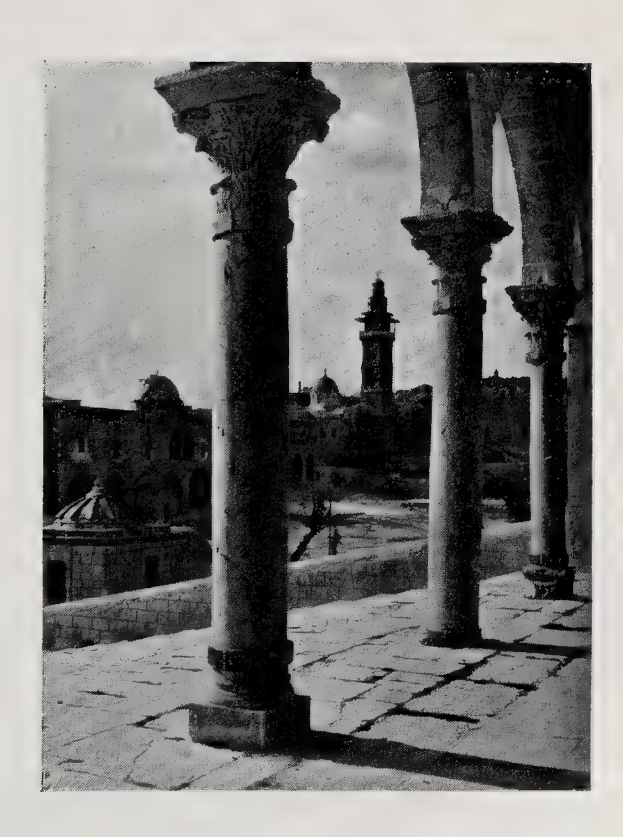
L'extrémité méridionale du lac de Tibériade. (Archives de guerre bavaroises.)

Le puits de Jacob et, au fond, le mont Garizim. (Cl. Pierre Humbert.)

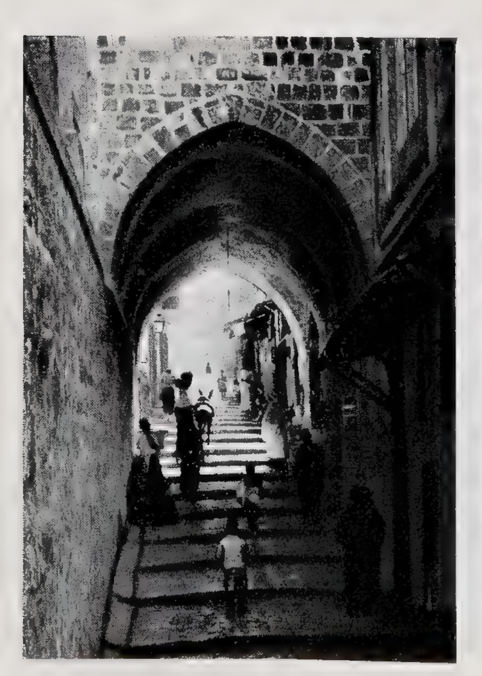
LE MONT THABOR ET LA GALILÉE ORIENTALE. (Cl. Archives de guerre bavaroises.)



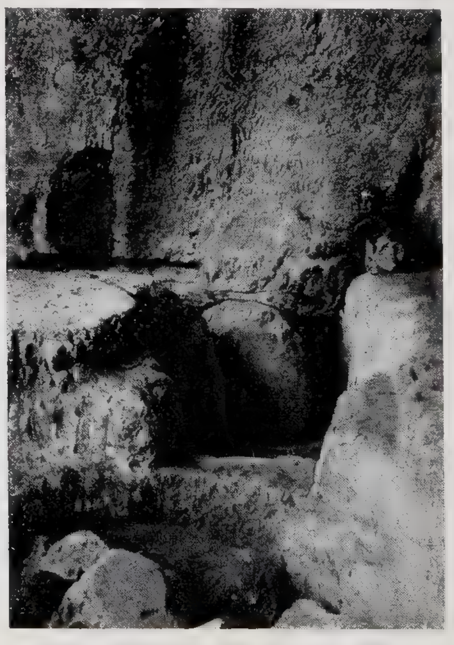
COLONNADE DU TEMPLE, ESPLANADE ET TOUR ANTONIA. (Cl. American Colony, Jérusalem.)



Jérusalem vue de la route de Béthanie. (Cl. American Colony, Jérusalem.)



La voie douloureuse a Jérusalem. (Cl. American Colony, Jérusalem.)



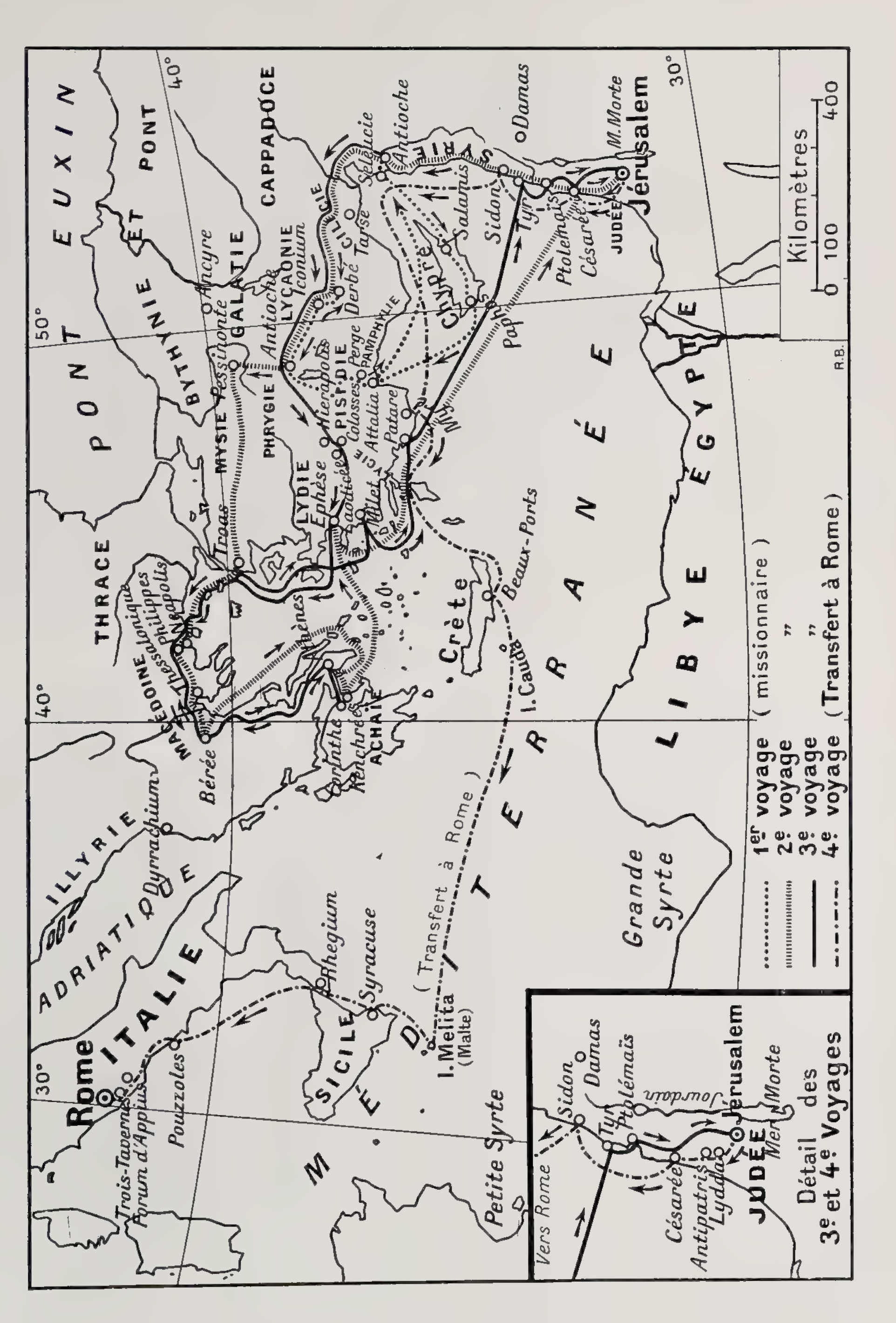
Tombeau palestinien. *Une pierre circulaire en ferme l'entrée.* (Cl. American Colony, Jérusalem.)

LA PENTECOTE. *Peinture de Pablo Vergos, retable de Condestable.* (Autrefois au Musée des Antiquités à Barcelone.)

VISION DE SAINT PIERRE A JAFFA. *Saint Pierre à qui on annonce la visite du centurion Corneille voit apparaître dans le ciel une nappe pleine d'animaux, ce qui signifie pour Pierre d'aller aux païens et aux gentils.*

BAPTÊME DE SAINT PAUL. *Trois ou quatre ans après la mort du Christ, Saul qui persécute ses disciples est terrassé par la grâce sur le chemin de Damas. Il reçoit ensuite le baptême des mains d'Ananie.*
Mosaïque de la chapelle Palatine, Palerme. (Cl. Anderson.)

L'ACROPOLE D'ATHÈNES. *Saint Paul se fit entendre aux Athéniens sur la colline de l'Aréopage, voisine de l'Acropole, pendant sa 2e mission.* (Cl. Boissonnas, Genève.)



CARTE DES VOYAGES DE SAINT PAUL.

ÉGLISE DE GORTYNE, EN CRÈTE. *Au cours des années 65-67, Paul fonda en Crète plusieurs communautés chrétiennes, dont celle de Gortyne.*
(Cliché Boissonnas, Genève.)

ÉPHÈSE : L'ÉGLISE DOUBLE. *Paul arriva à Ephèse dans l'automne de 55. Il y prêcha le Christ pendant trois ans.* (Cl. Brassac.)



SAINT PIERRE ET SAINT PAUL. *Médaille du IIe siècle.*
(Cl. Amis des Catacombes.)

ARRESTATION DE SAINT PIERRE ET SAINT PAUL. *Fresque de F. Lippi à l'église del Carmine de Florence.* (Cliché Alinari.)

CRUCIFIXION DE SAINT PIERRE. *Fresque de Michel-Ange à la chapelle Pauline, Rome.* (Cliché Alinari.)

L'AUTEL DE LA « CONFESSION » DE SAINT PIERRE. *Au lieu où le corps de saint Pierre fut enseveli, sous le règne de Néron.* (Cliché Pierre Pfister.)



Épitaphe de Gerontius au cimetière de Domitille. « *Gerontius, que tu vives en Dieu.* » *A gauche, représentation du bon Pasteur.*



Inscription de Gorgonia au cimetière de Pamphile. *L'ancre, symbole de la foi, et le poisson, symbole du Christ Sauveur.*



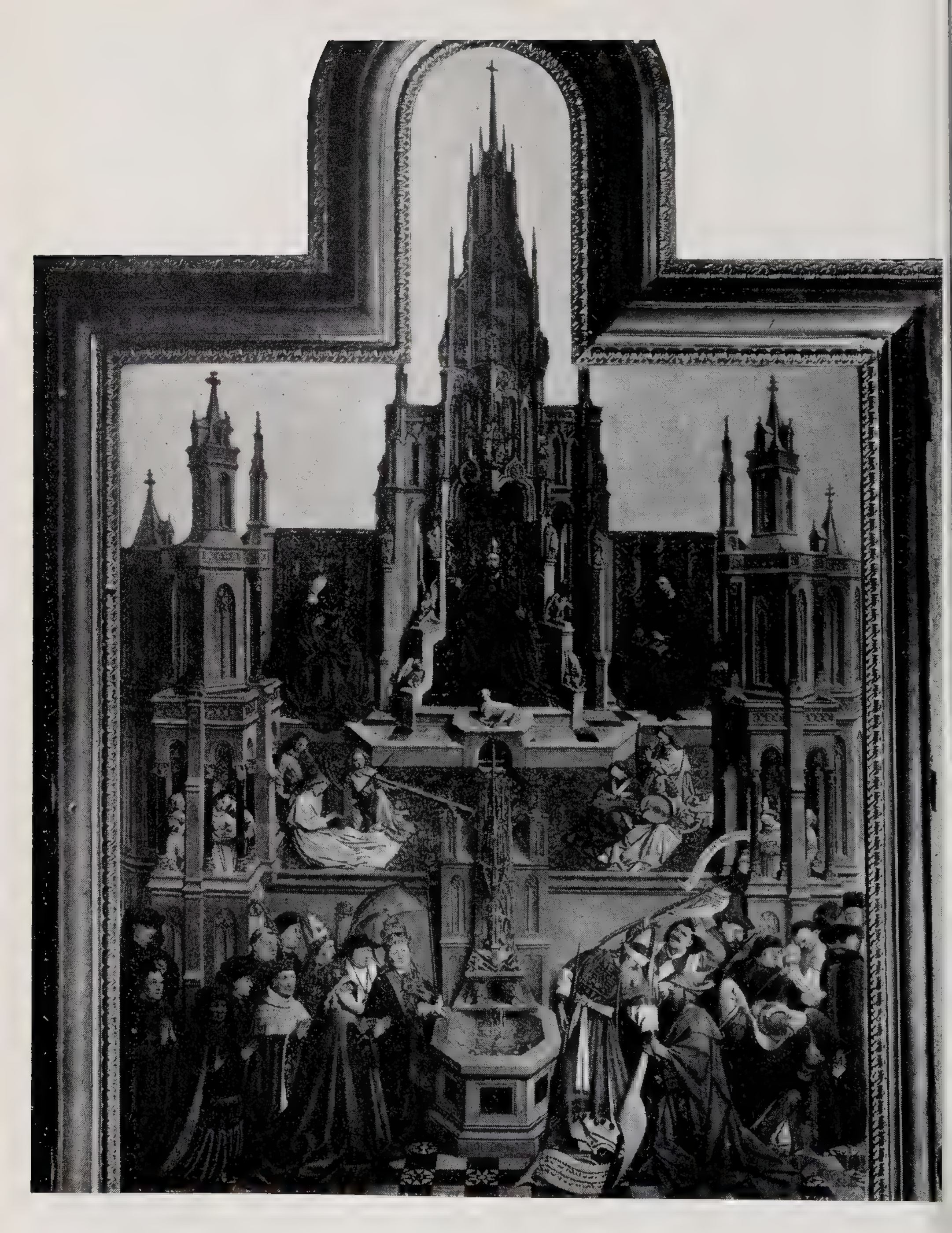
Dalle funéraire au cimetière de Priscille. *Mêmes symboles mystérieux que sur l'inscription de Gorgonia : ancre et poisson.*



Les sept sacrements, *par Roger Van der Weyden (Roger de la*



ers 1455. (Tournai, 1399, Bruxelles, 1464.) (Musée d'Anvers.)



LE FLEUVE DE VIE. *Ce tableau, attribué à J. Van Eyck, s'intitule aussi* le Triomphe de l'Église ou la Source des eaux vives. *Devant le trône divin, l'agneau. Une source alimente un bassin où l'on voit des hosties. A droite la Synagogue, figurée par un grand prêtre, les yeux bandés.* (Musée du Prado.)



L'HOMME SE DÉGAGEANT DES FILETS DE L'ERREUR (1704-1762), *par Queirolo. Statue célèbre sous le nom de* Il disinganno *(Le désabusement), chapelle San Severo, à Naples. Selon M. Mâle, cette allégorie, comme beaucoup d'œuvres des XVIIe et XVIIIe siècles en Italie, dérive du livre de Cesare Ripa*, Iconologia (1re éd., 1593, maintes fois réimprimée.) (Cl. Anderson, Rome.)

La voie Appienne. *C'est par la via Appia, notamment, que le christianisme pénétra dans Rome. On l'appelle également voie des Tombeaux.* (Cliché Pierre Pfister.)

Crypte historique de Commodille. *La partie de la galerie primitive où furent ensevelis les martyrs Félix et Adauctus a été élargie pour former une chapelle souterraine.*

LE COLISÉE. *Etat actuel de l'amphithéâtre élevé par Titus en 80 et où des chrétiens souffrirent et moururent pour leur foi.* (Cliché Pierre Pfister.)

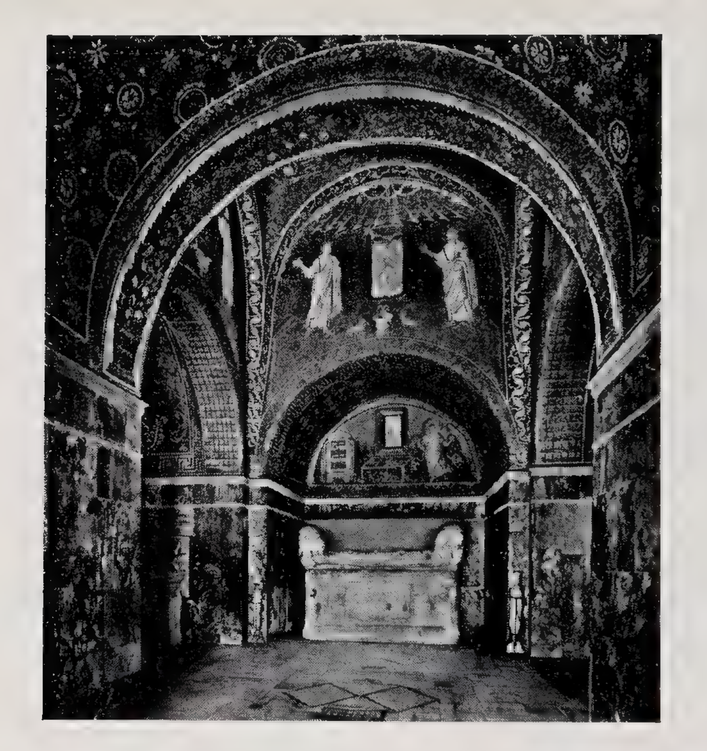
MAISON DORÉE DE NÉRON. *Le maître du monde a passé. De son orgueilleuse maison il ne reste que des ruines. Mais la religion qu'il persécutait est plus que jamais vivante.* (Cliché Pierre Pfister.)

BASILIQUE DE CONSTANTIN. *Édifice civil élevé par Constantin après sa victoire au Pont Milvius qui allait avoir de si heureuses conséquences pour la paix de l'Eglise*
(Cl. Alinari.)

TEMPLES PAIENS TRANSFORMÉS EN ÉGLISES. *L'Eglise triomphe des dieux : le temple de Vesta, à gauche, qui serait devenu Sainte-Marie-du-Soleil ; le temple de la Fortune virile, à droite, est placé sous le vocable de Sainte-Marie l'Egyptienne.*
(Cl. Pierre Pfister.)

TÉBESSA, ATRIUM DE LA BASILIQUE CIVILE. *Le christianisme dut pénétrer de bonne heure en Afrique où dès le IIe siècle existaient des églises florissantes. A Tébessa se rattache le souvenir de nombreux martyrs.* (Cliché Boissonnas, Genève.)

LE TOMBEAU DE SAINT AUGUSTIN, A BONE. *Le docteur de la « Cité de Dieu », le chef de l'Eglise d'Afrique mourait à Hippone, le 28 août 430, après un épiscopat incroyablement rempli.* (Cliché Neurdein.)



MAUSOLÉE DE GALLA PLACIDIA A RAVENNE, *Ve siècle. Le nom de cette princesse, impératrice d'Occident, est attaché à un grand nombre de fondations pieuses.*
(Cliché Anderson.)

BAPTISTÈRE DE POITIERS. *Le plus ancien des monuments chrétiens des Gaules.*
(Cliché Arch. Phot.)

L'ÉGLISE SAINT-PANCRACE DE CANTERBURY. *La partie la plus ancienne de l'abbaye fondée par saint Augustin en 598.*

ERMITAGE DES MOINES DE SAINT COLOMBA *(VIe siècle). L'une des cellules de l'ermitage de l'île d'Iona (centre d'évangélisation des Écossais). Type des communautés irlandaises dont l'esprit d'apostolat devait faire des merveilles.* (Cliché Mason.)



LA GRANDE PIERRE DE JELLING. *La plus ancienne représentation danoise du Christ, élevée par Harald Blaatand C'est le roi « Harald » (baptisé en 826) qui fit chrétiens les Danois.*

SAINT CYRILLE PRÊCHANT. *La Moravie fut évangélisée au IXe siècle par saint Cyrille que l'on voit ici prêchant à la Cour et par son frère saint Méthode.* (Fresque de la cathédrale de Kiev, XIe siècle.)

L'Abbaye du Mont Cassin. *Saint Benoît s'établit au Mont Cassin entre 520-531, avec le projet de réformer seulement ce monastère. Mais sa Règle ne devait pas tarder à être adoptée dans presque toutes les abbayes.* (Cliché Alinari.)

Le symbole parlant du moyen age : la cathédrale. *La cathédrale de Chartres, dont la construction fut vraiment une œuvre collective.* (Cliché Aéro-Photo.)

LE CONGO CHRÉTIEN. *Le Congo eut au XVI*[e] *siècle une Eglise chrétienne florissante qui dut être malheureusement abandonnée. Scènes religieuses sous le roi Don Alphonse.* (De Bry, *Regnum Congo*, 1598.)

L'ÉGLISE PERSÉCUTÉE AU JAPON AU XVII[e] SIÈCLE. *L'Eglise avait fait au Japon, au XVI*[e] *siècle, des progrès remarquables. Les persécutions de 1597 et de 1603 crurent anéantir tant de belles espérances. Pourtant, vers la fin du XIX*[e] *siècle, les missionnaires avaient la surprise de découvrir au Japon, miraculeusement conservée, l'étincelle de la foi.*

L'ÉGLISE EN AMÉRIQUE DU NORD AU XVII[e] SIÈCLE. *Martyre des Pères Brébeuf et Lallemant par les Iroquois. Là encore, le sang des martyrs devait être fécond. Détail d'une carte de la Nouvelle France de 1657.* (B. N. Collection Danville.)

MAISON DES JÉSUITES A CHANDERNAGOR AU XVII[e] SIÈCLE. *Les missions de l'Inde au XVI[e] siècle avaient touché le peuple ; au XVII[e] siècle ce sont les élites que le missionnaire cherche à atteindre. Les Jésuites travaillèrent avec profit à cet apostolat.* (Usages du royaume du Siam, 1688. B. N. Est.)



L'ÉGLISE SOUS LA RÉVOLUTION. *L'un des nombreux martyrs de la Révolution française : le bienheureux Noël Pinot qui monta sur l'échafaud revêtu de ses ornements sacerdotaux.* (Aquarelle de Maurice Denis en tête de *l'Histoire religieuse française*, Plon éd.)



L'ÉGLISE SOUS LA RÉVOLUTION. *Maie sur laquelle saint André-Hubert Fournet, traqué, célébra la messe pendant la Révolution.* (Cliché Fulgur.)

SIGNATURE DU CONCORDAT (1801). *Ce Concordat, après bien des tractations entre le Pape Pie VII et le Consul Bonaparte, sauvegarde les droits essentiels de l'Eglise.* (Tableau de Wicar au Musée de Versailles. — Cl. Arch. Phot.)

SIGNATURE DES ACCORDS DU LATRAN (1929). *Le Concordat réglant la « question romaine » est signé au Latran, le 12 février 1929, par le Cardinal Pacelli et M. Mussolini.*

LE SYNDICALISME CHRÉTIEN EN 1937. *Au Parc des Princes, pendant le discours de Mgr Gerlier.* (Cliché Trampus.)

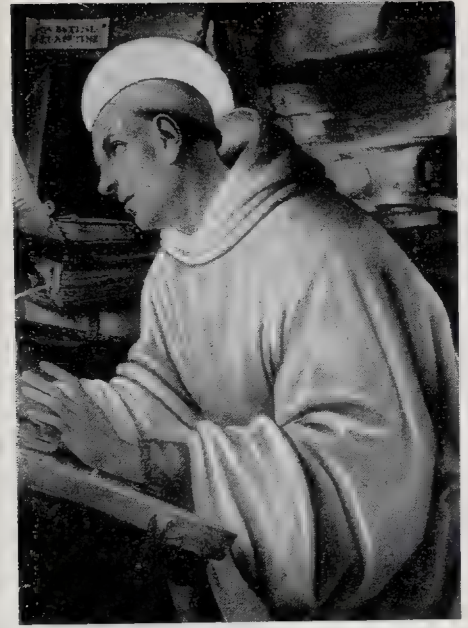
UNE GRANDIOSE MANIFESTATION CATHOLIQUE EN 1937. *Le 10e anniversaire de la Jeunesse Ouvrière catholique dans le Parc des Princes plein à craquer.* (Cl. Keystone.)

Martyre de saint Étienne. diacre, premier martyr. (Fresque de Fra Angelico, chapelle Nicolas V, au Vatican. — Cl. Alinari.)

La charité du diacre Laurent († 258). *Saint Laurent distribue ses biens aux pauvres.* (Fresque de Fra Angelico, chapelle Nicolas V, au Vatican. — Cl. Anderson.)

SAINT JÉRÔME, (342-419) UN SOLITAIRE. *Un des quatre grands docteurs de l'Eglise latine.* (Tableau de Sano di Pietro, Musée du Louvre. — Cl. Braun.)

SAINT AUGUSTIN (354-430). *Evêque d'Hippone, docteur de l'Eglise.* (Le tableau, représente l'enfant mystérieux qui au bord de la mer lui montre l'insondabilité des mystères divins, Florence. — Cliché Anderson.)





Saint Bernard de Clairvaux (1091-1153). *Premier abbé de Clairvaux, prêcha la seconde Croisade et combattit les erreurs de son temps.* (Filippino Lippi. — Église de la Badia, Florence.)

Saint Benoit (480-543?). *Patriarche des moines d'Occident, fondateur du Mont-Cassin. Célèbre par ses miracles, ses prophéties et surtout sa Règle.* (Sano di Pietro, Bibliothèque Vaticane. — Cliché Anderson.)

Saint François et saint Dominique. *Le fondateur des Franciscains et le fondateur des Dominicains ranimèrent le souffle de l'apostolat au cœur de la chrétienté du XIIIe siècle.* (Cloître des Ognissanti, Florence. — Cliché Alinari.)



SAINTE CLAIRE (1193-1253), *gagnée par saint François à la pauvreté. Fondatrice des Clarisses.* (Simone Martini. Basilique Saint-François, Assise.)



SAINTE CATHERINE DE SIENNE (1347-1380). *Grande mystique qui, mêlée aux affaires de l'Eglise, ramène la papauté d'Avignon à Rome.* (Francesco Vanni, Eglise Saint-Dominique, Sienne. — Cl. Alinari.)

SAINT LOUIS, ROI DE FRANCE (1215-1270). *Saint Louis, le roi croisé, lave les pieds des pauvres.* (Longnon. *Documents parisiens sur l'iconographie de saint Louis.)*

SAINT IGNACE DE LOYOLA ET SES PREMIERS COMPAGNONS. *Dans la crypte du martyrium de l'abbaye de Montmartre, le jour de l'Assomption 1534, vœu de saint Ignace et de ses premiers compagnons.* (Grav. de Mallery, B. N. Est.)

SAINTE JEANNE D'ARC (1412-1431). *L'humble bergère de Domremy est au terme douloureux de sa mission. Le bourreau la lie sur le bûcher.*
(Ms. fr. 5054. — Cliché Catala.)

MORT DE SAINT FRANÇOIS-XAVIER (1506-1552). *Apôtre des Indes et du Japon où il renouvelle les prodiges des temps apostoliques.* (B. N. Est.)

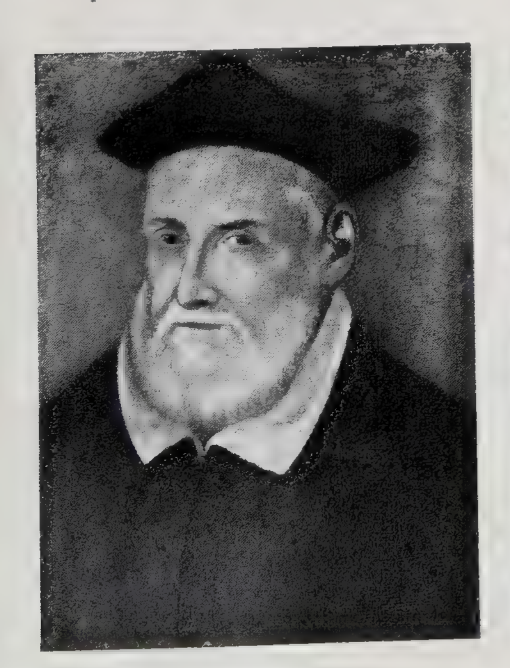
EXTASE DE SAINTE THÉRÈSE D'AVILA (1515-1582). *Mystique et femme d'action extraordinaire. Réformatrice du Carmel. Vie pleine d'épreuves et de faveurs célestes.* (Le Bernin, Sainte-Marie de la Victoire, Rome. — Cliché Anderson.)



Saint Jean de la Croix (1542-1591). *Carme, aida sainte Thérèse dans la réforme de son Ordre. Auteur de traités mystiquesqui l'ont fait proclamer Docteur par Pie XI.* (Musée de Vienne.)



Saint François de Sales (1567-1622). *Evêque de Genève. Eminent directeur d'âmes et grand écrivain, fonde la Visitation.* (Grav. de Boudan.)



Saint Philippe Neri (1515-1595). *Surnommé l'apôtre de Rome. Fonde l'Oratoire.* (Pinacothèque des Pères Girolamini, Naples.)



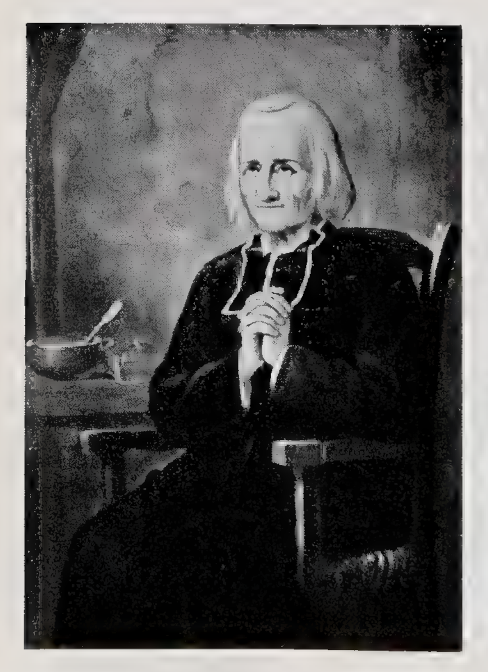
Saint Vincent de Paul (1576-1660). *Fondateur des prêtres de la Mission, des Dames de Charité, des Filles de la Charité.* (Falguière. Cliché Giraudon.)



SAINTE BERNADETTE (1844-1879). *La bergère de Lourdes à qui la Vierge apparut 18 fois dans la grotte de Massabielle.* (Musée de Lourdes.)



BIENHEUREUX THÉOPHANE VÉNARD (1829-1861). *Missionnaire au Tonkin où il devait trouver le martyre.* (Daguerréotype de 1851.)



LE CURÉ D'ARS (1786-1859) *Transforma sa paroisse par sa sainteté, ses austérités, ses miracles.* (B. N. Est.)



SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS (1873-1897). *L'enfant chérie du monde auquel elle enseigne la « Voie d'enfance »*

LOURDES AUTREFOIS. *La grotte de Massabielle au temps où la Vierge y apparut à la petite Bernadette.* (Musée de Lourdes.)

LOURDES AUJOURD'HUI. *Les foules du monde entier ont défilé à Lourdes et continuent d'y affluer.*

LA PREMIÈRE MAISON D'OU SORTIT L'ŒUVRE DE DON BOSCO, *à Turin. Pas de moyens, mais une grande foi et les faveurs du ciel : tel est le bagage de Don Bosco.*

AUJOURD'HUI : LA CITÉ SALÉSIENNE DE TURIN. *Don Bosco passa pour fou à cause de ses entreprises « déraisonnables ». Mais l'œuvre qu'il rêvait s'épanouit contre toute vraisemblance.*

LA PETITE ÉGLISE D'ARS. *Dans cette petite église qu'a englobée la basilique neuve, un humble prêtre n'ayant pour lui que sa sainteté et sa bonté opéra des prodiges.*

LE RAYONNEMENT DE SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX. *Le nom de la petite sainte est connu et vénéré jusqu'aux extrémités de la terre. Dans le grand Nord canadien, une mission a pris son nom.* (Missions des Oblats de M. I.)

MARTYRE DES SAINTS GERVAIS ET PROTAIS. *La découverte des corps des martyrs par saint Ambroise répandit leur culte de façon retentissante.* (Tapisserie de la Cath. d'Angers. — Cliché Giraudon.)

UN MIRACLE DE SAINT MARTIN. *Saint Martin a été un thaumaturge extraordinaire et sans doute lui prête-t-on encore plus de miracles qu'il n'en fit. La tapisserie représente le miracle, si souvent figuré, du pin.* (Tapisserie de la Cathédrale d'Angers. — Cliché Arch. Phot.)

STIGMATES DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. *Sur le mont de l'Alverne, dans l'été de 1224, François reçut en son corps les stigmates de la Passion du Christ.* (Pietro Lorenzetti, Église inférieure d'Assise. — Cl. Alinari.)

SAINT ANTOINE DE PADOUE RESSUSCITE UN MORT. *Parmi les disciples de saint François, saint Antoine est le plus fameux thaumaturge.* (Fresque de Goya, à San Antonio de la Florida, Madrid. — Cliché Moreno.)

Le miracle de l'Église, II, IX et X.



LE P. DAMIEN, APOTRE DES LÉPREUX. *Quand le P. Damien s'offrit à aller soigner les lépreux de Molokaï, il se savait condamné à mourir de ce mal. Il demanda seulement à Dieu la grâce de pouvoir toujours célébrer la messe.* (Décoration pour le Pavillon de la Belgique à l'Exposition Internationale de 1937.)



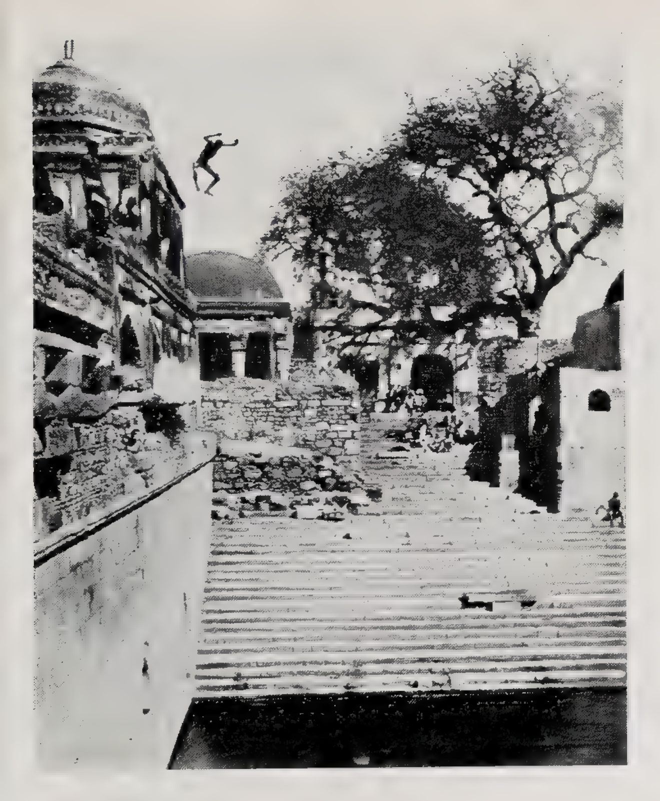
SAINT PHILIPPE NERI. *Sur la terre il vivait à demi dans l'au-delà. Il arrivait fréquemment qu'on le trouvât en extase devant le Saint-Sacrement.* (B. N. Est.)



M. OLIER. *Il y eut un miracle d'importance dans la vie de M. Olier c'est celui qui décida de sa « conversion ».*



Miracles de saint François-Xavier. *Dieu renouvela par saint François-Xavier, pour les Hindous et les Malais, les prodiges qu'il avait accomplis par les apôtres pour conquérir le monde gréco-romain.* (Rubens, Vienne.)



PLONGEON DANS LE BASSIN SACRÉ A DELHI *(Inde)*. (Photo Rap.)

FÊTE RELIGIEUSE EN MONGOLIE. *Remerciements aux dieux pour le succès de la chasse à l'arc.* (Photo Rap.)

Un grand monastère au Tibet : le Bantachnin Bogar *(Bouddhisme tibétain, lamaïsme). Les temples monastères sont des lieux de pèlerinages très fréquentés.* (Photo Rap).

Le monastère Gadan (Mongolie) *renfermant une statue colossale du Bouddha en cuivre. Devant le monastère, les tombes des lamas.* (Photo Rap.)



La Mecque. *Très ancien sanctuaire des Arabes païens (religion naturiste, fétichisme, divinités adorées sous forme de blocs de bois et surtout de pierre, etc... ; mais dès avant Mahomet un dieu suprême, Hubal - Allah, était adoré à la Mecque concurremment à d'autres dieux, ce que reproche le Prophète. Les cérémonies actuelles du pèlerinage sont simplement l'héritage des anciennes cérémonies, dont Mahomet a corrigé le paganisme ancien. On voit ici le sanctuaire originel (remanié plusieurs fois, reconstruit),* la Kaaba *(ainsi appelée à cause de sa forme carrée), en pierre, qui renferme la pierre noire que baisent les Musulmans après avoir fait sept fois — rite préislamique — le tour de la sainte maison ; auprès, le puits Zamzam, à l'eau amère et salée dont il faut boire ; on termine par une course entre les collines As-Safa et Al-Marwa (anciens lieux de culte).* (Photo Rap.)



Grande Mosquée de Kairouan (Tunisie). *Date, dans son état actuel, du deuxième quart du VIIIe siècle (reconstruction) et de la fin du IXe (remaniement). La première mosquée avait été construite dans la seconde moitié du VIIe siècle, au cours de l'expédition de Sidi Okba en Afrique du Nord, donc au début de l'Islam, Mahomet étant mort en 632. Elle était de peu antérieure à la mosquée d'Omar de Jérusalem. Les colonnes de marbre à chapiteaux portant les arcades ont été remployées, comme il arrive souvent, de monuments antiques.* (Cl. Lévy et Neurdein.)

TEMPLE DU SOLEIL A TEOTIHUACAN (Mexique) *(N. E. de Mexico). Les temples (le temple s'appelait teocalli chez les Aztèques) du Mexique et de l'Amérique Centrale étaient élevés sur une pyramide quadrangulaire orientée suivant les points cardinaux. Dimensions de celle-ci, à la base 232 mètres sur 220 mètres ; hauteur, 66 mètres. Trois plateformes avec escaliers. Au sommet le temple. Ornements de sculpture et de peinture à couleurs vives (récemment restauré).*
*Les sacrifices se faisaient au sommet : offrandes, sacrifices d'animaux, sacrifices humains (c'est surtout à Huitzilopochtli, le terrible dieu de la guerre, qu'on offrait une foule incroyable de victimes humaines : le cœur arraché, offert au Soleil, jeté aux pieds de Huitzilopochtli ; repas de chair humaine). Monument de la civilisation Aztèque. Les Aztèques, venus sans doute du Nord (région occidentale des Etats-Unis) — comme d'autres peuples, de civilisation parfois supérieure, qui les avaient précédés — au XIII*e *siècle ap. J.-C., occupèrent une partie du plateau de l'Anahuac, plateau de Mexico actuel, ayant comme capitale Tenothtitlan (aujourd'hui Mexico) ; confédération avec deux autres états : peu à peu, ils s'annexèrent des pays voisins (« empire aztèque » avec états vassaux) sans arriver à l'étendue du Mexique actuel.* (Cl. R. Ricard.)

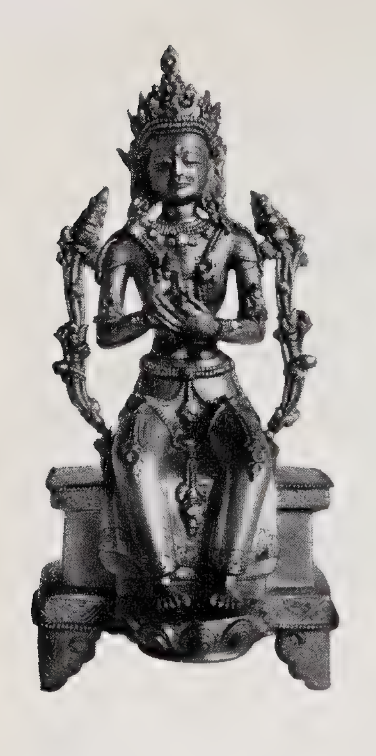


PILIER SCULPTÉ TROUVÉ A L'HACENDIA PALO VERDE, au Guatemala. *Ce bas-relief pipile représente un prêtre faisant une offrande à la divinité, accomplissant un sacrifice (analogue à ceux des Aztèques). Gravure en creux, technique qui se retrouve fréquemment dans l'ancienne Egypte.* (Musée de l'Homme, Trocadéro.)



TEMPLE D'ANGKOR-VAT. *Le plus connu, le plus vaste et le mieux conservé des temples du groupe d'Angkor (Cambodge). Il date du milieu du XIIe siècle. Les conquérants hindous ont couvert, à partir du Ve siècle, le sol cambodgien d'immenses et prestigieux édifices, maintenant enfouis, la plupart, dans un pays difficile à parcourir et dépeuplé. Les ruines d'Angkor sont du moins facilement accessibles.* (Cliché Musée Guimet.)

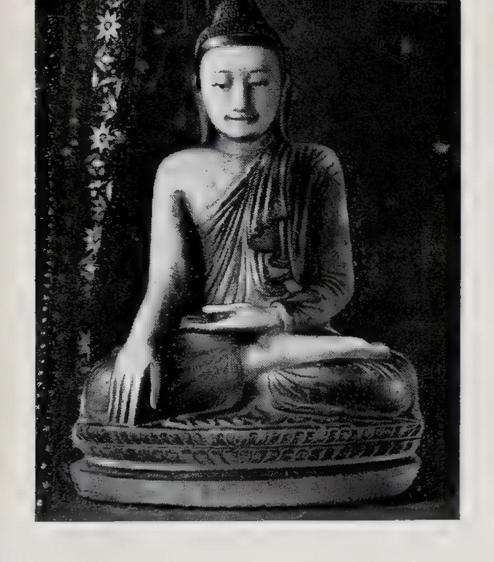
SANCTUAIRES BOUDDHIQUES DE HORIUJI (Japon). *Le bouddhisme, introduit au Japon dans la seconde moitié du VIe siècle, fut imposé comme religion d'Etat par l'impératrice Suiko (à partir de 593), aidée du prince impérial Shotoku. Le grand temple-monastère de Horiuji (où se conservent encore d'admirables œuvres d'art), le plus ancien de ces monuments au Japon, fut élevé par Shotoku et inauguré en 616 (remanié par la suite).* (Cl. Musée Guimet.)

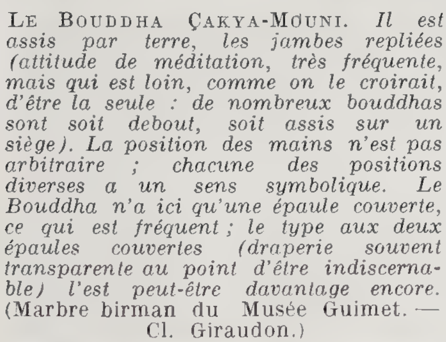


LE BODHISATTVA MAITREYA. *Bronze doré, Tibet. Les Bodhisattvas (on peut dire aussi les bouddhas) qui accostent parfois le Bouddha Çakya-Mouni, sont eux-mêmes des êtres saints ou sacrés, parvenus au repos, « délivrés du cycle des existences terrestres ». (Il s'agit ici de cette religion, de ce polythéisme même, qui ne tarda pas à se développer, se greffant sur la pure philosophie et morale prêchées par Çakya-Mouni). Maitreya, qui est honoré en Chine et au Japon, est le Bouddha de l'avenir (Bouddha : l'éveillé, l'illuminé) qui doit succéder, dans sa mission près des hommes, à Çakya-Mouni* (Musée Guimet. Coll. Bacot.)

CIVA. *L'un des dieux principaux de la religion brahmanique, à côté de Vishnou et de Krishna. Le brahmanisme hindou est fort antérieur au bouddhisme (d'abord regardé comme une hérésie) et ses dieux, sinon sa philosophie, ont leurs attaches dans la vieille religion des Indo-Européens, particularisée dans l'Iran et dans l'Inde (groupe linguistique indo-iranien ou aryen). Mais c'est entre le Ve siècle avant et le Ier après J.-C. que s'organise plus précisément cette religion ou cette mythologie, c'est-à-dire vers le temps où commence à fleurir le bouddhisme. (Le Bouddha Çakya-Mouni se place à la fin du VIe siècle, sans doute 560-480). Le bouddhisme réagit d'ailleurs sur le brahmanisme, en particulier sur l'iconographie et certaines figurations ne diffèrent guère de l'un à l'autre. Çiva (son nom, euphémique, veut dire Bienveillant, cf. les Euménides en Grèce), est principe de destruction (mais aussi préservateur), dieu ascète et dieu de fécondité (voire un Priape), concepts différents et même contradictoires groupés en un même dieu, aux origines complexes, comme il arrive fréquemment dans les religions polythéistes.* (Musée Guimet. Cl. Giraudon.)



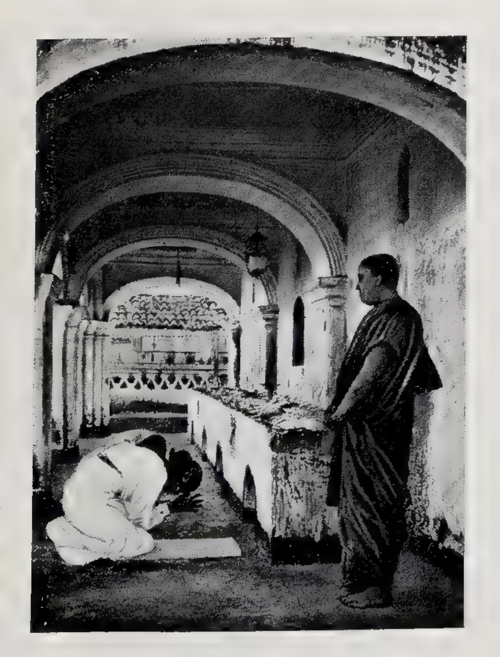




LE BOUDDHA ÇAKYA-MOUNI. *Il est assis par terre, les jambes repliées (attitude de méditation, très fréquente, mais qui est loin, comme on le croirait, d'être la seule : de nombreux bouddhas sont soit debout, soit assis sur un siège). La position des mains n'est pas arbitraire ; chacune des positions diverses a un sens symbolique. Le Bouddha n'a ici qu'une épaule couverte, ce qui est fréquent ; le type aux deux épaules couvertes (draperie souvent transparente au point d'être indiscernable) l'est peut-être davantage encore.* (Marbre birman du Musée Guimet. — Cl. Giraudon.)



INDRA. *Dieu très ancien, « aryen » ou indo-iranien (Perse et Inde) : tient une grande place dans la vieille littérature des Védas hindous ; important dans le brahmanisme prébouddhique et ensuite. Dieu de l'orage, de la pluie fécondante (aspect naturaliste qui l'apparente aux divinités du ciel et de la pluie en d'autres religions), mais aussi dieu guerrier protégeant les Aryas dans leur lutte contre les noirs, premiers occupants de leur terre (symbolisés par le démon Vritra). Grand buveur d'ambroisie (ou plutôt du* soma *enivrant) qui lui donne une force de « soudard ivrogne et glouton ».*
(Musée Guimet. — Cl. Giraudon.)



BONZES EN PRIÈRE. (D'après Hurlimann, *Indochina-Ceylan*, Wasmuth, Berlin.)

Adoration de la roue. *La roue qui était à la fois emblème solaire, comme il sied, et emblème de la puissance royale, de la puissance judiciaire, fut adoptée par le bouddhisme à la suite du premier sermon, à Bénarès, du Bouddha, où fut « mise en branle la roue de la Loi » (ici, symbolisme relatif au salut).*
Ce bas-relief se rattache à cet épisode : la roue du premier sermon et ses adorateurs (ce thème est figuré toujours de la même façon, ayant été vite stabilisé). Il appartient à l'art d'Amarâvati (Inde méridionale), II-IVe siècle ap. J.-C. (sculptures célèbres qui forment une « école ») et à la plus ancienne série de cet art, vraisemblablement, alors qu'on n'ose encore représenter le Bouddha, du moins le représenter après l'Illumination, quand il a dépassé le stade de Bodhisattva ; audace qu'eut le premier, sans doute, l'art dit gréco-bouddhique, qui se développe dans le N. O. de l'Inde et le S. E. de l'Afghanistan, de 50 avant J.-C. au Ve siècle après environ. (Cl. Goloubew.)



Bonze faisant tourner le moulin a prières. (D'après Frantz, *Japan-Korea*, Atlantis, Berlin.)

Date Due

MAY 24 1988			

